



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

28

EKİM 2015

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİĞ

Felsefe – Bilim Araştırmaları
Philosophy – Science Research
Sayı: 28, Ekim 2015
(Altı ayda bir yayımlanır.)
ISSN: 1303-3387

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları hakemli bir dergidir / Kutadgubilig Philosophy – Science Researches is a refereed journal

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları TÜBİTAK / ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.
Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 1. sayısından itibaren PHILOSOPHER'S INDEKS tarafından dizinlenmektedir.**

Yayın Yönetmeni / Editor in Chief

ŞABAN TEOMAN DURALI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Osman Faruk AKYOL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BİÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Şaban Teoman DURALI (İstanbul 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)
Kaan ATA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Fagani BAYLAROV (Bingöl Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BİÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Hans DAIBER (Mainz Üniversitesi, Almanya)
Ekrem DEMİRLİ (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)
Eldar HASANOV (Sakarya 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)
Belkıs ULUSOY NALCIOĞLU (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Jose Carlos Brandao Tiago de OLIVERIA
(Evora Üniversitesi, Portekiz)
Murad OMAV (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Ekin ÖYKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Jamil RAGEP (Oklahoma Üniversitesi, Norman/ABD)
Stanley N. SALTHER (New York Üniversitesi, ABD)
Hüseyin SARIOĞLU (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Fatih M. ŞEKER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Cahid ŞENEL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Oktay TAFTALI (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Ömer TÜRKER (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Serdar USLU (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
İbrahim Halil ÜÇER (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 Çağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 526 99 41 (3 hat) Faks: (212) 519 04 21

Baskı

Ana Basım Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
B.O.S.B. Mermeciler Sanayi Sitesi 10. Cad. No: 15
Beşikdüzü / 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 (Çağaloğlu Şubesi)
IBAN: TR 91 0001 0008 8929 0448 1950 01

Posta Çeki Hesabı: 6115869

Kendisine klasik İslâm düşünce geleneğini temel alan *Kutadgubilig* ını bir felsefi-leşmiş kültür inşasına 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. ır.

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

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

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözü-kürse 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, etki-leyici ve evrensel anlamlar kazanabilmeleri de belli bir felsefe-bilim geleneğinin (école) içerisine doğup bağrında neşvünemâ bulmalarına bağlıdır. İşte, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 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 ‘çarpıştıracak’ bir ortama kavuşmaları dileğimizdir.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 2002 yılından itibaren yayımlanmakta olan akademik ve hakemli bir felsefe dergisidir. 2002-2015 yılları arasında, Ekim ve Mart aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanmış olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016 yılından itibaren yılda dört sayı olacak şekilde, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanmaya devam edecektir.

ULAKBİM ve Philosopher’s Index tarafından dizinlenmekte olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nın yayım dili Türkçedir ve farklı dillerde makalelere, çevirileri ile birlikte yer verilmektedir. Ayrıca, daha önce değişik yayım organlarında, öncelikle eski yazıyla, çıkmış önemli çalışmalar da, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nın sayfalarında unutulmaktan kurtarılacaklardır. Her sayı, sırasıyla varlık, bilgi, ahlâk araştırmaları, tarih, toplum, siyaset, sanat araştırmaları, bilim incelemeleri ve kiyabiyat biçiminde bölümlenecektir.

Yayımlanma talebi ile gönderilmiş olan çalışmalar, içerik ve biçim açısından hakemler ve yayım kurulu tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanmaktadır. Basılmayanlar da, yayımlananlar gibi, iâde olunmayıp arşivlenmektedirler. Yayım ilkeleri ve makale formatı hakkında detaylı bilgi için web sitemize (www.kutadgubilig.com) bakınız.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 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 Felsefe-Bilim Araştırmaları*.

Kutadgubilig takes its ground on the Islamic philosophy tradition, and now it is going to welcome in its pages the studies on philosophy –doctrines on ‘existence’ and ‘knowledge’, ‘theory of science’, ‘ethics’, ‘religion’, ‘language’, ‘history’ and ‘society’-, on logic and mathematics, and researches on science –‘physics’, ‘astronomy’, ‘geometry’, ‘chemistry’, ‘biology’- that claim providing for the establishment of a philosophical tradition.

First requirements are individuality, gravity on philosophy and science, immensity, depth, and beauty of expression. What we mean by individuality is the assessment of the classical early Islamic thought by the author (especially the Turkish author) while examining the question that he chooses and then provide a solution. As for the beauty of expression, what is desired is the revealed Turkish eloquence with its esteemed, charming and extant vocabulary.

The mentality of science and philosophy rejects the unilateralism. On the contrary, it sets off with an attitude of criticism. It is an endless road. Every end is a beginning. However, the attitude of criticism, does not, shall not and will not mean an agonic or expressionless attitude especially on the ethical- historical-social-political ground.

A philosophical and scientific fruit can not bear a permanent meaning unless it is supported by a tradition no matter how original it looks. It resembles the seeds thrown to the air. They should be sowed first. It is the same with the ideas. They should begin their existence in an école. That is why the periodicals’ aim is to prepare a ground for a tradition of this kind. Our hope is to get the authors ‘crash’ their ideas with dialectical minds in the papers of the periodicals.

Kutadgubilig (the Blissful Wisdom) Philosophy-Science Studies is an academic and refereed philosophy periodical being published since 2002. It used to be published twice a year, on October and March; yet from 2016 on, it will continue to be published four times a year, on March, June, September, and December.

Its index is being prepared by ULAKBİM and Philosopher’s Index. Turkish is its official language; however, it is also open to texts in some other languages together with their relevant Turkish translations. Moreover, some important works that were published with the ottoman script in various media organs are going to be revitalized. Every issue is going to be classified in this order: existence, knowledge, ethics studies; history, society, politics, arts studies; science studies; and bibliography.

Works submitted for publication are being published after the evaluation of the referees and the editorial board. The ones that are not being published are not sent back, but archived. For further information on publishing principles and the format of the articles, please visit our website (www.kutadgubilig.com).

Kutadgubilig Philosophy-Science Studies does not take the responsibility of the views and thoughts expressed in the articles. It does, however, keep the right of intervention so as to provide a relative cooperation on language and expression manners. Best regards, ‘uplifting knowledge’, Kutadgubilig Philosophy-Science Studies.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI: METAFİZİK EXISTENTIAL – INFORMATIONAL – ETHICAL STUDİES: METAPHYSICS

ÖZGÜÇ GÜVEN

Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üstüne
On Characteristics Of Analytic Philosophy

11

ŞENOL KORKUT

Fârâbî’de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları
Stages Of Development Of Language And Thought In Al-Farabi

25

ÜMİT ÖZTÜRK– SEDA ÖZSOY

Batı Felsefesinden Yapılan Çevirilerde Türkçenin İmkânları: Kant’ın
Teorik Sistemi Üzerinden Bir Araştırma
Potentialities Of Turkish In The Context Of Translations From Western Philosophy:
A Survey Via Kant’s Theoretical System

49

HÜMEYRA ÖZTURAN

Fârâbî’nin Kayıp *Nikomakhos Ahlâkı* Şerhi’nden Kalan Parçalar:
Tercüme ve Tahlil
The Survived Fragments From Al-Farabi’s Lost Commentary On The
Nicomachean Ethics: The Turkish Translation and The Analysis

73

BENGÜ CENNET

Mutlu Yaşama Kılavuzu: De Vita Beata
The Guide Of Happy Living: De Vita Beata

95

FRANZ BRENTANO
Etkin Akıl: İlk Yorumlara Dair Bir İnceleme
Nous Poiētikos: Survey Of Earlier Interpretations
ÇEV. Ismahan Özdemir YAZGAN
107

FRANZ BRENTANO
Nous Poiētikos: Survey Of Earlier Interpretations
135

ABUZER DİŞKAYA
İlm-i Huzuri ve Epistemolojik Değeri
Knowledge By Presence and Its Epistemic Value
163

TARİH – TOPLUM – SİYASET – SANAT ARAŞTIRMALARI
HISTORICAL – SOCIAL – POLITICAL – ARTISTIC STUDIES

ABDURRAHMAN ALİY
Türk Düşüncesi'nde Batı Felsefesi'nin Alımlanışına Bir Örnek:
Hasan Cemil Çambel'in "Fichte ve Fichte'nin Hitâpları" Çalışması
An Example Of Reception Of Western Philosophy In Modern Turkish Thought:
Hasan Cemil Çambel And His Work "Fichte ve Fichte'nin Hitâpları"
197

CAN KARABÖCEK
Machiavelli'nin Siyaset Düşüncesinde Astrolojik Perspektif
The Astrological Perspective In Machiavelli's Political Thought
213

M. ERTAN KARDEŞ
Bourdieu'nün Epistemolojik İtirazı
Bourdieu's Epistemological Objection
223

YASİN MERAL
Müteferrika Öncesi Avrupalı Seyyahların Hatıratında Osmanlı'da
Yahudi Matbaaları ve Arapça Kitap Basım Yasağı
Hebrew Printing In Ottoman Empire And Ban Of Printing Of Arabic
Books In The Writings Of European Travelers Before Ibrahim Müteferrika
237

PELİN ATAYMAN ERÇELİK
Seneca'nın Mektuplarında Politik Yaşama İlişkin İtirafı
Confessions On Political Life In Seneca's Letters
255

IRIS RADISCH
“O [Heidegger], Sevgi Dolu Bir Babaydı.” Hermann Heidegger ile Sohbet
“Er War Ein Lieber Vater”
ÇEV. Erdal YILDIZ, Engin YURT, Güvenç ŞAR
275

IRIS RADISCH
“Er War Ein Lieber Vater”
283

BİLİM SCIENCE

ŞULE TAŞKIRAN ÇANKAYA
Kimya Tarihinde Bir Kırılma Noktası: Robert Boyle ile Dönüşen
“Deney” Kavramı
A Revolutionary Point In The History Of Chemistry:
Evolution Of “Experiment” Conception By Robert Boyle
293

KİTAPİYAT BOOK REVIEW

CAN KARABÖCEK
Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı
313

HANDE TETİK
Etik Nedir?
317

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

ANALİTİK FELSEFENİN TANIMLAYICI ÖZELLİKLERİ ÜSTÜNE

Özgüç Güven*

ON CHARACTERISTICS OF ANALYTIC PHILOSOPHY

ÖZ

Analitik felsefe 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan, felsefi sorunlara geleneksel felsefenin dışında yeni yaklaşımlar öneren, kavramsal açıklık, mantık ve gidimli düşünceyi öne çıkaran bir tutum olarak bilinmektedir. Son derece etkili ve yaygın olmasına karşın, kökenleri ve tanımlayıcı özellikleri hakkında tartışmalar süregelmektedir. Bu makalede analitik felsefenin tek bir özellik üzerinden tanımlanamayacağı, tersine bir dizi özelliklerin toplamı olarak belirdiği ve bu özelliklerin tümünün analitik felsefede anılan her filozofta bulunmadığı ileri sürülmektedir.

Anahtar kelimeler: analitik felsefe, analitik felsefenin özellikleri, analitik felsefenin kökeni.

ABSTRACT

Analytic philosophy has been an efficient way of philosophy going back to late nineteenth century that proposes a new approach to philosophical problems based on clarity, argumentation, and exactness. Although it is very renowned and wide-spread, there has been a debate concerning the origins and the characteristics of analytic philosophy. In this paper it is argued that, it is not possible to define analytic philosophy depending only one feature, i.e., there is not any unique feature of analytic philosophy but it is a sum of features. It is also claimed that philosophers who considered to be in analytic tradition don't include all but some of these features in their philosophies.

Keywords: analytic philosophy, features of analytic philosophy, origins of analytic philosophy.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (ozgucguven@gmail.com).

Giriş

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün web sitesine konulmak üzere bölümde görev yapmış öğretim üyelerinin özlük bilgilerini araştırırken, Edebiyat Fakültesi arşivinde 27.10.1968 tarihli son derece ilgi çekici bir dilekçeyle karşılaşmıştım. “İçinde bulunduğumuz şartlar Fakültemizin Felsefe Bölümü'nde bir analitik felsefe kürsüsünün kurulmasını zaruri kılmaktadır” sözleriyle başlayan dilekçeyi kaleme alan Nermi Uygur'du. Nermi Uygur'un çalışmalarında fenomenoloji geleneğine ağırlıklı yer vermiş olmasına karşın, analitik felsefe kürsüsünün açılmasını önermesi bir dönem felsefeyi deyim yerindeyse kasıp kavuran analitik felsefe anlayışının etkisini göstermektedir. Söz konusu etkisine rağmen analitik felsefenin ne olduğu, temel özelliklerinin nasıl sıralanabileceği hatta analitik felsefe kapsamında hangi filozofların yer aldığı tartışmalıdır. Çağdaş felsefede Dummett, Beaney, Sluga, Nagel başta olmak üzere çeşitli filozoflar ve felsefeciler analitik felsefenin ne olduğu ve başlangıcı konusunda polemik yürütmüştür. Bu çalışma anılan tartışmaları göz önünde tutarak analitik felsefe anlayışının tanımlayıcı özelliklerini değerlendirmeye yönelik bir girişimdir. Çalışmamız kapsamında, analitik felsefenin tek bir özellik yoluyla tanımlanamayacağını, analitik felsefeyle ilişkilendirebileceğimiz bütün özellikleri taşıyan bir filozofun olmadığını ve ‘analitik felsefe’ deyişinin neredeyse ortak yanları bulunmayan filozoflar açısından çatı bir kavram olduğu savunulmaktadır.

Analitik Felsefe Kıta Felsefesi Karşıtlığı

‘Analitik felsefe’ deyişinin günümüzde iki durumu karşılamak için kullanıldığı görülür. İlki bu yazının konusunu oluşturan 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve yoğunluğu azalarak 20. yüzyıl boyunca süren geleneğe gönderimde bulunur. Diğeri ise bu geleneğin etkisiyle felsefeye yerleşen belli bir tarzda felsefe yapmayı tanımlamak için kullanılır. Kuşkusuz bir tarz olarak analitik yaklaşımın yerleşmesi gelenek olarak analitik felsefenin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Dahası günümüz analitikçi felsefecilerin pek çoğu analitik felsefe geleneği içinde yer alan filozofların ya doğrudan öğrencileri ya da öğrencilerinin öğrencileridir. Dolayısıyla gelenek ve felsefe tarzı olarak analitik felsefe birbiriyle bağlantılıdır.

Çağdaş bir felsefeci kendini analitikçi olarak tanımladığında, kavramları açık ve belirgin ayrımlara dayandırarak kullandığı ve argümanlara dayalı akıl yürütmeleri içeren bir felsefe tarzı benimsediği anlaşılır. Henry Price, analitikçi filozofları ‘açıklığa kavuşturma filozofları’ olarak tanımlar.¹ Açık olma uğraşının bir sonucu olarak analitik

¹ Henry Price, “Clarity is Not Enough”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 19, 1945, s. 3.

filozoflar kullandıkları terimleri tanımlar. Terimlerin kullanım alanları için düzenlemeler yaparlar. Bu açıdan analitikçi bir felsefeci kanıt, açıklık, kesinlik, çıkarımlar içeren argümantatif bir tavrı benimser. Söz konusu felsefecinin metinlerinde düşüncelerin dile getirilmesine kimi zaman sembolik mantık eşlik eder ve düşünceler çağdaş bilimin verileri göz önünde tutularak ileri sürülür çünkü deneysel bilimlerin ortaya koyduğu veriler düşüncelerin doğruluklarının sınanması için önemli olanaklar sunar.

Denilebilir ki, “Bir felsefe tarzı olarak analitik felsefe, günümüzde felsefe yapmanın koşullarıdır bu açıdan ‘analitik’ vurgusunu yapmak gerekli değildir. Felsefe zaten analitiktir. Günümüz dünyasında felsefe ancak yukarıda anılan koşulları sağladığı ölçüde yapılabilir.” Bu itiraza karşı günümüz felsefesinde ortaya konulan bütün çalışmaların yukarıda sıralanan özellikleri taşımadığı anımsatılmalıdır. Daha belirgin söylenecek olursa kıta felsefesi² başlığı altında bir araya getirilen çalışmaların önerdiği felsefe yapma tarzının analitik felsefeden farklı olduğu görülecektir.

Söz konusu farkı değerlendirmeden önce kıta felsefesi hakkında kimi saptamalar yapıldığında ilk elden kıta felsefesinin çok boyutlu bir felsefe olduğu görülür. Kıta felsefesi üst başlığı altında toplanabilecek çalışmalar geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Varoluşçuluk, fenomenoloji, hermeneutik, post-modernizm, yapısalcılık, eleştirel kuram, yapı sökümcülük bu çeşitliliğin önemli başlıklarıdır. Açıktır ki bir felsefe tarzı olarak analitik felsefeyi kıta felsefesinden farklı kılan olası yanları anlamak kıta felsefesini oluşturan çeşitliliğin büyük resimle ilgilenmeyi gerektirir. Kıta felsefesinde genellikle tekçi (monist) eğilimlere karşı çıkılarak doğrunun tek olduğu görüşü reddedilir. Genel geçer, kuşatıcı doğruluk kavrayışı yerine parçalı, bölük pörçük ve görel bir doğruluk anlayışı savunulur. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak kimi kıta felsefecilerinde bilime karşı kuşkucu bir tutum geliştirilir. Bilimin dünyaya ilişkin geçerli bir kavrayış sağladığına karşı çıkılır.

Doğruluğa ilişkin kuşkunun bir başka uzantısı, argümanların geçerliliğine yönelik olur. Hangi argümanın daha geçerli olduğu görelidir, duruma göre değişir. Argümanın kullanım bağlamı, ikna edici olması geçerliliğini etkiler.

Anlaşılabilecek üzere bir tarz olarak analitik felsefe doğruluk ve doğruluğu oluşturan koşullar konusunda özen göstermeyi gerektirirken, kıta felsefesine yakın eğilimler bu tutumun dışında kalır. Bunun yanı sıra dil kullanma konusunda da önemli ayrılıklar görülür. Analitik felsefede dil yalın, anlaşılır ve çok anlamlılıktan uzak kullanılırken, kıta felsefesinde metaforlar, çok anlamlılık, edebi bir anlatım benimsenir. Dolayısıyla iki ayrı tarzda felsefe yapmaktan söz etmek mümkündür.³

² Bilindiği üzere ‘kıta’ deyişi Avrupa’yı özellikle de Fransa ve Almanya’ya imlemek için kullanılır. Ne var ki, ne Avrupa’daki tüm felsefeciler kıta felsefesiyle ilgilenilmiş ne de Fransa ve Almanya’da yalnızca kıta felsefesi yapılmıştır. Öyleyse kıta felsefesinde geçen ‘kıta’ vurgusu coğrafi bir deyiş olarak düşünülemez.

³ Ne var ki, bütün felsefeciler analitik felsefe ile kıta felsefesi arasında karşıtlıktan söz etmez. William

Felsefe yapma tarzı olarak analitik felsefeye ilişkin söylediklerimizden sonra⁴ gelenek olarak analitik felsefeye geçebiliriz.

Başlangıç

Aşağı yukarı hangi döneme karşılık geldiği konusunda yaygın kanılar olmasına karşın analitik felsefe geleneğinin tam olarak ne zaman başladığı, kimleri kapsadığı tartışma konusudur. Sözgelimi Hacker analitik felsefenin 1890'lı yıllarda Cambridge'te Moore ve Russell'in öncülüğünde 19. yüzyılın 3. çeyreğinde İngiliz felsefesine egemen olan neo-Hegelci mutlak idealizme karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Griffin'in aktardığı üzere,⁵ Russell, 1890 yılında Cambridge'e geldiğinde J. S. Mill etkisindedir. O sırada McTaggart Cambridge'in gözde filozofudur ve Russell'ı deneyciliğin ham ve modası geçmiş olduğu konusunda ikna etmek ister.⁶ Buna karşılık Russell ve Moore, idealizme karşı gerçekçiliği, Hegelci senteze karşı çözümlemeyi savunur.⁷ İşte Russell ve Moore'un bu karşı koyuşu analitik felsefenin ilk adımları olarak değerlendirilir.

Öte yandan Dummett açısından analitik felsefe Frege aracılığıyla 'dile dönüş' (linguistic turn) gerçekleştiğinde ortaya çıkar.⁸ Özellikle *Aritmetiğin Temelleri* eserinin 62. paragrafında Frege'nin sayının doğasını, sayı sözcükleri içeren tümcelerin anlamları üzerinden araştırması analitik felsefenin başlangıcını oluşturur. Frege bu bölümde şöyle demektedir: "Sözcüklerin ancak tümce bağlamında gönderimleri vardır [Bedeutung] vardır. Şu hâlde bizim sorunumuz sayı sözcüğünün geçtiği tümcenin anlamını [Sinn] açıklamaktır."⁹ Bağlam ilkesi olarak anılan bu yaklaşımıyla Frege, epistemolojik ve ontolojik sorunları dil üzerinden yapılan bir çözümlemeye taşır. Dummett analitik

Blattner kıta-analitik felsefe ayrımını felsefi değil, sosyolojik bir ayrım olarak götür (Bkz., <http://www9.georgetown.edu/faculty/blattnew/contanalytic.html>). Blatter tarihi bir kazanın ürünü olarak gördüğü ayrıma karşı çıkar. Benzer biçimde Dummett için 'analitik' felsefenin karşıtı 'kıta' felsefesi değil fenomenoloji geleneğidir (Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, London, Duckworth, 1993, s. 26).

⁴ Çalışmamızın asıl konusu gelenek olarak analitik felsefenin özellikleri olduğundan kıta felsefesi analitik felsefe ayrımını ayrıntılandırmıyoruz. Literatürde kapsamlı çalışmalar yapıldığı konuya ilişkin kaynaklardan birkaçı, C. G. Prado, *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*; Andreas Vrahimis, *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy*; James Chase, Jack Reynolds, *Analytic Versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*.

⁵ Nicholas Griffin, "Russell and Moore's Revolt Against British Idealism", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* ed., Michael Beaney, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 385.

⁶ Bkz. Gary Hatfield, "Perception and Sense-data", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* ed., Michael Beaney, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 949.

⁷ Peter M. S. Hacker, "Beyond the Linguistic Turn and Back Again", *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy*, ed. Michael Beaney, New York&London, Routledge, 2007, s. 125-126.

⁸ Dummett, *a.g.e.*, s. 51.

⁹ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkân, İstanbul, YKY, 2007, s. 155.

felsefeyi bu çerçevede post-Fregeci felsefe olarak değerlendirir: ‘Frege ve ardı sıra gelen tüm analitikçi filozoflar açısından, dil felsefesi, diğer tüm felsefenin temelidir.’¹⁰

Bu yaklaşıma karşı çıkan Ray Monk, Dummett’in ileri sürdüğü gibi analitik felsefenin başlangıcını dile katı bir bağlılıkla açıklamanın Bertrand Russell’ı asla bir analitik filozof olarak görmemeye yol açacağını ileri sürer.¹¹ Çünkü ona göre Russell asla dil felsefesini, diğer tüm felsefeleri kuran bir temel olarak görmez. Öte yandan Russell’ın önemli felsefi görüşlerinden biri olan betimlemeler kuramı, dilsel çözümlemenin felsefede ne denli önemli olduğunun bir ölçütü olarak görülebilir. Bununla birlikte Ray Monk, Russell’ın *On Denoting*’in giriş bölümünde dilin felsefi araştırmanın konusu olduğu düşüncesine karşı çıktığını öne sürer.¹²

Görüldüğü üzere bir gelenek olarak analitik felsefenin ne zaman başladığı tartışmalıdır. Bu bağlamda ilk analitik filozofun kim olduğu bir yaklaşım sorunu olsa da kimlerin bu geleneğe katılacağı konusunda az çok uzlaşma bulunur. Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), G. E. Moore (1873-1958) ve Ludwig Wittgenstein (1889-1951) geleneğin ilk isimleridir. Frege’nin ilk kitabı *Kavramyazısı* (Begriffsschrift) 1879’da, Moore’un ilk makalesi *Yargının Doğası* (*The Nature of Judgment*) 1899’da, Russell’in *Matematiğin İlkeleri* (*The Principles of Mathematics*) 1903’te, Wittgenstein’in *Tractatus*’u 1921 yılında yayımlanır.

Analitik felsefeyi bölümleyen Hacker geleneği 4 aşamada ele almayı önerir:¹³

1. Aşama: Russell’in betimlemeler kuramı, tipler kuramı, tanıma ve betimleme yoluyla bilme ve mantıksal atomculuk anlayışını içerir. Mantıksal atomculuk en gelişmiş düzeyine Wittgenstein’in *Tractatus*’unda ulaşır.

2. Aşama: 1920’lilerden, 1930’ların başına kadar süren Cambridge dönemidir. Moore, Russell ve Wittgenstein etkisiyle ortaya çıkan Wittgenstein’in *Tractatus*’tan sonra felsefi yönelimin değişmesiyle yine kendisi eliyle sonlandırılan dönemdir.

3. Aşama: *Tractatus* etkisiyle, Viyana Çevresi’nde mantıksal olguculuğun ortaya çıkışı olarak gösterilebilir. Çevre filozofları felsefeyi bilimsel bir eksenle ele alarak doğrulanabilirlik ilkesini öne sürer. Nazilerin eliyle dağıtılan çevrenin üyeleri ve çevreye yakın duranlar (Carnap, Feigl, Reichenbach, Hempel, Tarski ve Gödel) Amerika’ya göç ederek Amerika’da pragmatizmin mantıksal pragmatizme evrilmesine yol açar.

4. Aşama: II. Dünya Savaşı sonrası Oxford analitik felsefesinin doğuşu olarak gösterilebilir. Gilbert Ryle (1900-1976), John Langshaw Austin (1911-1960), Alfred Ayer (1910-1989) ve Peter Strawson (1919-2006) İngilizce konuşulan ülkelerde

¹⁰ Dummett, *a.g.e.*, s. 44.

¹¹ Bkz. Ray Monk, “Was Russell an Analytical Philosopher?”, *The Rise of Analytic Philosophy*, ed. Hans-Johann Glock, Oxford, Blackwell, 1997, s. 37.

¹² Bkz. Ray Monk, “What Is Analytical Philosophy?”, *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy*, ed. Ray Monk, Anthony Palmer, Bristol, Thoemmes Press, 1996, s. 5.

¹³ Bkz. Hacker, *a.g.e.*, s. 125-128.

oldukça etkili olur. Oxford geleneği Viyana Çevresi'nin tersine bir manifesto ya da bildiri ortaya koymaz. Bu filozofların üç tür uzlaşısı içinde oldukları görülür: İlk bir konuya yönelik olarak sözcüklerin anlamlarını ortaya koymaksızın felsefi kavrayış elde etmeye karşı çıkma, ikincisi felsefeyi bilimden farklı ele alma bir başka deyişle bilimin dilinin geliştirilmesini ya da açık kılınmasını felsefenin işi olarak görmeme, üçüncüsü metafiziğin bir yanılısına olduğuna savunma.

Anılan filozofların dışında Gertrude Margaret Elizabeth Anscombe (1919-2001), Willard Van Orman Quine (1908-2000), Donald Davidson (1917-2003), David Lewis (9141-2001), Michael Dummett (1925-2011), Hilary Putnam (1926-), Saul Kripke (1940-) analitik felsefe geleneğinin diğer önemli isimlerdir.

Hacker'ın bildirdiği üzere¹⁴ 'Analitik felsefe' deyişinin kullanılması 1930'lara geri gitmesine karşın yaygınlaşması Arthur Pop'un 1949'da *Element of Analytic Philosophy*, 1955'te *Analytische Erkenntnistheorie*'yi ve 1958'de *Semantics and Necessary Truth: An Inquiry into the Foundations of Analytic Philosophy* adlı çalışmaları yayınlamasıyla olur. Bu çalışmaların ardından Feigl ve Sellers'in analitik gelenekte yer alan filozoflardan seçkisi olan *Readings in Philosophical Analysis* 1949 yılında Amerika'da ve Flew'ün *Logic and Language* 1951'de İngiltere'de yayınlanır. Analitik felsefenin yayılması ve tanınmasına bu iki çalışmanın katkısı büyük olur.

Analitik gelenekte ilgilenilen konu çeşitliliğine bakıldığında başlarda dil üzerine yoğunlaşma görülse de zaman içinde kapsamı genişleyerek bilim felsefesi, metafizik, epistemoloji, zihin felsefesi, sembolik mantık, mantık felsefesi, 1960 ve 70'li yıllarda meta-etik, normatif etik, uygulamalı etik yakın dönemde estetik, hukuk felsefesi, din felsefesini içerdikleri görülür.

Frege'nin felsefeyle ilgilenmesinin amacı aritmetiği mantığa indirgemek çabasıyken, Russell hem bu amaca katılmış hem de felsefenin kapsamını insan deneyiminin yapısını konu etmiştir.

Peki bütün bu filozofları birbirlerine bağlayan nedir? Şimdi analitik geleneği tanımlayıcı özelliklerini konu edebiliriz.

Tanımlayıcı Özellikler

İlk elden bunca filozofu ortak paydada toplayanın yapılan çalışmaların birbirlerini etkilemesi ve birbirlerine eklemelenmesi olduğu söylenebilir. Buna karşın, bu durumun analitik felsefeye özgü değil felsefenin genel yapısı gereği böyle olduğu öne sürülebilir. Yine de etkileşimin yoğunluğu ve çapraşıklığı felsefe tarihinde hiç olmadığı kadar

¹⁴ M. S. Peter Hacker, "Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither?", *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, London, New York, Routledge, 2002, s. 3.

fazladır. Filozoflar arasındaki etkileşim zaman zaman doğrudan karşısında yer alma biçimde olduğu gibi, zaman zaman da onaylama ve evriltme biçiminde olur. Örneğin Russell, Frege'nin özel ad ile gönderim arasında kurduğu bağıntıya karşı çıkar ve Frege'nin anlam ile gönderim ayrımını hatalı bulur. Buna karşılık mantıksal atomculuk konusunda Russell ve Wittgenstein etkileşim içindedir ve bu etkileşim Wittgenstein'in kuramı geliştirmesini sağlar.

Çözümleme

Analitik felsefe geleneğinin önemli bir özelliği çözümlemeye/analize özel bir ilgi duyulmuş olmasıdır. Çözümleme bir bütünün oluşturuca öğelerine ayrıştırılması olarak düşünüldüğünde felsefe tarihi boyunca pek çok farklı filozofta bulunur. Sözgelimi bileşenlerine ayırmayı, bu bileşenlerle ilgili çözümlemeler yapmayı Platon'un bir kavramı sağ ve sol yanı olarak ikiye bölüp sağ koldan devam etmesinde görebiliriz. Daha sonra Aristoteles de bir kavramı ya da düşünceyi bütün yönleriyle değerlendirerek felsefi çözümlemeler yapar. Ancak bütün bunlar felsefede ortaya çıkan sorunların dilin yanlış kullanımından kaynaklandığı düşüncesiyle dilsel çözümlemeye yönelik çalışmalar değildir. Yeniçağda, Descartes'ın kesin bilgiye ulaşmak için kendisinden kuşku duyulmayacak açık ve seçik bilgiye ulaşma çabası da yine dilin yapısına yönelik bir araştırma olarak görülemez. Kant ise çok daha kapsamlı bir çözümlemeye girişerek nasıl bildiğimizi, bilginin sınırlarını çözümler. Hatta bu çözümleme yargıların sınıflandırılması ve olanaklarının ortaya koyulmasına dayanır. Bu filozofların tümünün analitik felsefe geleneğine katılmadıkları düşünülürse çözümleme düşüncesi analitik felsefeyi anlatmak için yeterli değildir.

Dahası analitik felsefede çözümlenen karmaşıklar konusunda da farklı yaklaşımlar bulunur. Sözgelimi Russell önerdiği mantıksal atomculuk yoluyla dünyayı kurucu öğelerine ayırmak ister. Moore, nesnel gerçekliği oluşturan zihinden bağımsız kavramlar ve önermelerle ilgilenir. Wittgenstein *Tractatus*'ta gerçekliğin yapısını yansıttığını düşündüğü dil ve düşünce formları aracılığıyla çözümleme yapar. Carnap ise bilimsel dilin mantıksal sözdizimini çözümler.

Beane analitik felsefenin gelişiminde en önemli olay olarak Russell'ın 1905'te yayımladığı betimlemeler kuramını görür.¹⁵ Ray Monk da analitik felsefeyi niteleyen en önemli yanın çözümleme olduğuna işaret eder.¹⁶ Russell, *Felsefi Gelişimim* adlı çalışmasında "Kant ve Hegel'in felsefelerini geride bıraktıktan sonra felsefi sorunlara

¹⁵ Bkz. Michael Beane, "The Analytic Turn in Early Twentieth-century Philosophy", *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy*, ed. Michael Beane, Newyork&London, Routledge, 2007, s. 2.

¹⁶ Bkz. Ray Monk, "What Is Analytical Philosophy?", s. 11. Monk bu bağlamda Frege, Russell, Husserl(!) ve Meinong'u aynı tarafa koyar. Wittgenstein ise öte taraftadır. Ötesi kıta ya da fenomenoloji değil Wittgensteincilik'tir.

çözümleme yoluyla yanıtlar aradım”¹⁷ demektedir. Burada ortaya çıkan soru, analitik gelenekte yapılan çözümlemenin geleneksel felsefe sorunlarına nasıl yeni çözümler getirdiğidir. Beaney’e göre analitik gelenekte oldukça farklı bir çözümleme kavrayışı ileri sürülmüştür. Söz konusu çözümlemeyi dönüştürücü (transformative) ya da açıklayıcı (explicatory) olarak adlandırır. Sözelimi A, B’dir yapısındaki bir tümce A ve B öğelerine ayrıştırılmak yerine- Russell’ın kendi örneğiyle açıklayacak olursak ‘Şimdiki Fransa Kralı keldir’ tümcesi ‘şimdiki Fransa Kralı’ ve ‘kel’ olarak ayrıştırılmak yerine- “Fransa’nın bir ve yalnızca bir kralı bulunur ve her ne Fransa kralı ise keldir” olarak düzenlenir. Bu dönüştürücü çözümlemenin gerisinde ise Frege’nin niceleme mantığına bulunur. Öyleyse felsefede çözümleme düşüncesi eskilere geri gitse bile, niceleme mantığıyla birleştirilmiş bir çözümleme 20. yüzyılda gerçekleşir. Niceleme mantığı dili yeniden ve Aristoteles mantığına göre çok daha kapsamlı inceleme olanağı doğurur. Böylelikle gündelik dil daha kuşatıcı dönüştürülecek duruma gelir.

Frege ve Russell’ın mantıkçılık anlayışları kaçınılmaz olarak anlam, bilgi kuramsal ve metafizik sorunları ortaya çıkardı. Doğal dil ile biçimsel dil bağıntısı, ‘içerik’ (content), ‘anlam’ (sense), ‘gönderim’ (denotation ya da reference) kavrayışlarını gündeme getirdi. Dünya hakkında a priori olarak nelerin söylenebileceği, düşünce ve dil bağıntısı, dünyanın dilde nasıl temsil edildiği Frege ve Russell’ın konu ettikleri olarak görülür. Frege ve Russell ayrıştırma (decomposition) hakkında ayrı düşünür. Russell önermelerin içeriğin basit bileşenlere ayrıştırılabileceğini düşünürken, Frege bu görüşte değildir.

Robert Hanna, *Kant, Wittgenstein and the Fate of Analysis* adlı çalışmasında çözümleme kavrayışlarını konu eder. Hanna, Kant’ın çözümleyici tutumunu ‘kavramsal-ayrıştırıcı’ (conceptual-decompositional) olarak adlandırır.¹⁸ Ona göre erken dönem analitik felsefe geleneği Kantçı ve Hegelci idealizme karşı çıkarken ‘kavramsal-ayrıştırıcı’ çözümleme yerine ‘mantıksal-ayrıştırıcı’ bir yaklaşımı benimser. Bu yaklaşımın en belirgin biçimi ise Wittgenstein’in *Tractatus*’unda ortaya çıkar. *Tractatus*’ta çözümleme, dilin ve düşüncenin derin yapısını açığa çıkarmak üzere yapılır.

Öte yandan Gilbert Ryle, yeni felsefenin çözümlemeyle meşgul olmadığını belirtir.¹⁹

Dolayısıyla analitik felsefede çözümleme genel bir tutum olarak görünse de bu durumun dışında kalan filozoflar da bulunur. Üstelik çözümleyici tutum takınan filozofların çözümledikleri de farklı olabilmektedir. Bu bakımdan çözümleme analitik felsefe için tanımlayıcı bir özellik olarak görülemez.

¹⁷ Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1959, s. 11

¹⁸ Bkz. Robert Hanna, “Kant, Wittgenstein and the Fate of Analysis”, *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy*, ed. Michael Beaney, New York&London, Routledge, 2007, s. 143-144.

¹⁹ Bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson’s University Library, London, New York, 1949, s. 203.

Dil

Dile yönelik felsefesi ilginin, özellikle Frege'den başlayarak felsefe yapmanın itici gücü olduğu görülür. Gerçekten de geleneksel felsefenin ontolojik ve epistemolojik kökenli sorunları dile dönüşle (linguistic turn), sözcüklerin anlamları ve anlamın kendisi hakkında çözümlemeler yapılarak çözümlenmiştir. Bu durum zaman zaman felsefenin kapsamının daralması, felsefenin dile sıkışması olarak da değerlendirilir. Oysa dile dönüş, felsefenin kendisinden ayrılarak bağımsızlaşan disiplinler (sosyoloji, antropoloji, vb.) karşısında güç kaybettiği bir dönemde ayağa kalması olarak görülebilir. Dil üzerinden yapılan felsefe, kapsam bakımından daralmamış tersine bütün disiplinler hakkında yeniden söz söyleme olanağına kavuşmuştur. Böylece düşünceye konu edilen ne varsa, dil çözümlemesi yoluyla ele alınabilir. Eş deyişle çeşitli disiplinlerin kendilerine özgü yollarda düşünce üretmeleri, ayrı birer disiplin olarak olanakları üzerinden değil, sözgelimi psikolojinin deneysel mi ya da klinik tarzda nasıl düşünce ürettiği değil, üretilen düşüncelerin dile getirilişi yönünden felsefi çözümleme aracılığıyla değerlendirilir. Bu bakımdan analitik felsefenin tanımlayıcı özelliğinin dil olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki, dilin analitik felsefe açısından tanımlayıcı bir özellik olup olmadığı da tartışmalıdır.

Dummet, analitik felsefeyi diğer geleneklerden ayıran yanın, felsefi bir yaklaşımın dile yönelik felsefi bir tutumla elde edilebileceğine yönelik kavrayış olduğu görüşündedir.²⁰ Yukarıda dikkat çektiğimiz üzere Dummett dile yaptığı vurgudan dolayı analitik geleneğin ilk filozofunun Frege olduğunu ileri sürer. Bu çerçevede Dummett açısından analitik felsefe geleneğinde üç ortak tutum bulunur:²¹ Birincisi felsefenin amacının düşüncenin yapısının çözümlenmesi olduğu anlayışı, ikincisi düşünceyle ilgili çalışmalar kesin biçimde düşünmeyle ilgili çalışmalardan ayırt edilmesi, üçüncüsü düşüncenin çözümlenmesinin tek uygun yönteminin dilin çözümlenmesi olduğu fikridir. Dolayısıyla Dummett açısından dilsel çözümleme tüm analitik felsefe geleneğinde bulunur.

Benzer bir tutum Sluga'da da bulunur. Sluga dile yönelik felsefi ilginin boyutlarına dikkat çekerek, filozofların sözdiziminin yineleyici betimlemelerinden, biçimsel ve doğal dillerin semantiğine, doğruluk ve gerekçelendirme, işlem ve söz edimi, nedensel ve gönderimsel terimler bağlamına kadar yayılan bir kapsamda dilin derin yapısını incelediğini belirtir.²² Ona göre dille ilgilenen filozofların aralarında Heidegger gibi isimler bulunsan bile büyük bir bölümü analitik felsefe geleneğindedir. Tam bu noktada Sluga analitik felsefe arasında son derece keskin bir ilgi kurarak şöyle der: “o okulun [analitik felsefe geleneği] tanımlayıcı ilkesi, dil felsefesinin diğer tüm felsefelerin temeli

²⁰ Bkz. Dummet, *Origins of Analytical Philosophy*, s. 4.

²¹ Bkz. M. A. E. Dummett, “Can Analytic Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?”, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978, s. 458.

²² Hans Sluga, *Gottlob Frege*, New York, Routledge, 1980, s. 1-2.

olmasıdır.”²³ Öyleyse Dummett ve Sluga dili analitik felsefenin tanımlayıcı özelliği olarak görmektedir. Onlara karşı çıkan Gordon Baker ve Peter Hacker şunları belirtir: “Dummett ile Sluga’yı, Frege’nin analitik felsefenin kurucusu olması konusunda el birliği içinde bulmak ilgi çekicidir. Onlara göre analitik felsefenin tanımlayıcı ilkesi, dil felsefesinin felsefenin geri kalan kısmının temeli olduğudur. Eğer ‘analitik felsefe’ Wittgenstein’in ikinci dönemini, diğer önde gelen kimselerle birlikte Ryle ve Ausitin’i içeriyorsa, eğer tarihin analitik felsefesi Berlin ve Dray’i içeriyorsa, eğer politikanın analitik felsefesi Nozick ve Rawls’ü içeriyorsa bu durumda ‘okul’un tanımlayıcı niteliği dil olamaz.”²⁴

Anlaşılaçağı üzere Baker ve Hacker, analitik felsefe geleneği içinde anılan her filozofun dille ilgileri üzerinden eş düzeyde olmadığını belirtir. Bununla birlikte dille ilgilenen her filozofun konu ettiği dil de aynı değildir. Sözgelimi Frege ideal bir dili araştırırken, Ryle doğal dili konu eder. Bu bakımlardan dile dönüş analitik felsefenin ilk filozoflarında yer alsa bile sonraki dönemlerde ortak değildir. Analitik felsefede zihin, uygulamalı etik, estetik gibi ilgi alanları ortaya çıktıkça dil başlı başına bir araştırma alanı olmaktan uzaklaşır. Kuşkusuz yukarıda yaptığımız ayırım uyarınca bir tarz olarak analitik felsefenin her aşamasında dil kullanımına özen gösterilmiştir. Ancak felsefi bir sorun olarak dil analitik geleneğin her aşamasında gündemde değildir. Bu bakımdan dili analitik felsefe geleneğinin tanımlayıcı bir özelliği olarak ortaya koymak olası görünmemektedir.

Metafizik Karşıtlığı

Analitik felsefe geleneğinin tanımlayıcı özelliğinin metafizik karşıtlığı olduğu ileri sürülebilir. Ancak metafizik karşıtlığı da, analitik felsefe geleneğinin yeterince genellik taşıyan bir özelliği değildir. Bu argümanı birkaç sav üzerinden değerlendirebiliriz.

İlkin, felsefede metafizik karşıtlığı varsa bunun yalnızca analitik felsefe geleneğinde ortaya çıkmadığı belirtilmelidir. Modern felsefeye geri giden bir izlekte metafizik karşıtlığını bulmak olanaklıdır. Hume metafizik kitapları ateşe atmıştı, Kant, dogmatik metafiziği kıyasıya yermişti ve Comte metafiziği geride bırakılan bir dönem olarak tanımlamıştı. Yakın dönemde Husserl, geleneksel metafizikleri de içeren doğal tavırları ayraç içine alır. Dolayısıyla analitik felsefenin ayırt edici bir özelliği metafizik karşıtlığı olamaz.

İkincisi kurgusal metafiziğe karşı olmak metafizikten uzaklaşmak olarak değerlendirilemez. Gerçekten de Frege, Moore, Russell’da kurgusal metafizik karşıtlığı görülse bile onların kendilerine özgü tarzda metafizik yaptıkları unutulmamalıdır. Sözgelimi

²³ Hans Sluga, *a.y.*

²⁴ G. Baker, P. M. S. Hacker, *Frege: Logical Excavations*, New York, Oxford University Press, 1984, s. 7n.

Frege’de uzay ve zamandan bağımsız düşünceler, Russell’da dünyanın mantıksal yapısı ve gerçekliğin nihai doğasının örtüştüğüne ilişkin savlar bulunur. Wittgenstein ise *Tractatus*’ta kurgusal metafiziğin yargılarını anlamsız (unsinn) olarak niteledikten sonra kendi çalışmasının bir merdiven olduğunu belirtir. Dolayısıyla bir kapıdan felsefe dışına çıkarılan metafizik yeninden felsefeye katılır.

Üçüncüsü analitik felsefenin her döneminde metafizik karşıtlığı olduğu ileri sürülemez. Hatta gelenekte metafizik karşıtlığının Viyana Çevresi dışında olduğunu söylemek de olanaklı görünmemektedir. Viyana Çevresi filozofları, Wittgenstein’in mistik ve metafizik olanı işaret ederek “yazmadığım bölüm en önemli bölümü” diyerek andığı *Tractatus*’u, başkalaşmış bir okumayla metafiziğe başkaldırının bayrağı yaparlar. Fakat onların dışında açıktan metafiziğe cephe alan bir analitik gelenek filozofu da bulunmaz. Hatta Russell 1960 yılında kendisine felsefe nedir diye sorulduğunda şöyle yanıtlar: “felsefe, kesin (exact) bilginin henüz olanaklı olmadığı sorunlar hakkında spekülasyonlardan oluşur.”²⁵ Dolayısıyla kurgusal metafiziğe karşı çıkmak, analitik gelenekte yer alan filozofların metafizikten yoksun oldukları anlamına gelmez. Öyleyse metafizik karşı olmak analitik felsefe için tanımlayıcı bir özellik değildir.

Anti-psikolojizm

Anti-psikolojizmin eş deyişle mantığın psikolojiyle bağının kurulmasına ve mantık yasalarının insan düşüncesinin düzenliliklerinin betimlenmesi olarak yorumlanmasına karşı çıkmanın analitik felsefenin tanımlayıcı bir özelliği olduğu savunulabilir. Kenny, Frege’nin mantığı psikolojiden arındırdığını ve daha önce felsefede epistemolojinin ön sırada tuttuğu yeri mantığın aldığını belirtir.²⁶ Bundan ötürü Frege’nin modern analitik felsefenin kurucu babası olduğunu ileri sürer. Frege, mantık yasalarını, uzam ve zaman dışı doğruluklar; düşünceler olarak görür. Russell, mantık ilkelerini a priori, deneysel olgulardan bağımsız bilinen, mantıksal nesnelerle tanışıklığı gerektiren en genel doğruluklar olarak ele alır. Analitik geleneğinin iki öncü isminin psikolojizme karşıtlığı içinde olmaları geleneğin bu özelliklerle tanınmasına yol açmaz. Bunun yanı sıra Frege psikolojizme karşı çıkan ilk filozof değildir. Ondan daha önce Bolzano (1781-1848) benzer bir tutum takınarak psikolojizme karşı çıkmıştır. Öte yandan Wittgenstein psikolojizme kapı aralayarak, mantık yasalarının, düşünme alışkanlıklarının ifadesi olduğu düşüncesinin görüldüğü kadar absürt olmadığını söyler.²⁷ O hâlde ne analitik gelenek psikolojizme karşı çıkma açısından tektir ne de gelenekteki her filozof psikolojizme karşı çıkmıştır.

²⁵ Bertrand Russell, *Bertrand Russell Speaks His Mind*, ed. Woodrow Wyatt, The World Publishing Company, Cleveland, 1960, s. 11.

²⁶ Bkz. Anthony Kenny, *Frege*, London, Penguin, 1995, s. 210.

²⁷ Wittgenstein, *Nachlass*, MS, 120, Vol. XIV, 12.

Tarihsizlik

Analitik gelenekte yer alan filozofların felsefe tarihine ilgi göstermedikleri ileri sürülür. Dahası son derece köktenci bir yaklaşımla geleneksel felsefenin tümünün bir hata olduğunu düşündükleri belirtilir. Bu açıdan analitik filozofların felsefeyle ilgileri tarihsel olmaktan çok sistematiktir denir. Hatta felsefe tarihine ilgi göstermeme tutumunun analitik felsefenin kazandığı başarının gerisindeki nedenlerden biri olduğu eklenir. Bu bağlamda Sluga, analitik felsefenin başarısının önemli bir nedeninin tarih dışı (ahistorical) karakteri olduğu düşüncesine katılır.²⁸ Ona göre tarih dışı tutumuyla analitik bir filozof geçmişin düşünsel yüklerinden kendini kurtararak felsefeye yeni bir başlangıç yapabilme olanağına kavuşur. Tarihsizliğin analitik felsefenin tanımlayıcı bir özelliği olduğu düşüncesini destekleyen Nagel de küçümsedikleri felsefe tarihi bilgisinin analitikçi filozofların pek çoğunu ciddi yanlışlardan kurtarabileceğini belirtir.²⁹

Bütün bu söylenenlere karşılık tarihsiz olmanın analitik gelenekte yer alan her filozofun takındığı bir tutum olmadığına dikkat çekelim. Russell'ın doktora tezi Leibniz hakkındadır ve bunun yanı sıra o, felsefe tarihi yazmıştır. Ayrıca analitik gelenekte yargılar üzerinden yürütülen tartışmalar göz önünde tutulduğunda, bu tartışmaların belirgin biçimde Kant felsefesi üzerinden yürüdüğü görülür. Yalnızca, Kant'ın analitik/sentetik ayrımının değerlendirilmesi hakkında yapılan tartışmalar, sözgelimi Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'nde Kant adını anarak tartışması, Quine'in *Deneyciliğin İki Doğması* değerlendirildiğinde tarihsiz olma niteliğinin yerinde bir saptama olmadığı göstermeye yetecektir.

Yaşam Dışı Olma

Analitik felsefeye yönelik eleştirilerden biri yaşamı konu etmediğine yöneliktir. Buradan yola çıkanlar analitik felsefenin yaşam konularını göz ardı eden bir felsefe geleneği olduğunu öne sürerler. Onlara göre analitik felsefe eliyle insan, kuru, hesap yapan, indirgeyen bir otomata dönüşür. Analitik felsefenin içindeki bazı konuların söz gelimi matematik felsefesi, mantık felsefesi vb. bu eleştiriden pay aldığı doğrudur. Biçimsel bağıntılar ve mantık hakkında yapılan kapsamlı tartışmaların önemli yer tutuyor olması analitikçi filozofların bakışlarını yaşamdan kaçırdıkları savını haklı çıkarmaz. Sözgelimi *Principia* gibi ağır bir mantık eserinin kaleme alan Russell aynı zamanda *Aylaklığa Övgü* adlı eserinde olduğu gibi doğrudan insan yaşamına dokunan konulara değinmiştir. Bunun dışında Thomas Nagel, John Searle, Bernard Williams

²⁸ Bkz. Hans Sluga, "What Has History to Do with Me?: Wittgenstein and Analytic Philosophy" *Inquiry*, 41, s. 113.

²⁹ Bkz. Ernest Nagel, "Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe I", *Journal of Philosophy*, 33, 1936, s. 7.

gibi filozoflar insan zihni, dili, yapay zekâ gibi doğrudan günümüz insanının yaşama dünyasında karşılık bulan çalışmalar yapar. Çağdaş analitik felsefeciler ise uygulamalı etik, ötenazi, ekoloji gibi alanlarda çalışmalar yürütür. Şu durumda analitik felsefe geleneğini yaşam dışı olma üzerinden tanımlanması doğru olmayacaktır.

Sonuç

Bütün ortaya koyduklarımız ışığında analitik felsefe geleneğini belirli bir özellik yerine çeşitli özellikleri bir arada tutan bir çatı anlayış olarak görebiliriz. Yukarıda sıraladığımız çözümleme, dili öne çıkarma, anti-psikolojizm, metafizik karşıtlığı, tarihsizlik, yaşam dışı olma özellikleri analitik felsefede bulunan her metinde karşılaşılan özellikler olmaktansa, çeşitli metinlerin ortak özellikleridir. Dolayısıyla analitik felsefe geleneğinin birkaç özellik bakımından ortaklık taşıyan felsefi tutumların oluşturduğu bir toplam olarak, başka bir deyişle filozofların farklı farklı özellikler açısından ama her bir filozofun bir diğeriyle ortak yanının değiştiği bir bütün olarak görmek yerinde olacaktır.

KAYNAKLAR

- Baker, G., Hacker, P. M. S.; *Frege: Logical Excavations*, Oxford University Press New York, 1984.
- Beane, Michael; "The Analytic Turn in Early Twentieth-century Philosophy", *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy*, ed. Michael Beane, New York&London, Routledge, 2007, s. 1-30.
- Blattner, William; *Some Thoughts About "Continental" and "Analytic" Philosophy*, <http://www9.georgetown.edu/faculty/blattnew/contanalytic.html>, çevrimiçi (01.09.2015).
- Dummett, Michael; "Can Analytic Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?", *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978, s. 437-458.
- ; *Origins of Analytical Philosophy*, London, Duckworth, 1993.
- Gary Hatfield; "Perception and Sense-data", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* ed., Michael Beane, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 948-975.
- Griffin Nicholas; "Russell and Moore's Revolt Against British Idealism", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* ed., Michael Beane, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 383-407.
- Frege, Gottlob; *Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkân, İstanbul, YKY, 2007.
- Hacker, Peter M. S.; "Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither?", *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, London, New York, Routledge, 2002, s. 3-36.
- ; "Beyond the Linguistic Turn and Back Again", *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy*, ed. Michael Beane, New York&London, Routledge, 2007, s. 125-141.
- Hann, Robert; "Kant, Wittgenstein and the Fate of Analysis", *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy*, ed. Michael Beane, New York&London, Routledge, 2007, s. 142-163.
- Hatfield, Gary; "Perception and Sense-data", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* ed., Michael Beane, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 948-975.

- Kenny, Anthony; *Frege*, London, Penguin, 1995.
- Monk, Ray; “Was Russell an Analytical Philosopher?”, *The Rise of Analytic Philosophy*, ed. Hans-Johann Glock, Oxford, Blackwell, 1997, s. 35-50.
- ; “What Is Analytical Philosophy?”, *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy*, ed. Ray Monk, Anthony Palmer, Bristol, Thoemmes Press, 1996, s. 1-22.
- Nagel, Ernest; “Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe”, *Journal of Philosophy*, 33, 1936, s. 5-24.
- Griffin, Nicholas; “Russell and Moore’s Revolt Against British Idealism”, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* ed., Michael Beaney, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 383-407.
- Price, Henry; “Clarity is Not Enough”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 19, 1945, 1-31.
- Russell, Bertrand; *Bertrand Russell Speaks His Mind*, ed. Woodrow Wyatt, The World Publishing Company, Cleveland, 1960.
- ; *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, George Allen&Unwin, 1919.
- ; *My Philosophical Development*, London, George Allen&Unwin Ltd. 1959.
- ; *On Denoting*, *Mind*. Sayı 56, 1905, s. 470-493.
- ; *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, London, 2009.
- Ryle, Gilbert; *The Concept of Mind*, Hutchinson’s University Library, London, New York, 1949.
- Sluga, Hans; *Gottlob Frege*, Routledge, New York, 1980.
- ; “What Has History to Do with Me?: Wittgenstein and Analytic Philosophy”, *Inquiry*, s. 41, 99-121.
- Wittgenstein; *Nachlass*, MS, 120, Vol. XIV, 12.

FÂRÂBÎ'DE DİL VE DÜŞÜNCENİN GELİŞİM AŞAMALARI

Şenol Korkut*

STAGES OF DEVELOPMENT OF LANGUAGE AND THOUGHT IN AL-FARABÎ

ÖZ

Fârâbî öncelikle dili müstakil bir ilim olarak tasnif etmekte, bu ilmi mantık sanatının temeli olarak nitelendirmektedir. İkinci Muallim dilin kökeni, doğuşu ve gelişim aşamalarını ise şifahi ve yazılı dönem olarak başlıca iki evrede irdellemektedir. Ona göre insan fitratından getirdiği bir yönelimin sonucu olarak öncelikle işaret, seslenme, harf ve kelimeleri icat etmekte daha sonra nesne, pratik aletler, meslek bilgisi ve insanî fiillere dair ortak anlamları oluşturmaktadır. Hitabet ve şiir sanatının bir milletin kültür hayatında olgunlaşmasından sonra ise dile dair yazılı dönem başlamakta ve yazıya dair sanatlar keşfedilmektedir. Yazının belirli bir olgunluğa erişmesinden sonra felsefî düşünce ve bilimlere dair düşünce aşamaları temayüz etmektedir. Fârâbî düşüncenin gelişim aşamalarını ise, kendi dönemine değin felsefe tarihinin akışıyla uyumlu olabilecek şekilde ilgili millet veya toplumun nezdinde sofistlik, cedelî, matematiksel ve burhânî yöntemin sırasıyla keşfedilmesi olarak sıralamaktadır. Dil ve düşüncenin gelişim aşamalarına dair Fârâbî'nin teorisi aynı zamanda bir toplum veya milletin özündeki kültür ve bilimlerin gelişim aşamalarına dair bir kuramı da içkindir. Bu makale söz konusu hususları filozofun ilgili eserleri bağlamında yeni bir okumaya tabi tutacaktır.

Anahtar kelimeler: Fârâbî, dil, düşünce, din, felsefe.

ABSTRACT

Al-Farabi firstly classifies linguistics as an autonomous science and describes it basic of the art of logic. The Second Teacher analyzes root, birth, and stages of

* Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (senolkorkut@yahoo.com).

evolutions of language principally two stages as verbal and writing. According to him, human firstly discovers sign, exclamation, letters and words. After that, human constitutes common senses about objects, practical instruments, knowledges of professions, and human affairs. After the perfection of arts of rhetoric and poem in the cultural life of a nation or a society, writing stage of language begins and arts of writing are discovered. After the certain perfection of writing, stages of thought about philosophical thought and sciences to become distinguished. Al-Farabi progressively arranged to discover stages of development of thought as a sophistical, dialectical, mathematical, and of demonstrative proof in a special conditions of a nation or community in accordance with course of history of philosophy up to his age. Also, Al-Farabi's theory about stages of language and thought consists of progress of sciences and cultural perfection in context with a nation or a society. This article will examine the mentioned issues in consistent with Al-Farabi's relating works.

Keywords: Al-Farabi, language, thought, religion, philosophy

...

I. İlimler Tasnifinde Dil İlmi

Fârâbî, felsefenin diğer sahalarında olduğu gibi, bir milletin kültür tarihinde dil ve düşüncenin gelişim aşamaları veya hangi kademelerden geçerek zirve noktasına ulaşması gerektiğine dair özgün fikirlerle sahip bir filozoftur.

Fârâbî, dil için veya onunla bağlantılı olarak lisan, lügat, kavî, kelam ve nutuk kelimelerini kullanır. Fârâbî külliyyatında *lisan* konuşulan dil anlamında, *lügat* ilmî bir alan olarak dil bilimi anlamında, *kavî* kategorileri de içerecek şekilde lafızlar (kelimeler), delalet ve seslerden müteşekkîl dildeki en yetkin anlam birimi anlamında, kelam din dilindeki söz veya vahiy anlamında, *lafız* ağızdan çıkan söz anlamında, Grekçedeki logos kavramını karşılamak üzere kullanılan *nutuk* terimi ise varlıkların ayırt edici özelliği anlamında kullanılmıştır.¹ Bu bağlamda konuşabilmek ve düşünebilmek gibi iki ana açılımı olan insan türünün ayırımı olan nâtik nefis insana gerçek mutluluğa ulaşabilsin diye bahsedilmiştir.

Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde dil ilmine dair yaptığı tanım ve dil ilminin bölümlerini incelerken takip ettiği sistematik akış ise, dağarcığını diğer eserlerinde irdelediği sistematik bir bakışı içkindir. Onun dil/lisan ilmi için yaptığı “herhangi bir millet arasında bir manaya delalet eden kelimeleri ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmek” şeklindeki henüz birinci tanım, her ne kadar bu konuya dair

¹ Adı geçen kavramların Fârâbî külliyyatındaki ayrıntılı anlam referansları için bkz. Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2003, s. 36-53.

açıklamalar Arapçadan örnek vererek ilerlemiş olsa bile, belirli bir toplum veya milletin bir üyesi olabilmek için o toplum ve milletin dilini bilmeyi ve özümsemeyi bir şart olarak belirlemiş durumdadır. Fârâbî öncelikle dil ilminin bölümlerini yedi aşamada tetkik etmektedir. Bunlar şu şekildedir: a. Tek/müfred kelimelerin ilmi, b. Bileşik kelimelerin ilmi, c. Kelimelerin tek oldukları zamanki kuralları, d. Kelimelerin bileşik oldukları zamanki kuralları, e. Doğru yazma kuralları, f. Doğru okuma kuralları, h. Doğru şiir okuma kuralları. Bu tasnifte dilin gelişim aşamaları, tek/müfred kelimelerin ilmi ile başlamış doğru şiir okuma kuralları ile kıvamına erdirilmiştir. Konumuz açısından son maddeyi tetkik edecek olursak Fârâbî dil ilminin yedinci bölümü olarak arz ettiği şiir sanatını üç başlıkta incelemektedir. Birinci bölüm o milletin şiirlerinde kullanılan basit ve karmaşık vezinlerin sayılmasını, ikinci bölüm ayrı ayrı vezinlerdeki beyitlerin sonlarından hangisinin o dilde tek şekilde kaldığını ve hangisinin değiştiğini, üçüncü bölüm ise o dilde şiirlerde kullanılması yerinde olan kelimeler ile şiir olmayan sözde kullanılması yerinde olmayan kelimeleri araştırmaktadır.² Fârâbî'nin dil teorisi açısından değinilmesi gereken bir diğer husus ise, onun dil ile mantık arasındaki ilişkiyi açıklama tarzıdır. *İlimlerin Sayımı*'ndaki tasnif dil ilmini mantığa, dolayısıyla diğer ilimlere bir giriş olarak kabul etmektedir.

Fârâbî *Mutluluk Yolunda Öğütler* adlı eserinde ise dil ilminin mantık ilmi ile olan münasebetine değinmektedir. Buna göre “dille ifade etmeye” nutk ve “mantık” denilmiş olsa bile, bir ifadenin doğruluğuyla ilgili bilgi ve doğru ifade etme gücü, veren mantık değil gramer sanatıdır.³ Gramer sanatı, konuştuğumuz şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi ve ana dilini konuşan bir kimseye alışkanlığıyla doğru konuşma gücünü verir. Mantık sanatı ise, akıl ile kavranılan şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi ve kavranılan şeyde doğruluğu elde etme gücü verir. Tıpkı gramer sanatının, ana dilini konuşan bir kimsenin alışkanlığıyla doğru telaffuz edecek şekilde dili düzelttiği gibi, mantık sanatı da her şeyin doğrusunu akıl ile kavrayacak şekilde zihni düzeltir. Gramer sanatı lafızlar/kelimeler arasındaki ilişkiye mantık sanatı ise düşünülür şeyler arasındaki ilişkiye benzer. Aralarındaki benzerlik bu şekildedir. Onlardan birinin diğerinin yerine geçmesi veya birinin diğerine dâhil olması doğru değildir. Her sanata ve ilme dair bir ilk mâkûller/ilk düşünürler vardır. Gramer veya nahive dair ilk mâkûllerin insan zihninde uyanması için de gramerin mantığın yardımına ihtiyacı vardır. Buna göre gramer sanatı bir anlama delalet eden lafız çeşitlerini kapsayan bir sanattır. Bu nedenle bu sanatın kendisiyle ilgili ilk şeyleri bilmede ve onlara dikkat çekmede bir üstünlüğe sahip olması gerekir. Bu bakımdan mantık araştırması yapacak birisinin gramer sanatıyla ilgili *ilk şeyler*'e dikkat çekmede yeterli olacak kadarını kazanması şarttır. Böylelikle gramer sanatının kuralları vasıtasıyla mevcut lafız çeşitleri çoğaltılabilecektir. Bir bakıma gramer sana-

² Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Halel, 1996, s. 17-27; *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB, 1997, s. 57-66.

³ Fârâbî, *Tenbih alâ Sebîli's-Sa'âde*, Haydarâbad; 1346, s. 96-97, *Tenbih alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: İFAV, 2005, s. 186, 187.

tına dair *ilk şeyler* kelimelerin çoğaltılmasını sağlamaktadır. Gramere dair *ilk şeyler*'i de mantık sanatıyla bulabiliriz. Ayrıca, bu olgu tek kelimelerin ilminden bileşik kelimelerin ilmine geçişte gramer sanatına sahip olmayı bir bakıma zorunlu kılmaktadır. Böylelikle gramer mantık sanatına geçişte zorunlu bir giriş olmaktadır. Yani gramer mantık ilminin tahsilini kolaylaştırmaktadır. Gramer-mantık ilişkisine dair bu yetkinlik ihmal edildiğinde bir anlama delalet eden lafız çeşitlerini çoğaltmak mümkün değildir.⁴ Buna göre mantık düşüncenin grameri, gramer de düşüncenin mantığıdır.

Mantık-gramer/nahiv ilişkisi babında zikredilmesi gereken bir diğer husus ise, Fârâbî'nin bu alanları birbirine engel veya rakip şeklinde yorumlayan öncülerinden ayrılarak uzlaşmacı bir tutum sergilemiş olmasıdır.⁵ Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muânese ve'l-Mukâbesât* adlı eserinde aktardığı şekli ile 932 yılında Bağdat'ta yapılan münazarada Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus Yunan mantığını, Ebu Saîd es-Sîrâfî ise Arap nahvini, birbirine üstünlükleri açısından tartışmışlar ve savundukları alanı karşı tarafın gereksizliği üzerinden yüceltmişlerdir. Bu tartışmada nahivciler geometri ve aded ilmindeki cedelî söylemin mantık için yeterli olduklarını, mantığın zarurî olmayan bir fazilet olduğunu, mantığın, kendi kendine yeterli olan nahve bağlı olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁶ Fârâbî ise bu tartışmaya bir nevi gönderme yaparak şiir ezberlemenin kişiyi dilin hatalarından koruyamayacağı gerekçesi ile nahivcilere, nahiv olmadan dilin doğru kullanılamayacağı gerekçesi ile de mantık savunucusuna karşı çıkmıştır.⁷ Keza filozof, mantık sanatının akla ve mâkûllere olan nispetini nahiv sanatının dile ve sözlere olan nispeti ile karşılaştırmış, bir bakıma aralarındaki ortak öğeyi tespit ederek uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir. Ayrıca Fârâbî Sîrâfî'nin Yunan mantığının sadece Yunanca konuşan dünyayı bağlayabileceği şeklindeki yorumundan farklı olarak mantığın nahiv ilmine göre daha evrensel olduğunu vurgulayarak zımnen bu görüşe karşı çıkmıştır. Şu hâlde Fârâbî bir yandan nahiv veya gramerin mantık için zorunlu olduğunu söylerken Ebu Bîşr Mettâ'dan diğer yandan onun ancak bir dil için geçerli olamayacağını söylemekle de Sîrâfî'den hem ayrılmış hem de ikisi arasında uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir.⁸ Böylelikle mantık denen sanatla gramer arasında bazı benzerliklerle birleşip bazı farklılıklarla ayrılmaktadırlar. Gramer bir millete ve ait olduğu dili konuşan kimselere has olan sözlerin kanunlarını verir; hâlbuki mantık sanatı bütün dillere müşterek olan sözlerin kanunlarını verir.⁹ Bu bağlamda Abed, Fârâbî ve takipçisi mantıkçıların mantığın tümellerinin bir millete has olamayacağına dair gramercilere yönelik eleştirel görüşlerinin güncel bir şekilde Noam Chomskyce

⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 98, 99; çev., s. 189.

⁵ Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, s. 30.

⁶ Şems İnati, "Mantık", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Cilt: 3, İstanbul: Açılım, 2007, s. 31-47.

⁷ İnati, *Mantık*, s. 40.

⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 10, 11; *İlimlerin Sayımı*, s. 76, 77.

⁹ Fârâbî, "Mantiğa Başlangıç", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990, s. 29.

savunulan *dilbilimsel tümellerin* modern kullanımına oldukça yakın bir yaklaşım olduğunu ifade eder.¹⁰ Keza Abed, filozofun *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bir dizi kavram üzerinden gerçekleştirdiği üzere dili analiz ederek mantıksal ve felsefî problemleri çözme denemesine dair süreç ile modern zihin felsefecisi John R. Searle'ün linguistik felsefe tanımıyla arasında sıkı bir benzerliğinin olduğunu dile getirmektedir.¹¹ Mantıkçı ve gramercinin işbölümüne dair Fârâbî ayrımlarıyla ilgili bulabildiğimiz bir diğer unsur ise *Kitabü'l-İbare*'de “yalın ifadeli bileşik anlamlar” başlığı altında geçmektedir. Fârâbî yalın ifadeli bileşik anlamları incelemenin bir bakıma mantıkçının işi değil gramercinin bir görevi olduğunu ileri sürmüş ve mantıkî bakış açısına dahil olmadığı için bu başlığı sessizce geçiştirmiştir. Çünkü mantıkçı şeylerin düşünce ve kavramlarıyla, bunlar kelimelerle ifade edildiği ölçüde ilgilenir, yoksa şeylerin gerçek doğasının doğasının temelini oluşturan kavramlar onlar açısından söz konusu değildir. Eğer bir kavram basit ve eşsesli olmayan bir kelime ile ifade edilmişse, mantıkçı için bu yalın bir kavramdır.¹² Fârâbî'ye göre sesler, ifadenin değil, fakat ifadenin cinsi olan harflerinin cinsi olup harflerde seslerin sembolleridir. Fârâbî sözcükler konusunda söylenmesi olanaklı olan her şeyin, konuşma dili olan sesin harfler aracılığıyla görsel sembolere tercüme edilmiş, türemiş bir işaret türü olan yazı için de aynı şekilde geçerli olduğunu belirtir. Sözcükleri insana şeyleri anımsatması için konulan bir gösterge olarak betimleyip yazıların da, tıpkı sözcükler gibi, delalet etmekten daha öte bir şey olmadıklarını belirtir.¹³ Fârâbî'nin dil ilmine dair yaptığı bu değerlendirmelere kısaca değindikten sonra şimdi dil ve düşüncenin gelişim aşamalarına geçebiliriz.

II. Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları

II. I. Aşama: İşaret ve Seslenmenin Keşfedilmesi

Filozofa göre, başlangıçta yoksun olduğundan kalkarak hareketinin fitraten daha kolay olduğu şeye ve hareketinin daha kolay olacağı fiillere doğru yönelen insan, içinde olanı veya amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı duyduğunda muhatap kimseler karşısında önce işareti, daha sonra da seslenmeyi kullanır. İletişim açısından insanların seslenmeden önce işaretleri kullandığına dair bu öğretiyi Tekin, Fârâbî'nin ilk zamanların insanların da öncelikle seslerden önce işaretlerle anlaştığı şeklinde

¹⁰ Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, New York: State University of New York Press, 1991, s. 168.

¹¹ Abed, *a.g.e.*, s. 172.

¹² Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtalis fi'l-İbare*, neşr. W. Kutch, S. Marrow, Beyrut-1986, s. 37; Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat ABD, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul-ty, s. 4.

¹³ Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s. 25.

antropolojik bir tahlile sahip olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bu bağlamda işaret daha doğal, seslenme ise daha iradî bir etkinliktir ve insanlar öncelikle kendilerine kolay olanı yani doğal durumu tercih etmektedirler. Keza bu doğallık daha düzenli sesleri öteleyen, en doğal seslenme türü olan nidada da kendisini göstermektedir. Tekin, Fârâbî'nin bu süreçte doğal olan ve tamamen duyusal yetilerin bir mahsulü olan işaret ve seslenmelere öncelik vermekle, ilkel toplumların gelişim aşamalarına dair öğretisinde Rousseau'yu önelediğini ve tinin kendisine ilişkin bilgisinin duyumsama ile başladığına dair öğretisinde ise Hegel ile uyumlu bir yorum şekli geliştirdiğini, dile getirmektedir.¹⁴ Şu hâlde seslenmelerin ilki nidadır. Sonra insan seslerini duyulur nesnelere delalet edecek şekilde düzenleyerek daha gelişmiş seslenmeler düzenlemekte, her nesne için ayrı bir seslenme tahsis etmekte, ses-nesne karşılaşmasına dair bir bilinç düzeyi oluşturmaktadır. Filozofa göre ses, bazen doğal bazen ise uzlaşma ile olur. Fakat kelimeye/sözcüğe gelince o ancak uzlaşma ile olur.¹⁵ Seslenme, nefes havasının, boğazın bir parçası veya parçalarına, burunun içine veya iki dudağına vurmasıyla veya onları titreştirmesiyle oluşur. İlk titreşim nefes havasını ciğerden ve boğaz boşluğundan sırasıyla geçirip ağız ve burnun hemen öncesindeki boğaz tarafına ve iki dudak arasına gönderir. Bilahare dil bu titreşimli havayı alıp ağzın içindeki ilgili parçalara, dış köklerinin parçalarındaki ilgili bölümlere iletir ve dişlere baskın kılarak onunla ilgili parçayı titreştirir. Böylelikle dilin havayı baskılayıp vurduğu/titreştirdiği her bir parçadan belirli seslenmeler meydana gelir. Dil, havayı ağız kökünün parçalarından her bir parçaya taşır ve böylece silsile hâlinde seslenmeler doğar. Dilin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketi, organların yaratılıştaki farklı mizaç ve niteliklerine göre çeşitlilik arz eder. Organların yaratılıştan farklı mizaç ve niteliklere sahip olması ise insanların farklı barınak, iklim ve çevresel koşullarına bağlıdır. Barınak, iklim ve çevresel koşullardaki farklılık organların yaratılıştaki mizaç ve niteliklerinin farklı olmasına, bu olgu ise dilin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketinin çeşitli olmasına mahal verir. Böylece insanların kendisine ve duyusala yönelik işaret ve delalet amaçlı yaptıkları seslenmeler birbirinden farklı bir hâl arz eder.¹⁶ Bu olgu milletlerin dillerinin farklılaşmasının ilk sebebidir. Ayrıca dilin görsel yönü olan yazı ile ses yönünü karşılayan sözü eşit değerlendiren Fârâbî, bütün milletlerde hem yazıların hem de tümelleri gösteren sözlerin aynı şekilde bir ve aynı olmadığını ifade eder. Milletlerin yazıların olduğu gibi dillerinin de birbirinden farklı oluşu, Fârâbî'nin görüşüne göre, sözcüklerin doğal olamayacağı fikrini desteklemektedir. Çünkü ona göre, tümelleri aracılığı ile bilinen tek tek somut şeyler bütün toplumlarda bir ve aynı olup, yazılar sözcükleri uzlaşma ile sözcükler de zihinde bulunan tümel anlamları uzlaşma, vazetme ve yasa ile belirlenen biçimlerle gösterirler. Fârâbî'nin “yazı birincileyin sesle çıkan

¹⁴ Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, Ankara: Araştırma, 2009, s. 38, 39.

¹⁵ Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s. 22.

¹⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1990, s. 135; *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 73, 74.

şeye delâlet eder, ikincileyin zihindeki izlere delâlet eder” ifadesi, yazılmış olan şeylerin ağızdan çıkan seslere, görülünce kendisine o yazının işaret olarak belirlendiği şeyin doğrudan insanın hatırına gelmesi kastedilerek, müşterek işaretler olarak delâlet etmesi anlamındadır.¹⁷

II. II. Aşama: Ünlü ve Ünsüz Harfler, Hece ve Kelimelerin Keşfedilmesi

Daha sonra dil dediğimiz şey tek bir lisanıdan ziyade farklı lisanların çatallaşmasıyla gelişim sürecine devam eder. Her lisanın gelişim aşamaları aşağı yukarı birbiriyle paralel bir şekilde işlemektedir. İlk seslenmeler ünsüz harflerdir. İnsan bu harflerin delalet edilmesi istenilen şeylerde yetersiz kaldığını hissederek bu harflerle ünlü harfleri birleştirmeye zorunlu olarak meyleder. Bunun neticesinde öncelikle biri ünsüz diğeri ünlü olmak üzere iki harften oluşan heceleri, bilahare ise bunları kullanarak daha ileri kelimeleri üretir. Böylelikle harfler ve ilk heceler öncelikle işaret edilmesi mümkün olan duyusalların daha sonra ise bunlara dayanan mâkûllerin alâmetleri olmuşlardır. Bunların bir kısmı duyusallara ait alâmet ve isimlere, bir kısmı ise duyulur fertleri bulunan mâkûllere delalet eder. Böylelikle seslenme denilen şey hem alâmet edilen şeyin duyulur ferdi hem de duyulur fertten elde edilen bir mâkûlü içerecek bir kıvama gelmiş bulunur. Öyleyse ilk önce bir milletin lisanına ait harfler ve o harflerden oluşan hece ve kelimeler meydana gelir. Harf ve kelimeler seviyesine gelen söz konusu dilin orijini rastgele birileri tarafından icat edilir.¹⁸

II. III. Aşama: Ses, Hece ve Kelimelerin Yaygınlaşması

Onlardan biri herhangi bir isteğini veya duyulur şeye yönelik iradesini söz konusu harf ve kelimelerden ibaret bu seslenmeleri kullanarak öbürüne iletir. İşiten kişi de aynı seslenmeleri icat eden kişiye yönelik olarak taklit eder. Böylece aynı kelime üzerinde en az iki anlaşmış ve uzlaşmıştır. Bu kişiler toplum içinde birbirlerine söz konusu kelimelerle hitap ederler. Eğer bu iki kişinin üzerinde anlaştığı kelimeler ve seslenmeleri, bu kelime ve seslenmeleri kullanmak için başka kelime ve seslenmeler icat edememiş üçüncü kişi işitirse aynen bu iki kişinin kullandığı kelime ve seslenmeleri kullanmaya başlar. Bu kişiler söz konusu kelimeleri muhafaza ederek sürdürürler. Böylece aynı kelimelerle seslenmede bulunan kişilerin sayısı artarak dil toplumsal bir yaygınlık gösterir.¹⁹ Fakat geline bu aşamada söz konusu seslenmeler, o topluluğun sanat, zanaat ve yönetimle ilgili işlerinin hepsini kapsayacak boyutta değildir. Peki eğer söz konusu sanat, zanaat ve yönetimle ilgili kelime ve seslenmelerin icat edilmesiyle bu topluluk birimi dilsel iletişimin elzem olduğu zorunlu ihtiyaçlarını nasıl tedarik edebilecektir?

¹⁷ Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s. 22; Fatma Dore, *a.g. tez*, s. 18-19.

¹⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 136; *Harfler Kitabı*, s. 74.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 136, 137; *Harfler Kitabı*, s. 74, 75.

Fârâbî bu aşamada söz konusu sosyal birimin dille ilgili kelime ve seslenmeleri icat ederken, bu süreçte onların diğer işlerini idare eden bir yöneticiden bahsetmekte, ancak söz konusu yöneticinin bunu nasıl gerçekleştirdiğine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.²⁰ Aynı zamanda ilgili milletin dil koyucusu şeklinde tavsif edilen bu yönetici, anılan küçük sosyal birimi zorunlu ihtiyaçları açısından yönetmekte öbür yandan bu birimin ihtiyaç duyduğu diğer şeylerdeki kelimeleri icat etmek için söz konusu seslenmelerin belirli bir niceliğe yükselmesini beklemektedir. Bu arada topluluğun aşama kaydettiği dilsel süreç belirli adlandırmalarla işlerlik kazanmaktadır.

II. IV. Aşama: Nesne, Meslek ve İnsani Fillere Dair Ortak Anlamların Oluşması

Bu adlandırma listesi şu şekildedir: Onların ilk bakışta bildikleri ve duydukları yerdeki ve gökteki nesneler hakkındaki ortak duyulurlar, bunlardan çıkarsanan şeyler, yaratılıştan getirilen kuvvetin bir tezahürü olarak neşet eden fiiller, bu fiillerin alışkanlık yoluyla ortaya çıkardığı ahlâkî değerler, sanatsal melekeler ve akabinde bu melekelerden çıkan fiiller, tecrübe silsilesiyle ortaya çıkan ortak şeyler, pratik sanatların kendine özgü aletleri ve şeyleri, bir sanatın kazanılmasından sonra ortaya çıkan ürünler vb. şeylerdir. Sonra bu adlandırma listesi o milletin hayatına giren her türlü nesne ve fiil üzerinde devam eder. Eğer o milletin fıtratı mûtedil, zekâ ve ilme meyilli ise bu takdirde söz konusu kelimeleri nefsteki anlamlara veya nefsteki anlamları kelimelere uyarlamak gereklidir. Bu işlem bilinçli bir çabadan ziyade fıtrattan getirdikleri güçleri ile gerçekleşir. Eğer içlerinden birisi bu donanımda ve bilinçte değilse ortaya koydukları kelimeler konusunda işlerini idare eden söz konusu yöneticileri vasıtasıyla bu işlev gerçekleştirilmiş olur. Bir süre sonra duyu ile elde edilen kelimelerle, soyutlama yoluyla benzer duyulur şeylerin hepsine delalet eden kelimeler meydana gelir. Geline bu noktada kelimelerin bir kısmı tür ve cinslerden oluşan tümellere, bir kısmı da aynlara ve şahıslara delalet eder.²¹

Filozofa göre bazı felsefi ekoller duyulurun delâlet ettiği şeyin çok olmadığını inkâr ederek küllîlerin/tümellerin varlığını kabul etmemişler, mevcut olan şeyin aklılık, uzunluk ve insanlık değil sadece bu ak, bu uzun ve bu insan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bu olgu hem duyulur ve ilk bilgilere muhalefet etmek hem de insanlıktan çıkmak manasına gelecektir. Çünkü kelimelerle konuşma, delâlet etme, öğretme ve şeylerin insan zihninde anlatılan durumda mâkûl/küllî olarak meydana gelmesi insan doğasında bulunmaktadır. Aksi takdirde insanla bitki ve taşlar arasında hiçbir fark kalmaz.²² Dolayısıyla filozof kavram tartışması babında temsilciliğini büyük oranda Aristo'nun yaptığı kavram gerçekçiliği ile sistematik olarak ilk defa William O'ckham tarafından geliştirilen bir akım olarak nominalizm arasındaki tartışmalarda gerçekçilikten yana tavır

²⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 137, 138; *Harfler Kitabı*, s. 75, 76.

²¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 138; *Harfler Kitabı*, s. 76.

²² Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 76, 77; *Harfler Kitabı*, s. 18.

koymaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre eğer nominalist bir tavırla duyulardan küllîlerin üretilmeyeceği şeklindeki bir kanıt kabul edilirse bu olgu her şeyden önce insanların toplumsal işbirliğinin önünde bir engel işlevi görmektedir. Keza filozof bu öğretisini dil bilimi açısından da doğrulamakta, bu bakış açısı ile bir dildeki ortak anlamların kurulamayacağını, dolayısıyla bir dilin inşa edilemeyeceğini savunmaktadır.

Bu bağlamda bahsetmemiz gereken bir diğer husus ise, Fârâbî'ye göre eğer ağızdan çıkan sesler, insanların uzlaşımına dayanmaksızın doğal olmuş olsalardı, kavramların ve bu kavramların dayandığı duyu nesnelerinde olduğu gibi dillerin de her millet için aynı ve bir olması gerekirdi.²³ Anlam iletişiminin sesten önce işaretlerle sağlanmış, ardından ses sistemlerinin ileri aşamada gelişmesiyle oluşan “dil” olgusunun hemen hemen tümüyle birincisinin yerini almış olması nedeniyle, anlam oluşumunun ifadeden önce geldiğini savunan Fârâbî, sözcüklerin oluşturulmalarında toplumdan topluma değişik kriterlerden söz eder.²⁴

Nasıl ki anlamlar içinde kimi anlamlar tek başına olduğu gibi kalıyor ve ondaki arazlar birbiri ardına değiştirilebiliyorsa aynı şekilde lafızlarda da bir kısım harfler sabitken bir kısım harfler adeta aynı lafız üzerinde değiştirilen anlamlar, arazlar gibidirler ve her harf, değiştirilen bir arazdan dolayı değiştirilir. Bir anlam sabit olduğu ama ondaki arazlar birbiri ardına değiştirildiğinde, bu anlam, kendisi sabit kaldığı hâlde ondaki her bir harfin değiştirildiği ve her bir harfin her bir değiştirmeye delalet ettiği bir lafızla ifade edilir. Anlamlar ortak oldukları bir araz veya hâl sayesinde benzeştiklerinde şekilleri, sonları ve başları birbirine benzeyen ve sonlarının tamamı (veya) başları tek bir harf yapılarak o araza delalet eder hâle getirilmiş lafızlarla ifade edilirler. İşte lafızlardaki düzen, anlamlar kendilerine benzeyen lafızlarla ifade edilebilmesi için böyle araştırılır.²⁵

Bu aşamada zikredilmesi gereken bir diğer husus ise lafızların anlam dağarcığının nasıl inşa edileceğidir. Bu süreçte lafız-anlam ilişkisi açısından, lafızların kullanımı dereceli anlamlı lafızlar, eşsesli lafızlar, eşanlamlı lafızlar, birleşik lafızlar ve istiare ve mecazlar şeklinde bir seyir izleyecektir.²⁶ Örneğin başlangıçta sadece bir anlama delalet eden bir lafız, süreç içerisinde farklı sebeplerden ötürü kamusal özümseme eşliğinde belli bir bağlantı ve ilişkilere konu edilerek başlangıçta verilen anlamdan bir nevi soyutlanarak farklı anlamlar içinde kullanılacaktır ve böylece o dildeki mecaz ve istiareler ortaya çıkmış olacaktır.²⁷

²³ Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1959, s. 108.

²⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 136, 137; *Harfler Kitabı*, s. 74, 75; Fatma Dore, *ag. tez*, s. 5.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 139; *Harfler Kitabı*, s. 77.

²⁶ Tekin, *a.g.e.*, s. 42-45.

²⁷ Tekin, *a.g.e.*, s. 45.

II. V. Aşama: Dilin Zaman ve Mekân Bakımından Yaygınlık Kazanması ve Zenginleşmesi

Böylelikle genellik ve özellik kriteri açısından farklı anlamlar için farklı kelimeler üretilir. Kelimelerin anlamlara benzerliği insan için açık hâle geldiğinde ifade edilmeyen anlamlar kelimelerle taklit edilmeye başlanır. Sonra anlamlar arasında pek çok anlama gelen anlamlar bulunması gibi, kelimeler arasında kelime olmaları bakımından pek çok şeyi kuşatan kelimeler aranır ve böylece ortak kelimeler oluşur. Bilâhare eşanlamlı kelimeler üretilmiş olur. Anlamların birleştirilerek yeni anlamların üretilmesi gibi kelimeler de birleştirilerek yeni kelimeler keşfedilir. Böylelikle nefsteki anlamlarla özdeşleşen kelimelerle ilgili önemli bir aşamaya gelinmiş olur. Anlam-kelime ilişkisinde geline bu yeterli aşamadan sonra insan zihni nesh, mecaz ve istiarelere yönelir. Böylelikle kelimeleri çoğaltma, birbiriyle değiştirme, tertip etme ve güzelleştirme yoluyla ifadede bir esneklik veya bir estetik düzen ortaya çıkar.²⁸ Bu bağlamda Türker başka bir açıdan Fârâbî'nin kelimelerin çoğaltılmasına dair yedi aşamada tasnif etmektedir. Bu tür bir gelişim aşamasında önemli olan toplumun dil açısından ilim ve kültür düzeyidir. Bilimden uzak bir toplumda dil veya bu açıdan dilin birinci aşaması sadece doğadaki seslerin taklidinden ibarettir. İkinci aşamayı bir kişinin bir şeyi göstermek için inşa ettiği lafzı toplumun büyük çoğunluğu tarafından ezberlenmesi oluşturur. Bu aşamada yer, gök ve yıldızlar gibi duyu algılarınca hissedilen lafızlar oluşmaktadır. Üçüncü aşamayı önceki lafızlardan yeni kelimelerin istinbâtı teşkil eder. Dördüncü aşama lafızların anlam kökenlerine ve çağrışımlı anlamlarına bağlı olarak insanın duyu ve düşüncelerini ifade etmek için kullanılan lafız veya kelimelerin üretilmesini içkindir. Beşinci aşamada çıkarım ve deney yoluyla duyu algılarından alınan duyusalları/mahsûsâtı ifade etmek üzere yeni kelimeler türetilir. Altıncı aşamada amelî/pratik sanatlarda kullanılan alet ve araçların adları inşa edilir. Yedinci ve son aşamada ise teorik ya da pratik bilim ve sanatlara dair teknik terimler üretilmiş olur. Bu son aşama toplumun ihtiyacına bağlı olarak gelişme veya duraklama gösterebileceğine dair bir eşik işlevi görmektedir.²⁹ Bu bağlamda filozofun kıyasî olmayan ve kıyasî olan sanatlar ayrımı kendisini göstermektedir. Kıyasî olmayan sanatlar teorik bir veçhesi olmaksızın çiftçilik ve doğramacılık gibi sadece pratik yönü olan, yani sanatın icrası sırasındaki fiil ve alışkanlıkları yeterli gören sanat türleridir. Kıyasî olan sanatlar ise burhân, cedel, safsata, hitabet ve şiirdir. Bunlardan hitabet ve şiir halka yönelik kıyasî sanatlar; safsata, cedel ve burhân ise bozuk, eksik veya kâmil sıfatları ile teşhiz edildikleri hâliyle felsefî değeri olan sanatlardır.³⁰

²⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 138-141; *Harfler Kitabı*, s. 76-78.

²⁹ Sadık Türker, *Sunuş*, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", *Kutadgubilig*, İstanbul-2002, S. 2, s. 113.

³⁰ Tekin, *a.g.e.*, s. 46-49.

II. VI. Aşama: Hatabî ve Şiirsel Yöntemin Kullanılması

Bu aşamada önce hatabî sonra da şiirsel ifadeler yavaş yavaş bu milletin/toplumun kültür tarihinde ihdas edilmeye başlanır. Anlam-kelime, düşünce-dil ilişkisi açısından bu aşamaya gelmiş bir toplum ve milletin nesilleri artık bu birikimi içselleştirerek yetişmeye başlamıştır. Çünkü bu yeni nesil artık, söz konusu birikimi bu aşamaya kadar getirmiş bir toplumun içinde büyümüş, kendilerinden önce gelmiş olanların alışkanlıklarına göre onların kullandıkları harfleri, bu harflerden oluşan kelimeleri ve bu kelimelerden oluşan sözlerini konuşarak yetişmişlerdir. Bu birikim onların nefisleri ve dillerinde özümsemiştir. Onlar başka harf, kelime ve sözlerden yüz çevirirler. Onlar için doğru olan şey, kendilerinden öncekilerin, hatta onlardan da öncekilerin koyup yerleştirdikleri harf, kelime ve sözlerdir. Çünkü bunlar o milletin dilini oluşturur öyleyse doğrudur, diğerleri ise yanlıştır. Bu nesil geline bu aşamadaki dilsel birikime öncekilerin baktığından farklı bir nazarla bakmaya başlar. Onların indinde söz konusu dildeki mâkûl/külfî anlamların, kelimeler ve sözlerin tamamı hatabî bir içerik arz eder. Dilin başlangıç durumundan kendi dönemlerine değin uzun zamanlar geçmiş ve bir kısım olaylar meydana gelmiştir. Keza kendi dönemlerinde de bir belirli bir zaman geçmiş ve bir kısım olaylar meydana gelmiştir.³¹

Bu nesil dil alanında yaşanan birikimi söz konusu olaylara uyarlayarak ona başka bir boyutta işlerlik kazandırmaya başlar. Bu olgu onları hutbelere ve hutbelerin parçalarına muhtaç eder. Hemen belirtelim ki burada hutbe kelimesi ile kastedilen şeyin dil-anlam-olay eşitlemesi ile ortaya çıkacak hikâye, kıssa veya destan türü sözel kültüre ait söylenceler olması daha muhtemeldir. Böylelikle söz konusu nesil hitabet sanatını geliştirip, misal ve hayal güçlerini kullanarak kelimelere başka bir boyut katarlar. Bu birikim de yavaş yavaş gelişerek o millette şiir sanatının ortaya çıkmasına sebep olur. İnsanın fitratında var olan her şeydeki tertip ve düzeni araştırma arzusu bu aşamada ilgili birikime de yansır. Böylelikle dildeki kelimelerin vezinleri, konuşma zamanına göre bir dizim, güzel telif ve düzen, temayüz ederek şiir sanatı icat edilir. Kıyas sanatlarından genele ait olan hitabet ve şiir o milletin kültürel-beşerî dünyasında yerini almış bulunur. Bu düzeye gelmiş bir millet veya toplumun hayatında hitâbet ve şiir düşünsel, kültürel ve dilsel gelişim açısından önemli bir fonksiyon icra eder. Artık hutbe türü söylenceler ve şiir geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşen olayların, keza toplumsal ihtiyaca yönelik haberlerin anlatım araçlarıdır. O milletin fasihleri, belîğleri, ilk filozofları, yöneticileri o milletin dili konusunda başvuru kaynağı hâline gelir. Filozof bu kişileri “vaziu lisan” yani toplumun dil kurucusu olarak tanımlar. Dil kurucularının görevini, çeşitli işlerde zorunlulukla ihtiyaç duyulan her lafzın konulmasına kadar lafız düzenlerini sürdürmek şeklinde belirleyen Fârâbî'ye göre bir toplumun şiir ve hitabet ravileri ile vakanüvistleri (huffâzu'l-ahbar), dili en doğru ve en güzel kullanan

³¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 142-144; *Harfler Kitabı*, s. 79, 80.

kimseler olmaları dolayısıyla, o toplumun dilinin (lisân) gelişmesi, zenginleşmesi ve teorisinin kurulmasında önemli rol oynar.³² Onlardan bazıları, diğerlerinin yabancı olacağı şekilde hutbe türü söylence ve şiir yoluyla yeni kelimeler, yeni adlandırmalar, yeni eşanlamlı kelimeler icat eder ve bunlar üzerinde derinlik kazanırlar. Bu dönemde dil alanında bir çeşitlilik ortaya çıkar. Yeni kelime, adlandırma ve eşanlamlı kelimelere aşina olmayan geri kalan gurup ise gelenen bu noktadaki dilsel aşamayı kritik ederek kelimeleri teemmül eder, bozuk olanlarını düzeltir ve kelimelere işitsel olarak bir estetik verirler. Kelimelerin birleşim ve terkiibiyle nefsteki anlamların bileşim ve terkiibinin örtüştürülmesine yönelik kurallar ihdas ederler. Böylelikle dildeki kelimeler öncekinden daha fasih hâle gelir. Dil yetkin ve dinamik bir boyut kazanır. Hutbe türü söylenceler ve şiirlerin yaygınlık kazanmasıyla dildeki fasihlik yaygınlaşır. Bu tür söylence ve şiirler ezberlenerek nesilden nesile intikal eder. Bu durum söylence ve şiirlerin artık kendilerine zor geldiği bir döneme kadar devam eder.³³

II. VII. Aşama: Yazının Keşfedilmesi

Bu aşamada ezberlemeyi daha kolay yapacak başka bir araç üzerinde düşünmeye başlarlar ve yazıyı keşfederler. Dilin geldiği bu birikimi yazıyla ifade etmek önceleri onlara zor gelir. Bu nedenle yazı ilk başta karışık bir görünüm arz eder. Fakat kademeli bir şekilde yazıyı da ıslâh ederler. Bunu yaparken de aynen anlamlarla kelimeler arasındaki uygunluğu örtüştürebilmek için izledikleri yöntemi taklit ederek anlam-kelime ve yazı bütünlüğünü oluştururlar. Bu bütünlük kurulduktan sonra hâlihazırda ezberlerinde olan hutbe türü söylence ve şiirleri başka beldelerdeki, kendi evlerinin uzağındaki

³² Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 138-141; *Harfler Kitabı*, s. 76-78; Fatma Dore, *a.g. tez*, s. 6.

³³ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 144; *Harfler Kitabı*, s. 80. Fârâbî'nin felsefî öğretisinde amelî sanatlar gibi kıyasî olmayan sanatlar, şiir ve hitabet gibi kıyasî sanatlar türlerinin bir toplumda veya düşünce serüveninde ortaya çıkma ve birbirini takip ederek olgunlaşma süreçlerine dair müstakil ve ayrıntılı bir çalışma için bkz. Tekin, *a.g.e.*, s. 46-150. Tekin bizim burada sadece söz konusu zuhûr ve gelişim aşamaları açısından tasvirî bir şekilde aktardığımız ve irdelediğimiz basamakları, ilgili birimlere dair Fârâbî'nin temel öğretileri eşliğinde kapsamlı bir inceleme ve soruşturma sürecine tâbi tutmuştur. Örneğin hitabet sanatı bağlamında hem kıyasî bir sanat olarak hitabetin ortaya çıkışı, hem de Fârâbî öğretisinde hitabetin tanıtımı, öncülleri (makbûlât), kanıtlamaları, aktörleri ve burhân sanatı karşısındaki değeri mantıksal açıdan ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmiştir. Tekin, *a.g.e.*, s. 49-67. Keza, Fârâbî hitabet ve şiir sanatını epistemolojik olarak burhân sanatının yardımcıları olarak konumlandırmıştı. Bu öğretinin bir uzantısı olarak aynı şekilde hatip ve şairlere erdemli şehrin ilk başkanlığına hizmet etmesi açısından da benzer bir statü vermiş ve onlara erdemli şehrin sınıfları bağlamında önemli bir mevki tayin etmiştir. Hitabet ve şiire mantıksal-epistemolojik bir değer konumu vermekle İkinci Muallim Aristo'yu takip etmektedir ancak bunun siyasal uzantısı diyebileceğimiz bu şekildeki bir genişletme tamamen kendi öz tasarrufudur. Böylelikle Fârâbî hatip ve şairleri erdemli şehrin mensuplarının âkil tayfasına dahil etmekle, insanların duygularını harekete geçirerek yasaların gücünü kaybettirecekleri gerekçesi ile hatip ve şairleri ideal devletinden kovan Eflâtun'dan farklı bir tutum takınmıştır. Fârâbî mantığında şiir sanatının ortaya çıkışı, tanıtımı, öncülleri (muhayyelât), kanıtlama biçimleri, aktörleri ve burhân sanatı karşısındaki değeri hakkındaki daha ayrıntılı bir bilgi için bkz. Tekin, *a.g.e.*, s. 67-77.

kimselere ve gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarmak için yazıya dökerler.³⁴

Ezberlemeyi nesilden nesile sürdürürler. Ta ki, ezberlemek istedikleri şeyler onlara çok ve zor gelir. Bu durum onları, ezberlemeyi kendilerine kolaylaştıracakları bir şey hakkında düşünmeye muhtaç eder. Bu sayede yazı keşfedilir. Yazı ilk başta karışık olur. Sonra uzun zaman içinde yavaş yavaş ıslah edilir; tıpkı eskiden ellerinden geldiğince lafızları anlamlara benzetmek suretiyle lafızlara yaptıkları gibi yazıyla lafızlar taklit edilir ve o, lafızlara benzetilir ve mümkün olduğu kadar lafızlara yaklaştırılır. Ardından ezberlemekte zorlandıkları, uzun zaman sürecinde unutulmasından emin olamadıkları, kendilerinden sonrakilere bırakmak istedikleri ve başka bir belde veya evde kendilerinden uzakta bulunan kimseye öğretmek ve anlatmak istedikleri şeyleri kitaplara yazarlar.³⁵

Fârâbî'nin aynen sözlü dil gibi yazının ortaya çıkması veya icat edilmesini de insanın konuşma ve düşünme yetisinin bir ürünü olarak sunması, dil ve yazının kökeni konusundaki teoriler bakımından onu özgün bir konuma yerleştirmektedir. Fârâbî'nin buradaki tespiti, hangi zamanda ve mekânda yaşamış olursa olsun dil ve düşünce alanında söz konusu aşamaları geçen bir toplum veya milletin zorunlu olarak yazıyı icat edeceği veya yazıyı kullanmanın bir zorunluluk olarak ortaya çıkacağı yönündedir. Bu teori yazının ilk defa icat edilmesini belirli bir milletin hanesine yazan modern arkeolojik bulgu ve teorilere de başka bir perspektif kazandıracak boyuttadır.

II. VIII. Aşama: Dile Ait İlimlerin Ortaya Çıkması

Bu aşamadan sonra yavaş yavaş dil bilimi sanatı ortaya çıkar. Bilahare bu toplumun içinde yazıyı kullanmasını bilen birisi çıkar. Bu kişi dili fasih bir şekilde kullanmayı bilenlerden hutbe türü söylene şiir ve haberler toplayıp bunları yazıya aktararak muhafaza eder. Filozofa göre sözlü kültürün yazılı kültüre aktarıldığı bu aşamadan sonra, bilgilerine başvurulacak kişiler o dili kullanmak konusunda en fasih, o dili nefislerinde en fazla içselleştirmiş olanlardan seçilmelidir. Çünkü bu kimseler diğer lehçeleri bilmedikleri, ülkenin sınırında yaşamadıkları dolayısıyla başka milletlerin kültürüyle karşılaşmadıkları için söz konusu dilin özgünlüğünü korumaları bakımından en uygun mercilerdir. Bunlar dillerindeki kelime ve harfleri orijinal bir şekilde korumuşlardır. Oysa başka milletlerin kültür ve dilleri ile karşılaşmış, karışmış, onların dillerini içitmiş veya konuşmuş olanların kendi dilleri konusunda hata yapmaları daha muhtemeldir ve kendi dillerinin özgün olan boyutları konusunda emin olamazlar. Filozofa göre eğer bir milletin içinde bedevîler ve medenîler şeklinde iki toplum varsa o milletin dilini özgün hâliyle ancak bedevîler korumuşlardır. Çünkü onlar, yerleşik düzenlerinden başka bir şekilde yaşamaya isteksiz davranmışlar ve başka milletlerle kaynaşmamaya özen göstermişlerdir. Bunun sonucu olarak kendilerini başka milletlerin harflerini ve kelimelerini tahayyül etmekten ve dillerini bu harf ve kelimeleri ile konuşmaktan

³⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 145-147; *Harfler Kitabı*, s. 80-83.

³⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 144, 145; *Harfler Kitabı*, s. 81.

korumuşlardır. Bunun aksine ülkenin uçlarında bulunan sâkinleri zorunlu olarak diğer milletlerden komşularıyla karşılaşmışlar, onlarla bir etkileşim içinde bulunmuşlar ve kısmen onların dillerini konuşmak mecburiyetinde kalmışlardır. Bu olgu kendi dillerinin özgünlüğünü korumak konusunda onlarda bazı hataların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle sözlü kültürün yazılı kültüre dönüştüğü bu aşamada onlardan dil alınmamalıdır. Filozof bu noktada Arapları örnek vererek dillerini Kûfe ve Basra gibi şehirlerde yaşayanlardan değil çöllerde yaşayan Kays, Temim, Esad ve Tay gibi bedevî kabilelerinden aldıklarını dile getirmiştir.³⁶

Fârâbî dille ilgili yazılı kaynakların, kuralların ve lügatların bu şekilde oluşturulduktan sonra bu milletin kültür hayatında hitâbet, şiir, rivâyet etme gücü, dillerini bilme ve kitabet sanatı olmak üzere beş tür sanatın meydana geldiğini ifade eder.³⁷ Hitabet halk nezdindeki öncüller kullanılarak onları ikna etme sanatı, şiir bizzat bu alandaki tahayyül, dilbilim ise bizzat hitaptaki anlamlara delalet eden kelimeleri irdeleyen sanattır. Bunlar avam için belirlenmiş sanatlardır ve onları icra eden reislerin avamdan ayrı bir varlıkları yoktur. Bu olgu aynen diğer sanatlar için de geçerlidir. Sanatlar bu aşamada kademeli bir şekilde bir hiyerarşi oluştururlar. Bu aşamaya gelmiş bir toplumun reisinin de o toplumdaki ayrı bir şahsiyeti yoktur ve toplumun bir parçasıdır. Bu aşamaya gelmiş bir toplum veya milletteki reisin yeri aynen çiftçilikle ilgili reisin diğer çiftçiler arasındaki yeri gibidir. Çiftçilerin reisi, çiftçileri çiftçilik sınıflarıyla maksatlarına ulaştırmak için veya bizzat kendisi çiftçilik sınıflarıyla maksadına ve istediği şeye ulaşmak için onları iyi bir şekilde kullanma ve çiftçilikte onlara iyi bir danışmanlık yapma kudretine sahip olması gibi aynen ilgili halkla dilin reisi arasındaki ilişki de bu şekildedir. Böylelikle söz konusu toplumda pratik sanatlar ve halkın her alanda ihtiyaç duyduğu meslekler tamamlanmış bulunur.

II. IX. Aşama: Teorik Düşünme Şeklinin Yetkinlik Kazanması

Bu aşamadan sonra söz konusu toplumda fizik ve matematik sahasında teorik yetkinleşmeler başlar. Onların içinden bazıları yerde ve gökte duyulur olan şeylerin sebep ve illetlerini, pratik sanatların önemli bir alanı olarak nesne-ayna ilişkisini, renkleri ve başka şeylerde çıkardığı şekilleri, sayıları, görünümüler gibi fizikî olguları araştırmaya meylederler. Ardından matematik şeyleri ve doğayı incelemeye koyulurlar. Bu inceleme ve araştırma safhasında kullandıkları yöntem hatabî yollardır.³⁸

İnceleme ve araştırma safhasında ilerleme kaydedildikten sonra kullanılan yöntem büyük oranda hatabî olduğu için, toplum içinde farklı görüş ve mezhepler neşet eder. Böylelikle referans ve başvuru içgüdüsüyle toplum içinde ilgili konularda bir

³⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 143-146; *Harfler Kitabı*, s. 80-83.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 149; *Harfler Kitabı*, s. 84, 85.

³⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 150; *Harfler Kitabı*, s. 85, 86.

alış veriş söz konusu olur. Savunulan konuların daha güçlü delillerle ortaya konulması için çeşitli uğraşlar kendisini gösterir. Farklılıklara dayalı konular üzerinde yoğun bir şekilde çalışırlar ve en güvenli yol ve delilleri bulmaya çabalarlar. Fârâbî'nin bahsettiği bu aşamadan sonra artık felsefî bir değeri olan kıyasî sanatlar ortaya çıkmaktadır ki bunların ilk basamağını da sofistik felsefe oluşturmaktadır. Antik Yunan felsefesinin akışına uygun bir okuma olabilecek şekilde fizik temelli araştırmaların yerini artık ilkelerini irade ve ihtiyârın oluşturduğu problemler yani insan ve toplum merkezli karmaşık teoriler almıştır. Bilgi sorununda egemen olan şey artık radikal kuşkuculuktur. Sofistik aldatmalar ve buna dayalı kıyas şekilleri düşüncenin temel belirleyicisi konumundadırlar. Bu felsefenin aktörleri halk arasındaki meşhur öncülleri kullanarak mugalata ve aldatma gücüne sahip herkeştir; dolayısıyla artık bilgelik bir seçkincilik ustalığı değil sıradanlaşmıştır. İnsan, toplum, evren, ahlâk ve metafizik alana dair bilgi kümeleri olabildiğince zannîleşmektedir. Fârâbî böylesine bir kaos ortamının düşüncenin ve kıyasî sanatların seviyesi adına yeni bir arayışı zorunlu kılacağını ve bu aşamadan sonra ise cedelî aşamaya geçileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu geçişlerde filozofun ontoloji öğretisindeki madde-sûret arasındaki ilişki ve geçişlere dair öğretisi ile de uyumlu olabilecek şekilde her yeni aşama önceki bir aşamanın bir ürünü ve zorunlu bir köprüsü olarak kendisini göstermektedir.³⁹ Yani sofistik felsefe bir bakıma cedelî felsefenin maddesi, ikincisi de birincisinin ulaşmak istediği erek yani sûreti olmaktadır. Fârâbî bu durumu ağaç istiaresi üzerinden de açıklamaktadır. Buna göre felsefî değer olmayan kıyasî sanatlardan önceki dönem ağacın varlık alanına çıkması, beslenmesi ve olgunlaşmasına, sofistik ve cedelî felsefe düzeyleri ağacın çiçeklenmesi ve ağacın meyve vermesi ise burhânî felsefe evresine işaret etmektedir.⁴⁰

II. X. Aşama: Cedel ve Matematiksel Yöntemin Kullanılması

Böylesine bir uğraş ve irdeleme azminin neticesinde cedelî akıl yürütme yollarını ve cedelî düşünceyi öğrenirler. Cedelî yöntemleri sofistik yöntemden ayırırlarlar. Bundan sonra sofistik ve safsata yöntemini sadece sınama amacıyla kullanırlar. Çünkü safsata ve sofistik düşünme tarzının cedelî düşünme karşısında zayıf kaldığını kolayca keşfederler. Cedelî yöntemin daha üst düzey bir araştırma, ispatlama ve temellendirme metodu olduğunu keşfettiklerinde sofistik, safsata ve hatabî yöntemi terk ederler.⁴¹

Bu aşamada eğer bir örnek vermek gerekirse kıyaslı sanatlardaki soru harflerinden olan *mi* harfiyle başlayan *niçin* sorusunu sofistik şu şekilde kullanır: Birincisi sofistik kuşkulandırma esnasındadır. İkincisi cedel sanatını taklit ettiğinde veya mugalata

³⁹ Fârâbî'de sofistik felsefenin ortaya çıkış şekli, tanıtımı, yanıltma biçimleri, sofistik sanatın aktörü olarak sofist prototipi ve sofistik delillerin burhânî felsefe karşısındaki epistemolojik değerine dair mantıksal çözümleme şekilleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tekin, *a.g.e.*, s. 80-102.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 132; *Harfler Kitabı*, s. 70; Tekin, *a.g.e.*, s. 81.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 150, 151; *Harfler Kitabı*, s. 86.

yaparak kendi sanatının alıştırma sanatı olduğunu vehmettirdiğindedir. Böylelikle cedel sanatının gerçekte yaygın/meşhûr olanlarda yaptığını safсата gerçekten öyle olmadığı hâlde meşhûr olduğu zannedilen, meşhûr görünen ve meşhûr süsü verilen şeylerde yapar. Üçüncüsü ise felsefeyi taklit ettiği ve kendisinin felsefe sanatı olduğunu vehmettirdiğindedir.⁴²

Cedelî hitaplar olgunlaşmaya kadar kullanılmaya devam eder ve sonuçta cedelî yolların kesinliğin oluşması için yeterli olmadığı ortaya çıkar. Bu durumda öğretim ve kesin bilgi yollarını araştırma ortaya çıkar. Bu esnada insanlar matematiksel yollara eğilmiş olurlar ve bu yollar da neredeyse olgunlaşmış ve(ya) olgunluğa yaklaşmış olur. Dolayısıyla insanlara bununla birlikte cedelî yollar ile kesin yollar arasındaki fark görünür ve bunlar bir dereceye kadar ayrışır. Bunun yanı sıra insanlar, toplumsal (medenî) şeylere –ki bunlar, ilkeleri irade ve ihtiyar olan şeylerdir- meylederler; kesin yollarla karışık cedelî yollar ile toplumsal şeyleri araştırırlar.⁴³

II. XI. Aşama: Burhânî Yöntemin ve Kıyas Şeklinin Keşfedilmesi

Matematiksel araştırmalardaki kesinliğin keşfedilmesi ile aynı düzeyde kesin bilgiyi vermeyen cedelin yetersizliği açığa çıkar. Nihayetinde ise burhânî metoda ulaşılmış olur. Milletlerin ta başından beri sürdürdükleri ilmi araştırma, kültürel donanım ve zihinsel gelişim burhânî metodun keşfedilmesi ve bu toplumda yerini almasıyla zirve noktasına erişmiştir. Bu noktada nazârî ve ilmî felsefe olgunlaşır. Nihayetinde onda araştırılacak bir şey kalmaz. Sadece öğrenilen ve öğretililebilecek bir sanat hâline gelir.

III. Burhânî Felsefenin Epistemolojik Boyutu

Fârâbî'ye göre kesin bilgi, mantıksal açıdan zorunlu tasdik kapsamındaki öncülleri doğal tümeller ve tecrübe ile elde edilen tümellerden kurulmuş bilgilere verilen addır ki bunlara burhânî bilgiler de denilir. Kesin bilgiler ise üç kısımdır. a. Bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinlik, b. Bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinlik, c. Bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine ilişkin kesinlik. Bu üçü arasında mutlak kesin bilgi olarak adlandırmaya layık olan bilgi, üçüncü seçenekteki bilgi türüdür. Şu hâlde burhân da üç çeşittir. a. Bir şeyin varlığının burhânı, b. Bir şeyin varlık sebebinin burhânı, c. Bir şeyin hem varlığı hem de varlık sebebinin burhânı. Üçüncüsü diğer ikisini de kapsadığı için bu tür bilgilere mutlak olarak burhânî bilgi denilir. Mutlak burhân, bilaraz değil bizatihi bir şeyin hem varlığını hem de varlık sebebini veren kıyastır. Sebepler maddî, sûrî, fâil ve gâî sebep olmak üzere dört tanedir. Sebepler de

⁴² Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 224; *Harfler Kitabı*, s. 152.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 151; *Harfler Kitabı*, s. 87.

bilaraz ve zâtî, tümel ve tikel olmak üzere ayrıca kısımlara ayrılır. Zâtî sebep ve tümel sebebi bildiren burhânlar mutlak burhânî bilgi olmaya layık olurlar. Mutlak burhânî terkip ve kıyaslar ayrıca kıyaslardaki öncüllerin gerek tümel ve tikel, yüklemli ve şartlı, öncüllerin konusu ve yüklemine farklı olmasına, cins-tür-ayrım ilişkilerine göre yapıları değiştiği için farklı şekilde tasnif edilirler. Sadece varlık ve sebep veren mutlak olmayan burhânî bilgiler de bu şekilde açıklanır.⁴⁴

Başka bir açıdan ise burhânî yani kesin bilginin açılımı şu şekildedir: a. Salt hâlde kesin bilgi bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır, b. Bunun, dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir, c. Bunun ona uygun olduğunu bilmektir. Bunun ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün değildir, d. Bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir. Bundan hasıl olan arizî olarak değil, fakat zâtî olarak hasıl olmuştur.⁴⁵

Yukarıda izini sürdüğümüz şekliyle bir toplumun zihinsel gelişim aşamalarında vardığı nihâî zirve işte bu şekilde bütün varlık alanları ve bütün ilimlerde söz konusu burhânî-kesin bilgilerin elde edilmiş olmasıdır ki filozof buna hakikî felsefe demektedir. Peki felsefenin bu zirvedeki kapsam alanı nedir? Öncelikle Fârâbî felsefeyi nazarî/teorik ve amelî/pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İnsan nazarî araştırmasında belli bir noktaya varınca -ki bu artık burhânî bilgi seviyesidir- varlıkların en uzak sebeplerinin kesin bilgisine ulaşır. İnsan bu aşamada “varolmak için bir ilkeye muhtaç olmayan İlke’nin nazarî bilgisine erişince varlıklara dair ilâhî bir bakış kazanır.”⁴⁶ Yani matematik, fizik ve metafizik alanındaki burhânî zorunlu bilgilerin kurulmasıyla Fârâbî’nin *Mutluluğun Kazanılması* adlı eserinde uzunca tetkik ettiği nazarî erdem kazanılmış olur. Filozofun amelî kısımla ilgili prensiplere ulaşmayı başarinca o zaman kazandığı bu teorik yetkinliğini amelî fiiller ile uygulamaya geçirme zorunluluğu doğar. Bu aşamada burhânlara dayalı hakikatlerin tesis edilmesi ve gereğince amel edilmesi elzemdir. Nazarî bilgi sahibi, sadece bu tür bilgiye sahip olduğu için filozof olmaz. Bu ilim amelsiz gerçekleşirse bâtil olur. Peki bu şekilde burhânî hakikatlere sahip olmuş bir kişi kimdir ve yapması gereken nedir? Burhânî hakikatleri nasıl toplumsal bir düzlemde geçerli kılacaktır? Fârâbî’ye göre söz konusu kişi bir filozoftur. Yapması gereken şey de muhatap olduğu toplum için burhânî hakikatlerin bir açılımı olarak inanç ve fiillerden müteşekkil bir mille ihdas etmek, yasalar koymak ve bu amaçla avamın dünyasına ve bu dünyanın temel dinamiklerine yeniden dönmektir. Peki böylesine bir mille vazetmek neden gereklidir? Öncelikle yukarıda andığımız şekliyle burhânî kıyas ve bilginin ölçütü çok sıkı bir mantukî ve epistemolojik eğitim gerektirdiği için insanların hepsinin bu düzeye ulaşması imkânsız gibidir. İkincil olarak gerek nazarî felsefenin gerekse amelî felsefenin alanına giren hakikatlere bir değer yüklemek,

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2008, s. 7.

⁴⁵ Fârâbî, *Şerâ'itu'l-Yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990, s. 55.

⁴⁶ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis, 2007, s. 22.

keza insanların bunları gündelik ve toplumsal hayatta gerçekleştirebilmesi için belirli fiillere yöneltmek, nihayetinde ise mutluluğa eriştirecek ikna yöntemleri geliştirmek gerekmektedir. Aksi takdirde burhânî yöntemlerle kesin derecesinde bilgi veren hakikatler sadece bu işin erbablarına fayda sağlayacak, insanların geri kalan kısmı ise bu hakikatlerden, dolayısıyla gerçek mutluluktan habersiz bir şekilde câhilâne bir hayat süreceklerdir. Peki sadece burhânî bilgilere sahip olduğu hâlde bunu amelî olarak gerçekleştirme konusunda herhangi bir teşebbüste bulunmayan kişi gerçek anlamında bir filozof olabilir mi? Hayır. Çünkü Fârâbî'ye göre aynı meslek dalında aynı derecede uzman olmuş iki kişiden, o işi örgün ve yaygın bir şekilde öğretebilen, diğerine göre daha üstün bir mevkedir ve mesleğin asıl erbabı da odur. Fârâbî aynı kriteri filozof için de geçerli kılmış ve filozofu da bu açıdan bazı kısımlara ayırmıştır. Buna göre:

a. Hakikî filozof: Hem nazarî ilimlere sahip olan hem de onları bütün başka insanların yararı ile ilgili olarak bu başka insanların imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir.

b. Yalancı filozof: Başkalarına onların kabiliyetlerinin izin verdiği ölçüde bildiği şeyi öğretebileceği en yüksek mükemmelliğe sahip olmaksızın nazarî ilimleri elde eden kimsedir.

c. Boş filozof: Daha ilerisine gitmeden ve herhangi bir dince erdemli telâkkî edilen fiilleri veya genel olarak güzel diye kabul edilen fiilleri yapma alışkanlığı kazanmadan, tersine hangi konuda olursa, her şeyde kendi arzu ve şehvetine tâbi olarak nazarî ilimleri öğrenen kimsedir.

d. Sahte filozof: Tabiatı bakımından kendisinde istidadı olmadığı hâlde nazarî ilimleri öğrenen kimsedir.⁴⁷

Şu hâlde bu aşamadan sonra başka bir evre gelir. Bu evre öğretim ve eğitim amaçlı bir geriye dönüş olgusunu beraberinde getirir. Söz konusu burhânî hakikatlerin eğitim ve öğretim yoluyla hem öğretilmesi hem de yaygınlaştırılması gerekmektedir. Burhânî felsefe ve hakikatin seviyesine çok az insan erişebildiği için hatabî, şiirsel ve cedelî düzeyde kalmış gerideki kitlenin burhânî felsefenin otoritesi ve rehberliliğinde yine cedelî, hatabî ve şiirsel yollar kullanılarak belirli bir öğretim ve eğitim sürecine tabi kılınması, bilahare burhânî felsefe ile uyumlu yasaların konulması gerekmektedir. Yasaları koyma halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik mâkûllerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birinin iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarının kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarını içermektedir. Teorik ve pratik alanda söz konusu yasaların konulması, keza halkı bunlara ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde artık o milletin inanç ve fiillerini belirleyen, böylelikle

⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu tahsîlî's-saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Helal, 1995, s. 96, 97; *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi, 1999, s. 93-95.

onları mutluluğa götürmeyi sağlayan bir millenin oluşması gerekmektedir.⁴⁸

Bütün bunlardan sonra yasaların vazedilmesine ve çıkarsanan, tamamlanan ve burhânlarla temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücüyle çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik mâkûllerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarını kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta yasalar konulduğu ve bunlara, halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onları vermeyi sağlayan din meydana gelmiş demektir.⁴⁹

Şu hâlde öncelikle erdemli bir toplumun oluşabilmesi için inanç ve fiillerden müteşekkil erdemli bir dinin ihdas edilmesi, bunun için de burhânî felsefeye sahip olunması zorunludur. İşte tam da bu noktada felsefe, mille ve medine/şehir filozofun sisteminde bir bütünlük arz etmektedir.⁵⁰ Mille eğer burhânî felsefeye dayanılarak ihdas edilirse erdemli bir mille olabilecek, erdemli milleye dayanan bir şehir de ancak erdemli şehir olabilecektir. Aksi takdirde bunların bozuk şekilleri ortaya çıkacaktır ki bu durumda ne felsefe gerçek anlamında bir felsefe, ne mille erdemli içerikte bir din ne de medine en yüksek mutluluğu amaçlamış bir şehir olabilecektir. Filozof bu üç alan arasındaki ilişki ve bağları ise yine sisteminde mantıksal boşluk bırakmayacak bir tarzda açıklamaktadır. Örneğin felsefe-din ilişkisinin mümkün olasılıkları açısından bir millet nezdinde yeni bir mille ihdas edildiğinde millenin yasalarının nasıl isimlendirileceği konusunda Fârâbî özgün bir açıklama şekline sahiptir.

Fârâbî'nin bu çerçevede felsefe-din ilişkisinde öncelik-sonralık açısından felsefeyi mütekaddim dini de müteahhir olacak şekilde yaptığı sıradizim modern çalışmalarda birçok farklı yoruma sebep olmuştur. Kutluer'in aktardığı şekli ile Jacques Langarde *Du Coran a la philosophie* adlı eserinde Fârâbî'nin kullandığı felsefe teriminden yalnızca son ve gelişkin şekliyle burhânî felsefeyi anladığını ve onun milleye, yani dine olan önceliğini tarihî-kronolojik öncelikten ziyade mantıksal-epistemolojik bir öncelik bir öncelik olarak ele aldığını vurgulamaktadır. Aynı şekilde Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed de *ed-Dîn ve'l-İdeolocya fî Meşrûi'l-Fârâbî es-Siyâsî* adlı eserinde her ne kadar Fârâbî'nin bu bağlamda kullandığı felsefe teriminin sofistât ve cedelî felsefe türlerini de kapsadığını söylemekle beraber din-felsefe ilişkisine dair filozofun bahsettiği çok seçenekli ilişki tarzlarında mantıksal-epistemolojik perspektifi ön planda tutmuştur.⁵¹

Öte yandan İkinci Muallim'in eğer felsefe bir millettten başka bir millete nakledilmişse, ikinci millet nezdinde felsefedeki ve dindeki isimlerin nasıl adlandırılacağına dair açıklamaları da konumuz açısından oldukça önemi haizdir.

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 151, 152; *Harfler Kitabı*, s. 87.

⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 152; *Harfler Kitabı*, s. 87.

⁵⁰ İlhan Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2012, s. 314-324.

⁵¹ Kutluer, "a.g.m", s. 318.

IV. Dindeki İsimlerin Anlamlandırılması

Fârâbî daha önce herhangi bir dini bulunmayan bir millette din ortaya çıktığında ve bu din o millettten önce başka bir millette bulunmadığında o dindeki yasaların isimlendirilmesi meselesi şu şekilde tetkik etmiştir. Bahse konu seçenekte dindeki yasaların o millet nezdinde isimlendirilmesi önemli bir problemdir. Dini vazeden bu yasalara isim vermek istediğinde ya bu yasalar için onlar tarafından daha önce bilinmeyen isimler icat eder ya da onlar nezdinde isimleri bulunan şeyler arasında vazettiği yasalara en çok benzeyenlerin isimlerini buna nakleder. Şayet o milletin bu yasalardan önce başka bir dini olursa, bu ilk dinin yasalarının isimlerini vazettiği dinin yasalarından benzerlerine taşıyarak kullanabilir. Şayet onun dini veya dininin bir kısmı, başka bir millettten nakledilmişse yasaları nakledilen dinin isimleri, bu dinin yasalarına delalet etmek üzere kullanır. Ancak bu işlem, onlar tarafından telaffuzu kolay olsun diye, harfler ve yapılarının kendi milletinin harfleri ve yapısı hâline gelecek şekilde lafızları değiştirdikten sonra olur. Eğer onlarda cedel ve safsata ortaya çıkmış ise ve bunların mensupları çıkarsadıkları ve daha önce onlar nezdinde isimleri bulunmayan anlamları dile getirmeye ihtiyaç duymuşlarsa –çünkü bu anlamları daha önce onlar tarafından bilinmiyordu– bu durumda bu anlamlar için ya kendi harflerinden lafızlar üretirler ya da bunlara en çok benzeyen şeylerin isimlerini onlara naklederler. Aynı şekilde eğer felsefe ortaya çıkarsa onun mensupları zorunlu olarak daha önce bilmedikleri anlamlar dile getirme ihtiyacı duyarlar ve bunlar hakkında o iki şeyden birini yaparlar.⁵²

Bu bağlamda Fârâbî metafizik varlıkların nasıl isimlendirileceğinin kurallarına işaret eder. Örneğin Allah'ın isimlendirilmesi görünenden görünmeyene veya tikelde tümele bir tür yetkinlik ve erdem geçirme metodunu takip etmektedir. Yani Allah'ın adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki varolanların yetkinlik ve varlık erdemi gösteren isimlerdir. Ancak, bu isimler, bizim kullandığımız anlamda yetkinlik ve erdemi değil, İlk Varlık'ın cevherine özgü yetkinliği gösterecek biçimde kullanılır. Bu nedenle Allah'ı birçok isimle ifade eden yetkinlik türleri çoğaltılabilmektedir. Ancak O'nun birçok isimlerle gösterilen yetkinlik türlerinin çok olduğu tekliğine halel getirmeyecek şekildedir; yani bu isimlere göre bölünmeyen ve cevherlenmeyen bir varlıktır. Çevremizde gördüğümüz bu yetkinlik türleri çokluğa referans verirken, O'nun için kullanıldığında O'nun cevherindeki yetkinlik ve erdemi göstermektedir. Örneğin Allah için kullanılan “güzel” kavramı onun cevherine atıf yaparken varolanlar için kullanılan “güzel” sıfatı o şeylerin cevherini değil, renk, biçim ve durumlarının yetkinliğini göstermektedir.⁵³

⁵² Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 157; *Harfler Kitabı*, s. 91, 92.

⁵³ Fârâbî, *Kitâbü's-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1993, s. 49; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: MEB, 1980, s. 16, 17; Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, s. 63-70.

V. Felsefedeki İsimlerin Anlamlandırılması

Eğer felsefe, onlara başka bir millettten nakledilmişse bu durumda felsefe mensupları, öncelikle ilk milletin felsefenin anlamlarını ifade ettikleri kelimelere bakmalıdır. İkinci olarak felsefe erbabı iki millet nezdinde de ortak olarak bilinen anlamlardan hangisinin ilk millet nezdinde nakledilmiş olduğunu bilmelidir. Bunları bildiklerinde kendi milletlerinin lafızları arasında aynı anlamları ifade ettikleri genele ait lafızları alırlar. Onları, felsefenin anlamlarından o anlamların isimleri yaparlar. Eğer birinci millet nezdinde genele ait olup ikinci millet nezdinde isimleri bulunmayan anlamlar nakledilmişse, bu anlamlar ikinci millet nezdindeki genele ait en yakın olanlarıyla ifade edilir. Aynı şey tahayyül yetisinin alanına giren tahyiller için de yapılır. Şayet bu anlamlar içinde ikinci millet nezdinde onlara benzeyen genele ait anlamlar kesinlikle bulunmuyorsa –ama neredeyse böyle bir şey olmaz– bu durumda ya o anlamlara onların harflerinden isimler oluşturulur ya onlarla rastgele başka anlamlar arasında ibarede ortaklık kurulur ya da onlar birinci milletin lafızlarıyla ifade edilir ve bu anlam ikinci millet nezdinde son derece yabancı olur. Zira onlar nezdinde ne o ne de benzeri vardır. Eğer felsefî bir anlamın genele ait anlamlardan iki anlama benzemesi denk gelirse, felsefî anlam birisine daha çok benzerse ve onun adlandırılması da ona daha çok benzeyenin adıyla olmuşsa, bu durumda o anlam, kendisine daha çok benzeyenin adıyla adlandırılmalıdır.⁵⁴ Bu çerçevede Fârâbî Araplar nezdinde olan felsefenin Yunanlılardan nakledildiğini, nakleden kişinin Yunanca terimlerin Arapçadaki karşılığını bulmak konusunda hassasiyet gösterdiğini, anlamların tamamına Arapçada isim vermek üzere aşırı gidenlerin olduğunu, oysa ustukus ve heyulanın manalarını tek bir isim olan unsurla karşılamanın yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

Külliyatını göz önüne aldığımızda felsefenin bu şekillerde bir millettten diğer millete nakledilmesi dolayısıyla felsefedeki isimlerin millettten millete aktarılırken isimlendirilmesi probleminde İkinci Muallim sadece bahse konu örneğin evreninden konuşmamaktadır. Ona göre felsefe veya bu bağlamda hikmet ilkönce, eskiden Irak halkı olan Kaldelilerden Mısır halkına geçmiş, sonra Yunanlılara intikal etmiş, bilahare Süryanilere geçmiş nihayetinde ise Süryanilerden Araplara dolayısıyla anavatanı Irak'a geri dönmüştür.⁵⁶

⁵⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 157, 158; *Harfler Kitabı*, s. 92, 93.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 158; *Harfler Kitabı*, s. 93.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, s. 86; *Mutluluğun Kazanılması*, s. 88, 89. Fârâbî'nin felsefe tarihinin akışına dair çizdiği rotaya dair daha ayrıntılı bir tetkik için bkz. Tekin, *a.g.e.*, s. 158-162. Fârâbî mantık tarihinin tarihsel akışını ise, Aristo ve takipçilerinin zamanı olan erken Yunan dönemi, İskenderiye dönemi, Hristiyanlık gelinceye değin Roma dönemi, İslâm gelinceye değin Hristiyanlık dönemi ve İslâmî dönemler olmak üzere beş aşamada tahlil etmektedir. Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 24.

Sonuç

Fârâbî'nin felsefî sisteminde müstakil bir ilim olarak tasnif edilen dil, bütün ilimlerin zemini olarak sunulan mantığın doğması için tahsil edilmesi elzem bir bilim sahasıdır. Dili mantığın zemini yapacak ise, dilin yazılı döneminde ortaya çıkan gramer/ nahiv başta olmak üzere dil ilimleridir. Bu nedenle evrensel bir ilim olarak mantığın bir dilde yerleşmesi dilin o millet indindeki aşamasının şifâhî değil yazılı döneminde olması gerekmektedir. Dilin mantık ve diğer ilimler açısından gelişimi o milletin karakterinin bilim ve sanatlara yatkın olup olmaması ile ilişkilidir. Bu bağlamda dilin gelişimi onun şifâhî ve yazılı dönemi olmak üzere genel olarak ikiye ayrılmaktadır. Yazı keşfedildikten sonra dilin şifâhî dönemde kaydettiği aşamalarındaki şiir ve hutbe türlerine dair ürünlerin yanlışa mahal vermeksizin yazıya aktarılması gerekmektedir. Bu amaçla dilin yazılı döneminde ortaya çıkan dil ilimlerinin özenle inşa edilmesi zorunludur. Yazılı dönemle beraber o dile sahip milletin veya toplumun nazarî erdemi kazanmaya değin gidecek, teorik düşünme şekli yetkinlik kazanacaktır. Bu aşamayı cedel ve matematiksel ispatlama yöntemi takip edecektir.

Fârâbî'nin andığımız şekliyle din-felsefe ilişkisinin mümkün olasılıklarını, kendi dönemi için de okuyabilmek mümkündür. Fârâbî'nin din-felsefe ilişkilerine dair öne sürdüğü seçenek ve ölçüler dikkate alındığında daha ziyade felsefi araştırmalarda burhânî ispatlama yöntemini değil de cedelci bir yöntemi benimsemiş görünen Kindî ve çevresinin felsefî etkinliği burhânî felsefe öncesine denk düşmektedir. Çünkü, Kindî ve çevresinin Fârâbî'nin temel parametrelerini belirlediği şekilde ve burhânî felsefenin tarihsel akışına dair çizdiği rotayı dikkate aldığımızda salt bir burhânî felsefe etkinliği içinde olduğu söylenemez. Fârâbî'nin cedelî aşamadan sonra matematiksel ispatlama yönteminin keşfedileceğini söylediği nokta, tam da Kindî'nin metafizik meselelerde matematiksel ispatlama yöntemini önerdiği durumla paralellik arz etmektedir.⁵⁷ Her ne kadar Kindî ile gelen bu düzeye doğrudan atıf yapmamış olsa bile Fârâbî'nin Araplar arasındaki felsefenin gelişim aşamalarına dair zımnî bu noktaya atıf da yapmış olabileceğini söyleyebiliriz. Bu sistematik akış burhânî ispatlama yöntemi ve burhânî kıyaslar dolayısıyla hakikî filozofun ortaya çıkması ile nihayet bulmaktadır. Fârâbî'nin tasvir ettiği bu aşamalarda tarihsel ve reel bir süreci mi işaret ettiği yoksa bunları toplumsal-insanî zihnin gelişim aşamaları olarak mı gördüğü oldukça tartışılmaktadır. Bu aşamaların antik-Grek düşünce tarihi açısından da bir gerçekliği vardır. Zira bu bakışa göre, felsefenin rotası doğadan başlamış, sofistlerle sofistlik düşünce, Eflâtun'la cedeleye, Aristo ile burhânî kıyas aşamasına ulaşmış, böylelikle de teorik düşünme bir daha aşılamayacak şekilde Aristo felsefesinde zirveye ulaşmıştır. Fârâbî'nin *Erdemli Şehrin Mensuplarının Görüşlerinin İlkeleri* adlı eserinde Aristo sonrası birçok felsefî akımı doğru yoldan sapanlar yani bâtil olarak telâkkî etmesinin altında böyle bir

⁵⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 10.

bakışın sonuçları vardır.⁵⁸ Burada bahsedilen dil ve düşüncenin gelişim aşamalarına dair, toplumsal düşünce araştırması bakımından bir yorum da şu şekilde yapılabilir: Her toplum gerçek mutluluğa ulaşmak için dil ve düşüncenin söz konusu aşamalarından geçerek içinden ve özünden hakikî filozoflar çıkarmakla mükelleftir. Böylelikle Fârâbî'nin millet ve toplumlara bu türden bir sorumluluk yüklediğini söyleyebiliriz. Zira hakikî felsefenin yoksunluğunda sofistâî ve cedelî yöntemlerin failleri dindeki inanç ve fiilleri burhânî veya yakînî boyutlarından soyutlayarak tamamen manadan arındırılmış şekilsel ve meşhûr içeriklerin çerçevesine indirgeyebilmektedirler. Bütün bunlarla beraber, ilgili basamakları felsefe ve düşünce tarihine bir tür gönderimden ziyade toplum veya milletlerin ilim, kültür ve fikir hayatında izlemesi gereken mantıksal-epistemolojik zihnî aşamalar şeklinde yorumlama girişiminin de filozofun öğretisiyle örtüşen bir boyutu vardır.

KAYNAKLAR

- Abed, Shukri B.; *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, New York: State University of New York Press, 1991.
- Altunya, Hülya; *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2003.
- Dore, Fatma; *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat ABD, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul-ty. Fârâbî; *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbad, 1346.
- ; *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1968.
- ; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: MEB, 1980.
- ; *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- ; *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtalîs fi'l-İbare*, nşr. W. Kutch, S. Marrow, Beyrut, 1986.
- ; *Kitâbü'l-hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1990.
- ; “Mantığa Başlangıç”, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990, s. 27-31.
- ; *Şerâ'itu'l-Yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990.
- ; *Kitâbü's-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1993.
- ; *Kitâbu tahsîli's-saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Helal, 1995.
- ; *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Halel, 1996.
- ; *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi, 1997.
- ; *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB, 1997.
- ; *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi, 1999.
- ; *Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: İFAV, 2005.
- ; *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2008.
- ; *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2008.
- İnati, Şems; “Mantık”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Cilt:

⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986, s. 166-173; *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 138-144.

- 3, İstanbul: Açılım, 2007, s. 31-47.
- Kindî; *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz, 1994.
- Kutluer, İlhan; “Fârâbî’nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2012, s. 309-324.
- Küyel, Mübahat Türker; *Aristoteles ve Farabi’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959.
- Nicholas Rescher; *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Tekin, Ali; *Fârâbî’de Felsefenin Serüveni*, Ankara: Araştırma, 2009.
- Terkan, Fehrullah; *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis, 2007.
- Türker, Sadık; Sunuş, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, *Kutadgubilig Dergisi*, İstanbul, 2002, S. 2, s. 93-126.

BATI FELSEFESİNDEN YAPILAN ÇEVİRİLERDE
TÜRKÇENİN İMKÂN LARI: KANT'IN TEORİK SİSTEMİ
ÜZERİNDEN BİR ARAŞTIRMA *

Ümit Öztürk** – Seda Özsoy***

POTENTIALITIES OF TURKISH IN THE CONTEXT OF TRANSLATIONS
FROM WESTERN PHILOSOPHY: A SURVEY VIA
KANT'S THEORETICAL SYSTEM

ÖZ

Her bilişsel disiplin esasen özel bir terminolojik yapı vasıtasıyla inşa edilen belirli bir dile dayanır. Bu çerçevede, bir disiplinin gelişmiş olma derecesini anlamının en önemli ölçütlerinden biri, ilgili disiplinin kavram düzeneğini upuygun yansıtabilecek bir terim örgüsünün o disiplinde bulunuşudur. Her ne kadar bu mesele son derece açık olsa da, Türkçe felsefe dilinin tarihî süreç bakımından incelenmesi göstermektedir ki ülkemizde modernleşme hareketlerinin başından beri dilin terminolojik bakımdan kullanılışı meselesinde derin bir kriz yaşanmaktadır. Bu çalışmada, sözü edilen problemlerin felsefe dilini kavrayışımızda ne kadar derinlere gittiğini açığa çıkarmak için Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinin Türkçe çevirileri analitik bir düzlemde irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Türkçe felsefe dili, kavram çatıları, terminoloji tesisi, Türkiye'deki Kant çalışmaları.

* Bu araştırma Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü'nce desteklenmiştir. Proje No: 15.F1214.02.01; Proje Adı: "Cumhuriyet'in Kuruluşundan Günümüze Felsefe Terminolojisi: Temel Problemler ve Çözüm Önerileri" (Projenin hazırlanma sürecindeki yürekendirici tutumu vesilesiyle Prof. Dr. M. Muhsin Kalkışım'a ve ayrıca bu çalışmaya yönelik katkılarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül Çıvın'a en içten teşekkürü bir borç biliriz).

** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (u.rzg.ozturk@gmail.com).

*** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (sedazsy@yahoo.com.tr).

ABSTRACT

Each cognitive discipline depends on in its essential aspects a certain kind of language constructed via specific terminological patterns. In this context, one of the most important criteria for a better understanding of improvement degree of a discipline can be found within the lexically structured terms that adequately reflect conceptual apparatus of that discipline. Despite the fact that this matter is obviously clear, a historically oriented overview of Turkish philosophical language shows that a deep crisis in progress with respect to terminological usage of language in our country ever since the period of modernization. In this study, translations of Kant's *Kritik der reinen Vernunft* into Turkish will analytically examined in order to reveal the above-mentioned problems how far goes into the deep in our apprehension of philosophical language.

Keywords: Turkish philosophical language, conceptual frameworks, terminological construction, Kant studies in Turkey.

...

I. Giriş

Toplum ve tarih varlığı olarak insanın temel vasıflarından biri, *olmuş bitmiş bir şey, bir ürün değil, bir etkinlik*¹ hâlinde mevcudiyetini sürdüren *dile* sahip oluşudur. Felsefe tarihi içinde Herakleitos'tan bu yana dış dünyanın algılanması, anlamlandırılması ve bunların ifade edilmesinin dil aracılığıyla gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bu sürecin inşasında başat konumda olan dilin gücü ise sahip olduğu sözcük dağarcığında kendisini gösterir. Bir düşünme eylemi olan felsefenin de dil ile arasındaki bağlantı burada gündeme gelmektedir: düşüncenin ifade edilmesi, yani dile getirilmesi. Bir insan topluluğunun dili ne kadar gelişmişse, başka bir deyişle sözcükleri ne kadar açık, anlaşılır ve çeşitli ise bu topluluğun düşünceye dayalı eserler vermesi kolaylaşır. İşte felsefenin ilerleme seyri de bu hat üzerinden gerçekleşir.

Bu bağlamda, ister olumlu ister olumsuz bir panorama çizilsin, Türkçenin bir felsefe dili olarak imkânlarından söz etmek, Batı felsefesindeki eserlerin dilimize tercüme edilmeye başlandığı dönemlerden bu yana güncelliğini koruyan bir meseledir. Bu meselede, İsmail Kara'nın sözleriyle ("Osmanlı ve İslâm dünyasındaki modernleşme teşebbüsleri" ile olan bağlantı bir yana bırakıldığında), "XVIII. yüzyılın son çeyreğinde başlayan mektepleşme/modern okullar süreci", bu dönemden itibaren "ders kitapları ihtiyacını karşılamak için telif-tercüme-uyarlama eserlerin yazılması", "geleneksel eğitim tarzı ile modern eğitim tarzları arasında bir uyum ve irtibat arama

¹ Wilhelm von Humboldt'tan akt. Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 21.

çabaları” ve “modern felsefenin dine karşı gelişen fikir dünyası ve etkileri”² şeklinde olmak üzere dört katmanlı bir sorun yumağına yönelik çözüm arayışları, *bir felsefe dili olarak Türkçe ve Türkçe terminoloji* problemi için milat kabul edilebilir. Başlangıçta daha çok çeviriler ve çevirilerde kullanılacak terimler problemi ekseninde gelişen bu süreçte, Cumhuriyet dönemine kadar üç ana merkez görülmektedir: “Yirminci Asırda Zekâ ve Felsefe Mecmuası”nda parça parça yayımlanan”, daha sonra da “Felsefe Mecmuası”nın 10. sayısında toplu hâlde ve alfabetik olarak” neşredilen “Baha Tevfik ve arkadaşlarının 1911 yılında başlayıp 1913 yılında neticelendirdikleri muhtasar *Felsefe Kamusu*” çalışması; “1132 Fransızca terime bir veya birden fazla karşılık” sunulan ve “Ma’ârif-i Umûmiye Nezâreti Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni” tarafından hazırlanan *Kâmûs-ı Felsefe’de Münderic Kelimât ve Ta’birat İçin Vaz’ ve Tedvîni Tensîb Olunan Istılâhât Mecmû’ası*³ ile sonuçlanacak çalışma (burada “Mahmut Esat, Ahmet Naim, Ağaoğlu Ahmet, Rıza Tevfik, Salih Zeki, Ziya Gökalp, Muhammed Hamdi [ve] Mehmet Ali Aynî” bulunmaktadır); son olarak, Rıza Tevfik’in, 1916 ve 1920 yıllarında yalnızca iki cildi yayımlanabilen *Mufasssal Kamus-ı Felsefe*⁴ çalışması.⁵ Cumhuriyet ile birlikte vücut bulan dil devrimine değin dönemin siyasî/fikrî atmosferiyle de koşutluk içerecek şekilde gerçekleşen bu çalışmalarda ana problem, özetle verilirse, Türkçe felsefe dilinin Arapça ve Farsça kaynaklı yerleşik terimlerle mi, Batı felsefesinden özellikle Fransızca gibi diller örnek alınarak mı, yoksa tamamen dilde bir sadeleşmeye gidilerek öz Türkçe sözcükler üzerinden mi tesis edileceği hususu olmuştur.⁶

² İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak. Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkçe’ye Girişi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001, s. 23-32.

³ Eserin yeni basımı için bkz. Ma’ârif-i Umûmiye Nezâreti Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni, *Kâmûs-ı Felsefe’de Münderic Kelimât ve Ta’birat İçin Vaz’ ve Tedvîni Tensîb Olunan Istılâhât Mecmû’ası* (Rıza Tevfik’in Notlarıyla), haz. Nevzat H. Yanık ve Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014.

⁴ Eserin yeni basımı için bkz. Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.

⁵ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 10, 36, 48-49.

⁶ Bu belirleme tabii ki çok genel olup ayrıntılar araştırma konumuzun ister istemez dışında tutulmuştur. Zira bahsedilen her fikri belirli ölçülerde kabul ederek bir orta yol bulma denemeleri olduğu kadar, belirli bir süre zarfında mevcut terminoloji ile devam edilmesi gerektiğini savunanlar, terminoloji konusunda Arapça ve Farsça terimleri kullanma taraftarı olup da deyim yerindeyse *gündelik* kelimeler açısından dilde sadeleşmeyi düşünenlere kadar bir dizi isim tartışmaya katkıda bulunmuştur. Bu vechile, Cumhuriyet evresini de içerecek şekilde: konunun son derece özlü bir takdimi için bkz. Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 5-65; fikir hareketleriyle birlikte meselenin irdelenmesi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 7. Baskı, Ülken Yayınları, Ankara, 2001; meselenin eğitim konusundaki yansımalarıyla birlikte ele alınması için bkz. Osman Kafadar, *Türk Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997; Osman Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000; Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Bir Eğitim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe (Seçilmiş Metinlerle)*, TFK, Ankara, 2001; ilgili tartışmaları kapsayacak şekilde dönemin önemli isimlerinin görüşlerinin toplu bir sunumu için bkz. Recep Alpyağıl, *Türkiye’de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak. Feylesof Simalardan Seçme Metinler 1*, 2. Baskı, İz Yayınları, İstanbul, 2012 ve Recep Alpyağıl, *Türkiye’de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak. Feylesof Simalardan Seçme Metinler 2*, İz Yayınları, İstanbul, 2011; son olarak, özellikle düşünce tarihimizde sözlük ve dergi çalışmalarının önemine binaen, Ali Utku,

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise Türkçenin bir felsefe dili olarak imkânlarının araştırılması meselesi müstakil eserlerden ziyade, genelde sözlük çalışmaları, kısmen de makaleler, kısa tartışmalar ve telif-çeviri eserlere yazılan giriş/önsöz çalışmaları üzerinden yürümüştür. Bu minvaldeki sözlük ve terim çalışmalarına bakıldığında, ilk olarak 1928 Harf Devrimi ile başlayan dilde yenileşme hareketlerinin, 1932’de Türk Dil Kurumu’nun teşkili ile sistematik bir düzeye taşındığı görülmektedir. Ali Utku’nun vurguladığı üzere, 1932’de gerçekleştirilen Birinci Dil Kurultayı çalışmaları, “dil devrimi hareketi bağlamında genel dil politikası için” son derece önemli bir rol oynamış; Kurum’un terim politikaları merkezinde “1941 yılında Mustafa Şekip Tunç başkanlığında Ankara’da toplanan Felsefe Terimleri Komisyonu’nun 1942 yılında çalışmalarının sonucunu *Felsefe ve Gramer Terimleri* adı ile yayımlaması Cumhuriyet döneminde felsefe terimleri konusunda resmi nitelikli, ilk ve temel belirleyici girişim olmuştur.”⁷ Bu çalışmadan kısa bir süre sonra Türk Dil Kurumu, Bedia Akarsu’nun anlatımıyla, “felsefe terimlerinin gözden geçirilmesi için İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”ne başvurmuş, Macit Gökberk’in yönetimi altında 1950-1953 yılları arasında bir grup akademisyen birlikte çalışarak, “terimlerin Türkçe karşılıklarını yeniden saptamıştır.” Ancak bu çalışma sonucunda bir sözlük yayımlanmamış olsa da Akarsu, felsefe terimlerinin karşılanması husunda “az çok bir birliğe” varıldığını belirtir.⁸ Böylece ilgili çalışmadan da yararlanan Akarsu’nun 1975 tarihli *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, *Felsefe ve Gramer Terimleri*’nden sonra, ikinci resmî nitelikli sözlük olarak karşımıza çıkar. Son olarak bu iki çalışmanın yanında, süreç içerisinde birçok telif-çeviri felsefe sözlüğü basılsa da resmî nitelikli bir ürünün ortaya çıkabilmesi için 2000’li yıllara kadar beklemek gerekecektir: “Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), bilimsel çalışmalarda, iletişimde, eğitim ve öğretimde Türkçenin kullanılması ve geliştirilmesi amacıyla, 2002 yılında Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı’nın desteğiyle Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü Projesi’ni başlatmış”tır. Bu çerçevede, diğer bilim dallarının yanında, “2004 yılında Sosyal Bilimler alanında görevli akademisyenler ve dil uzmanlarının katıldığı bir çalıştay başlatılmış”, bununla birlikte, bağımsız bir felsefe terimleri çalışması olarak değil de felsefe alanının da kapsandığı “Sosyal Bilimler Terimleri Sözlüğü”⁹ hazırlanmış ve bu çalışma çevrimiçi olarak hizmete açılmıştır.¹⁰ Gerek Cumhuriyet öncesi gerekse de sonrası açısından bakıldığında, yaşanan sürecin özetini, felsefe dili tartışmalarına

“Felsefe Sözlüklerimiz: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, *TALİD*, 17(9)/2011: 399-420; Recep Alpyağılı, “Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlüklerimiz”, *TALİD*, 17(9)/2011: 421-432; Cahid Şenel, “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, *TALİD*, 17(9)/2011: 433-488.

⁷ Ali Utku, “Cumhuriyet Döneminde Felsefe Alanında Yapılan Terim ve Sözlük Çalışmaları”, *Felsefe Tartışmaları*, 27/2000: 182-189, s. 185.

⁸ Bkz. Bedia Akarsu, “Önsöz”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.

⁹ Bu çalışma 2011 yılında basılmıştır: *TÜBA Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü – Sosyal Bilimler*, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2011.

¹⁰ *TÜBA Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, erişim adresi: <http://www.tubaterim.gov.tr>.

damgasını vuracak şekilde Alpyağıl şöyle özetler:

Meşrutiyet'ten itibaren felsefe terimlerinin nasıl karşılanacağına ilişkin çalışmalarda bir süreklilik olmadığı için, ortaya üçlemeler serisi çıkmıştır: 'realite-hakikat-gerçeklik'; 'metot-usûl-yöntem'; 'aksiyon-fiil-eylem'; 'rasyonel-aklî-ussal'; 'problem-mesele-sorun', vb. İlk anılanlar bazen Fransızca, bazen İngilizce, ikinciler Arapça, üçüncüler ise *öz-Türkçe* kökenlidir. Bir dilde, bir kavramı üç ayrı terimle ifade etmek, ilk bakışta bir zenginlik gibi düşünülebilirse de, derin gramere baktığımızda bu, felsefe dilinin içinde bulunduğu yoğun bunalımla ilgilidir.¹¹

Yapılan araştırmalar göstermektedir ki, sarf edilen tüm kuvvete rağmen, Alpyağıl'ın saptamasındaki "üçlemeler serisi"nin bile meseleyi kuşatmak için yetmediği, dilimizde özellikle Batı felsefesinden yapılan çevirilerde içinden çıkılması kolay olmayan bir yola girildiği, bu vechile de problemlerin doğrudan doğruya Türkçe felsefe dilinin tesisine yansıdığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın hedefi, işte bu savı, Batı felsefesinin en önemli isimlerinden Immanuel Kant'ın teorik eserlerinden dilimize yapılan çeviriler eksen kabul edilmek yoluyla derinleştirmek ve sınamak; mümkün olduğu kadarıyla da yaşanan problemlere dâir bir çözüm yoluna götürebilecek bazı fikirler sunmaktır. Bilindiği üzere, felsefe tarihinin en sistematik filozoflarından biri olan Kant'ın felsefesinin özünü, onun iki teorik yapıtı, *Kritik der reinen Vernunft*¹² ve bu metnin popüler bir icmâli olma amacını güden *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*¹³ metinleri teşkil etmektedir. Çalışmamızın hedefine binaen takip edeceğimiz yol, *KrV* başat konumda olmak üzere, Kant'tan yapılan 1935 tarihli ilk çeviriden günümüze kadar, teorik felsefeden seçilmiş terimlerin ve pasajların, gerek özelde terim gerekse de genelde dil düzleminde nasıl karşılandığını saptamaktır. Bunun için, bahsedilen çerçevede olmak üzere Kant'tan yapılan tüm çeviriler irdelenmiş; Türkçe felsefe dilinin ve terminolojisinin sözlük çalışmalarından ayrı bir biçimde ele alınamayacağı düşüncesiyle Cumhuriyet döneminde günümüze felsefe sözlükleri (ve ayrıca ansiklopedik kaynaklar) taranmış; son olarak da Türk felsefe hayatının ikincil literatüründe kendisine genişçe bir yer ayrılmasına nazaran telif-çeviri eserlere başvurulmuştur.¹⁴ Bu araştırmanın yanı sıra,

¹¹ Recep Alpyağıl, "Eseri Yayına Hazırlayanın Notu", *Kâmûs-ı Felsefe* (Rıza Tevfik), haz. Recep Alpyağıl, s. 17-28, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 22.

¹² Bu metin *KrV* kısaltmasıyla anılacak; metnin 1781 tarihli ilk edisyonuna "A", 1787 tarihli ikinci edisyonuna ise "B" ile işaret edilecektir. Bu durumda, örneğin "*KrV*, A 11-12/B 25" notasyonu, ilgili eserin "A" ve "B" ile gösterilen, sırasıyla birinci ve ikinci edisyonlarındaki sayfa numaralarına göndermektedir. Son olarak, *KrV*'den yapılan alıntılarda "<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant>" adresinde on-line bulunan "Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants" kullanılmış; bu bakımdan da orjinal terimlerin yazılışında ilgili kaynak referans alınmıştır.

¹³ Bu metin *Prolegomena* kısaltmasıyla anılacaktır.

¹⁴ İrdelemede çeviriler bir yana bırakılırsa, sözlük ve ansiklopedik kaynaklara ağırlık verilmiştir. İkincil literatür, ilk grup eserlerdekinden farklı karşılıklar içerdiği kadarıyla irdelemeye dahil edilmştir (Bununla birlikte ikincil literatürün genişliğinden dolayı gözlerden kaçan farklı karşılıklar bulunabileceğini kabul etmek gerekir). Araştırmada, kaynak metnin genelde ilk basımı dikkate alınmış, sonraki

çalışma içerisinde, yaşanan dil ve terim problemlerinin, diğer bir deyişle en genelinde *bir felsefe dili olarak Türkçenin imkânları meselesinin* sadece Kant ile sınırlı olmadığı, Kant felsefesinin ülkemizde dil ve terim cihetinden kavranışına dâir sunulan araştırmanın gerekli değişikliklerle Batı felsefesinden yapılan tüm çevirilere teşmil edilebileceği hususunun ipuçları klasik denilebilecek örnekler üzerinden verilmiştir. Böylece çalışmada, belirli bir filozof ve sınır üzerinden, Türkiye’deki Batı felsefesi çalışmalarının tarihine, özellikle dil dönüşümlerini tespit etme bağlamında mütevazı bir katkı sunulmak istenmektedir.

II. Terimler

Her bilişsel disiplin esasen bir dizi terminolojik yapı ve bu yapıdan müteşekkil bir örgü vasıtasıyla dile dökülmektedir. Bu bakımdan dil kullanımının, diğer hususların yanında, en belirleyici özelliklerinden biri, dilde bulunan terimlerin bir disiplinin tesisine götürecek şekilde nasıl anlaşılıp seçileceğidir. Bu fikirden yola çıkarak, bir sonraki bölümde irdelenecek olan Türkçe felsefe dilinin Kant bağlamındaki kullanımının ihdâs ettiği imkânlarla bir giriş mahiyetinde, burada Kant’ın teorik felsefesinin üç merkezî teriminin Cumhuriyet döneminden günümüze değin nasıl karşılandığı serimlenecektir. İrdelemede göz önüne alınacak üç terim, Kant’ın bilgi görüşünün merkezinde olan¹⁵ “sinnlichkeit”, “anschauung” ve “verstand” olacaktır.¹⁶

İlk olarak “sinnlichkeit” terimine çevirilerde bulunma açısından bakılırsa, terimi 1935’te Mehmet Emin Erişirgil “hassaslık”, “hislilik” ve “hissetme kabiliyeti”;¹⁷ 1972’de Tuncer Tuğcu “duyu” ve “duyarlık”;¹⁸ 1984’te Nejat Bozkurt¹⁹ ve 1993’te

basımlarda farklılıklar mevcut ise bunlar belirtilmiş, değişikliğin bulunmadığı diğer basımlara değinilmemiştir.

¹⁵ Kant’ın *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde belirttiği üzere “bilgi (*Erkenntniß*)”, “Gemüth”deki iki ana kaynaktan doğar. Bu kaynakların saptanması ve birbirleriyle olan râbitalarının kurulması ise temel bir kavram örgüsünün irdelenmesini gerektirir. Bu irdelemede iş başında olan üç kurucu terimi şu soruyla açığa çıkarmak mümkündür: “Sinnlichkeit” vasıtasıyla temin edilen “anschauungen” (tekili, “Anschauung”) ne şekilde “verstand”a bağlanabilir? (*KrV*, A 50-52/B 74-76).

¹⁶ Bu çalışmanın amacı ne Kant’ın kullandığı ne de Batı felsefesi kaynaklı terimlere bir karşılık tayin etmek değil, daha önce de belirtildiği üzere esasen amaç yaşanan problemleri saptamak olduğundan, metnin bundan sonraki kısımlarında gerek Kant’ın kullandığı terimler gerekse de Kant’tan yapılan alıntılarda, Almanca pasajlar ve terimler bir çeviri önerisi verilmeden aynen sunulacaktır.

¹⁷ Immanuel Kant, *Kant’tan Parçalar*, çev. M. Emin Erişirgil, Devlet Basımevi, İstanbul, 1935 [Eserin kapak kısmında da belirtildiği üzere aslen liseler için yardımcı ders kitabı olarak hazırlanan bu çalışma *KrV*’nin (tam olmayan) ilk çevirisidir. Çalışma, Kant felsefesi hakkında genel bir mukaddimeye binaen, *KrV*’nin “B” edisyonunun “Vorrede” ve “Einleitung” bölümlerinden pasajlar, “Die transzendental Ästhetik”den “1. Abschnitt. Von dem Raume” ve “2. Abschnitt. Von der Zeit”dan pasajlardan müteşekkildir].

¹⁸ Immanuel Kant, “Saf Aklın Eleştirisi. İkinci Giriş”, *Felsefe Dergisi*, çev. Tuncer Tuğcu, 1/1972: 13-29.

¹⁹ Immanuel Kant, “Katkısız/Salt Aklın Eleştirisi (Birinci Basım İçin Önsöz, İkinci Basım İçin Önsöz,

Aziz Yardımlı²⁰ “duyarlık”; 1983’te Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek “duyusalılık”;²¹ 2010’da ise Teoman Duralı “duyarlık” ve “duyumlanırlık”²² olarak karşılamaktadır. Sözlük ve ansiklopedik kaynaklara bakıldığında ilgili terimi 1932’de Namdar Rahmi [Karatay]²³ ve 1934’te Haydar Tolun²⁴ “hassasiyet” (buradaki iki eser, Latin harfleriyle basılmış ilk sözlük çalışmalarıdır); Türk Dil Kurumu çalışmaları sonucu 1942’de hazırlanan *Felsefe ve Gramer Terimleri*²⁵ ile bu çalışmanın devamı niteliğindeki 1975 tarihli *Felsefe Terimleri Sözlüğü*’nde Bedia Akarsu²⁶ “duyarlık”;²⁷ 1944’te Osman Pazarlı “duygunluk”;²⁸ 1991’de Aziz Çalışlar “duygululuk”;²⁹ son olarak 1994’te Afşar Timuçin “duyu” ve “duyarlılık”³⁰ olarak vermektedir. İkincil literatürde ise farklı olarak 2002’de “hissetme yetisi”³¹ ve “hissetme kapasitesi/melekesi”³² karşılıkları bulunmaktadır.

“Sinnlichkeit” teriminden sonra ikinci olarak “anschauung” terimine gelindiğinde çeviri metinlerden 1935’te³³ “sezgi” ve “seziş” terimleri verilmiş, buradaki “sezgi” terimi 1993’te³⁴ de takip edilmiş; 1972’de “algı”,³⁵ 1978’de³⁶ ilk defa bir çeviride tedavüle

Giriş: İkinci Basım), *Seçilmiş Yazılar*, çev. ve haz. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 43-89.

²⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993 [*KrV*’nin Türkçe ilk ve şu an için tek tam çevirisidir].

²¹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

²² Immanuel Kant, “Salt Aklın Eleştirisi”nin Özet Tercümesi İle Yorumu”, çev. Ş. Teoman Duralı; *Aklın Anatomisi. Salt Aklın Eleştirisi’nin Teşrihi*, haz. Ş. Teoman Duralı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 131-200. [Bu çeviri, *KrV*’nin “A” ve “B” edisyonunun “Vorrede” bölümlerinden pasajlar; “B”nin “Einleitung” ve “Die transzendental Ästhetik” bölümleri ve yine “B”nin “Von der Logik überhaupt” bölümünden pasajlar içermektedir].

²³ Namdar Rahmi [Karatay], *Felsefi Meslekler Vokabüleri*, Doğan Matbaası, Afyon, 1932.

²⁴ Haydar Tolun, *Felsefe Vokabüleri*, Yeni Basımevi, Bursa, 1934.

²⁵ *TDK Felsefe ve Gramer Terimleri*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1942.

²⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.

²⁷ 1944’de Osman Pazarlı (Bkz. A. Cuvillier, *Küçük Felsefe Sözlüğü*, çev. Osman Pazarlı, Maarif Matbaası, Ankara, 1944); 1976’da Cemil Sena (Bkz. “Emmanuel Kant”, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 3. cilt, s. 88-114, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976), 2003’te Abdülbâki Güçlü vd. (Bkz. Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003) aynı karşılığı vermektedirler.

²⁸ A. Cuvillier, *Küçük Felsefe Sözlüğü*, çev. Osman Pazarlı, Maarif Matbaası, Ankara, 1944.

²⁹ Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991.

³⁰ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, BDS Yayınları, İstanbul, 1994.

³¹ Ahmet Ayhan Çitil, “Kant’ın Transandantal Felsefesinde *Schein* Kavramının *Sinn* ve *Bedeutung* Kavramlarıyla Temellendirilmesi”, *FelsefeLogos*, 19/2002: 87-97.

³² Şahabettin Yalçın, “Kant’ta Matematiğin Felsefi Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, 37/2003: 128-143.

³³ Erişirgil, *Kant’tan Parçalar*.

³⁴ Yardımlı, *Arı Us*.

³⁵ Tuğcu, *İkinci Giriş*.

³⁶ Immanuel Kant, “Analitik ve Sentetik Yargıların Ayrımı Üstüne”, çev. Ömer Naci Soykan, *Felsefe Dergisi*, 5/1978: 59-61 [“B” edisyonunun “Einleitung” bölümünün “IV.” alt bölümünün çevirisidir].

giren “görü” terimi 1979,³⁷ 1983³⁸ ve 1984’te Akın Etan ve Attilâ Erdemli’de³⁹ devam etmiş; 1984’teki Bozkurt çevirisinde “sezgi, sezış, doğrudan sezış, görtü, iç-görtü, somut görtü”⁴⁰ terimlerinden her biri değişmeli olarak kullanılmış; son olarak 2010’da “sezgi” ve “algı”nın yanında “tasavvur” ve “tasavvurgücü”⁴¹ karşılıkları da verilmiştir. Sözlük ve ansiklopedik kaynaklarda ise saptanan bu karşılıklardan farklı olarak 1976 ve bu çevirinin ikinci basımı olan 1978’de⁴² “görüş” ve “duyumlarla kavrama” terimleri bulunmaktadır.⁴³ Son olarak ikincil literatürde, 1967’de Takiyettin Mengüşoğlu’nun Heimsoeth çevirisinde “idrak” sözcüğü geçmektedir.⁴⁴

Nihayet üçüncü olarak “verstand” terimine bakıldığında, 1935’te “müdrke” ve “zihin melekesi”⁴⁵ karşılığı bulunmakta; 1972’deki “anlama gücü” ve “anlama yetisi”⁴⁶ karşılıklarından ikincisi 1983⁴⁷ ile Etan ve Erdemli’nin 1984’ünde⁴⁸ sürdürülmekte; 1978’de kullanılan “anlık”⁴⁹ terimi 1979’da “intellekt”⁵⁰ terimiyle birlikte bulunmak-

³⁷ Immanuel Kant, “Salt Aklın Eleştirisi’nden”, çev. Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, haz. Macit Gökberk, s. 341-358, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979 [“B” edisyonunun “Einleitung” bölümünün “I-VI” kısımlarının çevirisidir]. Gökberk çevirisinde “görtü” sözcüğünü kullanırken, bu çevirinin bulunduğu kitabının “Kant ve Alman İdealizmi” bölümünde “görtü”nün yanısıra “duyum” karşılığını da kullanmaktadır (s. 78). Bununla birlikte ilgili eserden önceki 1961 tarihli çalışmasında “görtü” sözcüğü yer almaktadır (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1961).

³⁸ Kuçuradi ve Örnek, *Prolegomena*.

³⁹ Immanuel Kant, “Saf Aklın Eleştirisi’ne Önsöz”, *Felsefe Arkivi*, çev. Akın Etan ve Attilâ Erdemli, 24/1984: 213-220 [“A” edisyonundaki “Vorrede”nin çevirisidir].

⁴⁰ Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*.

⁴¹ Duralı, *Özet Tercüme*.

⁴² Manfred Buhr & Alfred Kosing, *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*, çev. Engin Aşkın, 1. Baskı, Konuk Yayınları, İstanbul, 1976; *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*, çev. Veysel Atayman ve İsmail Duman, 2. Baskı, Konuk Yayınları, İstanbul, 1978 (Bu sözlüğün her iki basımında aynı zamanda “sezgi” karşılığı da bulunmaktadır).

⁴³ *Felsefe ve Gramer Terimleri*’nde “anschauung” karşılığı Fransızca “conception” ve Türkçe “görüş” bulunsu da aynı çalışmada Fransızca “intuition” için “sezgi” verilmiş; “sezgi” ve “görtü” karşılıkları Akarsu, *Felsefe Terimleri* ile Güçlü vd. *Felsefe Sözlüğü*’nde birlikte önerilmiş; “sezgi” karşılığı Tom Bottomore, *Marxist Düşünce Sözlüğü*, çev. ve der. Mete Tunçay, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993 ile Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*’nde kullanılmıştır.

⁴⁴ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 1. Basım, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967. Bu çevirinin Takiyettin Mengüşoğlu’nun vefatından sonra 1986’da Tomris Mengüşoğlu tarafından hazırlanan “yeni basım”ında “algı” terimi geçmekte (*Immanuel Kant’ın Felsefesi. Kant’ı Anlamak İçin Anahtar Kitap*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, haz. Tomris Mengüşoğlu, 2. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986); 2007’de Uluğ Nutku önderliğindeki üçüncü basımında ise “algı” ve “görtü” terimleri birlikte kullanılmaktadır (*Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, haz. Uluğ Nutku ve Şermin Korkusuz, 3. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007).

⁴⁵ Erişirgil, *Kant’tan Parçalar*.

⁴⁶ Tuğcu, *İkinci Giriş*.

⁴⁷ Kuçuradi ve Örnek, *Prolegomena*.

⁴⁸ Etan ve Erdemli, *Önsöz*.

⁴⁹ Soykan, *Analitik ve Sentetik Yargılar*.

⁵⁰ Gökberk, *Salt Akıl* (yine Gökberk’in 1961 tarihli çalışmasında “anlık” terimi geçmektedir).

ta; 1984'te Bozkurt "anlama yetisi", "anlık", "zihin"⁵¹ terimlerini değişmeli olarak vermekte; 1993'te "anlak"⁵² terimi geçmekte; son olarak 2010'da "anlamagücü"⁵³ ve "zihin"⁵⁴ karşılıkları tekrar görünür olmaktadır. Sözlük ve ansiklopedik kaynaklarda ise 1975'deki *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde "anlık" önerilmekte,⁵⁵ 1976'da Cemil Sena "müdrike"nin yanında "entellekt" ve "algıç"⁵⁶ terimlerini kullanmakta; 1978'de "uslamlama yetisi"⁵⁷ verilmektedir. İkincil literatürde ise bu terimlerden farklı olarak 1967'de "anlayış kabiliyeti",⁵⁸ 1986'da "anlama yeteneği",⁵⁹ 2002'de "kavrama yetisi"⁶⁰ ve 2003'te "idrak kapasitesi/melekesi"⁶¹ karşılıkları mevcuttur.

III. Cümleler

Bir önceki bölümün gösterdiği üzere, Batı felsefesinden yapılan Türkçe Kant çevirilerinde ve ikincil liteatürde, felsefe dilinin zeminini teşkil eden terimler bakımından ciddi bir çeşitlilik bulunmaktadır. Bu husus öylesine derinleşmiştir ki Kant'ın ana eserinin dilimizde karşılanmasında, çeşitliliği de aşan temel birtakım sorunların bulunduğu kabul edilebilir. İlk Kant çevirisinden günümüze değin *Kritik der reinen Vernunft* için, alfabetik olarak sıralanırsa, uygun görülen karşılıklardan bazıları şunlardır: “Arı Usun Eleştirisi”, “Arı Usun İrdelenmesi”, “Duru Aklın Eleştirisi”, “Katkısız Aklın Eleştirisi”, “Saf Aklın Eleştirimi”, “Saf Aklın Eleştirisi”, “Saf Aklın Kritiği”, “Saf Aklın Tenkidi”, “Salt Aklın Eleştirisi”.

Bu bölümde, terimlerdeki çeşitlilik problemine ek olarak, *KrV*'den seçilen örnek pasajlar bağlamında Türkçenin imkânlarına yönelik araştırma ayrıntılandırılacaktır. Hedefimiz, *KrV*'nin merkezî pasajlarının/cümlelerinin nasıl karşılandığını dilimizin tarihî seyri bağlamında göstermeye çalışırken, aynı zamanda Cumhuriyet döneminden günümüze Türkçenin felsefe dili olarak tesisindeki ana hatları da belirginleştirmeyi denemektir. Bunun için ilk olarak Kant'ın ilgili eserinden seçilen kısmın Almanca orijinali verilecek, daha sonra da bu kısmın farklı çevirilerde nasıl karşılandığı gösterilecektir.

⁵¹ Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*.

⁵² Yardımlı, *Arı Us.*

⁵³ İlgili eserde terim bitişik yazılarak kullanılmaktadır.

⁵⁴ Duralı, *Özet Tercüme*.

⁵⁵ Akarsu, *Felsefe Terimleri*.

⁵⁶ Sena, *Emmanuel Kant*.

⁵⁷ Atayman ve Duman, *Marksçı-Leninci Felsefe* (Sözlüğün ilk baskısında terim “anlama yetisi” olarak geçmektedir).

⁵⁸ Mengüşoğlu, *1. Basım.*

⁵⁹ Mengüşoğlu, 2. *Basım*. Çevirinin 3. *Basımında* “anlama yeteneği” ile “anlama yetisi” birlikte kullanılmaktadır.

⁶⁰ H. Bülent Gözkân, “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine”, *Yeditepe’de Felsefe*, 1/2002: 21-79.

⁶¹ Yalçın, *Kant'ta Matematik*.

III. I. *KrV*, A XVI-XVII

Kant *KrV*'nin 1781 tarihli ilk edisyonunun "Vorrede" bölümünde, "Die transscendentale Analytik" kısmında yer alan "Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe" başlıklı irdelemesinin, felsefe tarihi bağlamında değerlendirildiğinde, kendi zamanına kadar gerçekleşmemiş yepyeni bir araştırma fikri içerdiğini *gururla* belirtir. Bu açıdan örnekmeye, Kant felsefesinin sadece teorik değil, pratik ve estetik vecdelerine de ilgilendiren "Deduction"⁶² düşüncesinin yer aldığı bir pasaj ile başlamak uygun olacaktır: "Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Gränzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik unter dem Titel der Deduction der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjectiver Beziehung zu betrachten; und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?" (*KrV*, A xvi-xvii)

Bu pasajın ilk tam çevirisine 1984 tarihinde Etan ve Erdemli'de rastlanmaktadır:

Anlama yetisi adını verdiğimiz yetiyi araştırmak, kullanılışının kuralları ile sınırlarını belirlemek için Transzendental Analitiğin ikinci ana bölümünde *Salt Anlama Yetisi Kavramlarının Deduksiyonu* başlığı adı atında yapmış olduğum incelemeden daha önemli olan hiçbir inceleme ile karşılaşmadım (...). [A]raştırmanın iki yönü vardır. Bunlardan biri salt anlama yetisinin nesneleriyle ilgilidir ve onun a priori kavramlarının objektiv geçerliliğini gösterme, anlaşılır kılma amacını güder (...) diğeri ise, salt anlama yetisini, dayandığı olanak ve bilgi güçleri bakımından, dolayısıyla sübjektiv bakımdan incelemeyi göz önünde bulundurur (...). [T]emel soru, *düşünme yetisinin* nasıl mümkün olduğu değil, anlama yetisinin ve aklın her türlü deneyden bağımsız olarak neyi, ne ölçüde bilebileceği sorusudur.⁶³

Yine 1984 tarihinde, fakat bu sefer Kant'tan yapılan bir seçki içerisinde bulunan

⁶² "Deduction" düşüncesi sadece *KrV*'nin değil, Kant'ın kurucu üç eserinin bütününe, yani *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) ve *Kritik der Urtheilskraft* (1790) ile dahası kitap hâline gelmemiş notlarından oluşan *Opus Postumum*'unun da baş meselesidir. Konuyla ilgili genel bir çalışma için bkz. Eckart Förster, *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, 1989.

⁶³ Etan ve Erdemli, "Önsöz", s. 217-218.

pasaj, Bozkurt tarafından şu şekilde çevrilmiştir:

Anlama yetisi adını verdiğimiz gücü derinliğine incelemek ve kullanılışının sınırları ile kurallarını belirlemek için, benim Transendental Analitik'in ikinci ana bölümünde "Katkısız Zihin (anlama yetisi) Kavramlarının Çıkarımı (dedüksiyonu)" başlığı altında (...). [I]ncelemenin iki yönü vardır. Bunlardan biri, katkısız anlama yetisinin konuları ile ilişkilidir ve anlama yetisinin a priori kavramlarının nesnel geçerliliği ile değerini göstermek ve anlatmak zorundadır (...). Öteki yön ise katkısız anlığın kendisini, dayandığı olanaklar ve bilgi yetileri açısından, dolayısıyla da öznel bakımdan incelemeyi göz önünde bulunduruyor (...). [A]na soru hep şu olmaktadır: Akıl ve anlama yetisi, deneyden bağımsız olarak, neyi ve nereye kadar bilebilirler? Ve şu değildir: Düşünme yetisinin kendisi nasıl mümkün oluyor?⁶⁴

Son olarak Yardımlı'nın 1933 tarihli çevirisi şöyledir:

Anlak adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda kullanımının kural ve sınırlarını belirlemek için benim Aşkınsal Çözümlemimin ikinci bölümünde *Arı Anlak Kavramlarının Çıkarsaması* başlığı (...). Birincisi arı anlağın nesneleri ile ilgilidir ve onun *a priori* kavramlarının nesnel geçerliliğini açmaması ve kavranabilir kılması amaçlanmıştır; tam bu nedenle amaçlarım için özseldir. İkincisi ise arı anlağın kendisi, olanağı, ve üzerine dayandığı bilişsel güçler ile ilgilidir, ve böylece onu öznel bağlamda irdelemektedir (...). [B]aşlıca soru Anlak ve Us, tüm deneyimden bağımsız olarak, neyi ve ne denli bilebilir? sorusudur, Düşünme yetisinin kendisi nasıl olanaklıdır? sorusu değil.⁶⁵

III. II. KrV, B XVI-XVIII

KrV'nin 1787 tarihli ikinci edisyonunun "Vorrede" kısmında "B xvi-xviii" sayfaları arasında yer alan bir pasajda "Copernicus" devrimi olarak adlandırılan felsefî düşünüş, hem Kant felsefesinin hem de genel olarak felsefe tarihinin dönüm noktalarından biridir: "Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus (...). In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich

⁶⁴ Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, s. 49. Çevirinin 2014 basımında "Katkısız Zihin" terimi "Katkısız Anlık" ile değiştirilmiştir (bkz. *Seçilmiş Yazılar*, çev. ve haz. Nejat Bozkurt, 4. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014, s. 128).

⁶⁵ Yardımlı, *Arı Us*, s. 19.

nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.” (KrV, B xvi-xviii)

1933'te Erişirgil'in (Fransızcadan gerçekleştirdiği) çevirisi şu şekildedir:

Şimdiye kadar bütün bilğimiz eşyaya göre nizam altına girmelidir düsturu kabul olunuyordu. Fakat bu faraziye eşya hakkında bilgimizi arttıracak veçhile *a priori* mefhumlarla hükümler kurmak teşebbüsünü asla izah edemiyor. Bir kere de eşya bizim bilgimize göre nizamlaşır faraziyesini kabul ederek metafizik mes'elelerde daha muvaffakiyetli bir neticeye varıp varamayacağımız denensin, görülür ki bu faraziye, eşya bize malûm olmazdan evel onlar hakkında bazı nizamlar kuran *apriori* bilginin imkânile daha ziyade uzlaşıyor. Burada bizim yapmak istediğimiz yenilik *Copernic*'in ilk düşüncesine pek benzer (...). İmdi metafizik sahasında da, meselâ eşyanın sezişi "*intuition*" hususunda da aynı deneme yapılabilir. Eğer seziş eşyanın tabiatine göre nizam altına giriyorsa bu sezişte *a priori* bazı şeylerin bilinebilmesinin nasıl mümkün olabileceğini bir türlü anlayamam. Bilâkis eğer hislerimizin mevzuu olan eşya bizim seziş kudretimizin tabiatine göre nizamladığını kabul edersem bu imkânı pekâlâ tasavvur edebilirim. Fakat bilgi hâline geleceklerine göre yalnız bu seziş bana yetmez ve tasavvurlar "*représentations*" hâlinde olan bunlara bazı şeyler kazandırarak bir "mevzu" hâline getirmeli ve bu suretle muayyen hâle sokmalıyım (...). Gerçekten tecrübenin kendisi öyle bir bilgi tarzıdır ki müdrike "*Entendement*"nın yardımını, yani eşya bana malûm olmazdan önce bir takım kaidelerin, başka bir tabirle *a priori* bir nizamın varlığını icap eder.⁶⁶

1984'teki Bozkurt çevirisindeki dil değişimi ise son derece dikkat çekicidir:

(B)ilgilerimizin nesnelere uyması, objelerine göre düzenlenmesi gerektiği kabul ediliyordu; fakat bu varsayımda, kavramlarla a priori olarak nesneler üstüne kurup bir şeyler ortaya çıkartmak ve bu yolda bilgilerimizi genişletmek için bu ön dayaktan hareketle yapılan her türlü deney boşa gitmiştir. (...) objelerin bilgilerimize uyması kabulüyle metafizik güçlüklerde daha iyi ilerleyip ilerleyemediğimiz sınıanıp denenmelidir. Bu, nesneler bize verilmeden önce onlar üstüne bir şeyler saptaması gereken a priori bir bilginin

⁶⁶ Erişirgil, *Kant'tan Parçalar*, s. 42-43.

arzulanan olasılığın daha uygun düşer. (...) *Kopernikus*'un ilk düşüncesinde (...). İmdi metafizikte de objelere ilişkin *iç-görü* (*Anschauung*) konusunda aynı şey denenebilir. Bu iç-görü (somut sezgi), eğer objesinin yapısına, özelliğine uyarsa, ondan hareketle a priori olarak bir şeyin nasıl bilinebileceğini bir türlü anlayamam; ama buna karşın eğer obje (duyuların objesi olarak) somut(iç)-görü yetimizin, gücümüzün özelliğine uyarsa, bu bilmenin olanağını bütünüyle pek güzel tasarlayabilirim. Fakat, eğer bilgi olmaları gerekiyorsa bu iç-görülerde durup kalamam, dahası onları tasarımlar olarak nesne olan herhangi bir şeye bağlamak ve nesneyi tasarımlarla belirlemek zorunda olduğum için (...). Çünkü gerçekten de deneyin kendisi, bir bilgi biçimi olarak daha nesne bana verilmeden önce kuralını kendimde bulduğum anlama yetisini gerekli kılıyor; bu durumda da a priori olarak ortaya koymak zorunda olduğum bu kural, kendisini a priori kavramlarda gösteriyor. Öyleyse deneyin her türlü nesnesinin bu kavramlara zorunlulukla uyması ve onlarla uyum içinde bulunması gerekir.⁶⁷

KrV'nin tam çevirisini dilimize kazandırmış olan Yardımlı ise söz konusu cümleleri 1993'te şu şekilde karşılar:

[T]üm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi birşeyi kavramlar yoluyla a priori saptama ve bu yolla bilgimizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınavabiliriz. Bu istenilen şey ile, e.d. nesnelerin bir a priori bilgisinin olanağı ile, e.d. onlar daha bize verilmeden üzerlerine birşeyler saptama amacı ile çok daha iyi uyushmaktadır (...) *Kopernik*'in ilk düşüncesi (...). Metafizikte de, nesnelerin *sezgisi* açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi birşeyin nasıl a priori bilinebilecek olduğunu anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim. Ama, eğer birer bilgi olacaklarsa, bu sezgilerde durup kalamayacağım için, tersine bunları tasarımlara dönüştürüp nesne olarak herhangi birşeyle ilişkilendiremem ve bu nesneyi onlar yoluyla belirlemem gerektiği için (...). [Ç]ünkü deneyimin kendisi kuralları benim kendimde olan anlağın gereksindiği bir bilgi türüdür. Bu kurallar daha bana nesneler verilmeden bende oldukları için a priori varsayılmalıdır ve anlatımlarını a priori kavramlarda bulurlar. Buna göre tüm deneyim nesneleri kendilerini zorunlu olarak, bu kavramlara uydurmalı ve onlarla bağdaşmalıdırlar.⁶⁸

Son olarak 2010 yılına gelindiğinde Duralı'nın "Özet Tercümesi İle Yorumu" şöyle olmuştur:⁶⁹

Şimdiye değin bütün bilgimizin, nesneye yönelik olması gerektiği sanılırdı. Oysa söz konusu kânaat çerçevesinde onu kavramlarla a priori belirleyerek genişletip zenginleştirme denemeleri sonuçsuz kalmışlardır. Şu durumda, nesneleri bilgimize uydurmağı da bi' denesek. Bakarsınız, böylece metafiziğin ödev anlayışına da uygun davranmış olabiliriz. (...) *Copernicus*'un ilk düşünceleri (...). Nesnelerin tasavvurgücünü gündeme taşınmak

⁶⁷ Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, s. 57-58.

⁶⁸ Yardımlı, *Artı Us*, s. 25.

⁶⁹ Duralı'nın çalışması, örneklenen diğer çalışmalarla aynı düzlemde değildir. Bunu eserinin başlığında zaten Duralı'nın kendisi açıkça ifade eder. Burada eseri örnek olarak gösterme nedenimiz, Duralı'nın Türk felsefesinin neredeyse yarım asrını kuşatıp kucaklamasıdır.

sûretiyle Copernicus devriminin bir eşi metafizikte de oluşturulamaz mı?! Tasavvurgücü, nesnenin tabiatına yönelmesi gerekmiyorsa, nasıl oluyor da, bir şey, *a priori*, bilinebiliyor? Duyulara konu olan nesne tasavvurgücümüzün tabiatına uygunsa, o takdirde Copernicus devriminin metafizikte de gerçekleştirilebileceğini düşünebilirim. Ne var ki, bilgiye dönüşecekse, söz konusu tasavvurgücüne çakılıp kalamam. Bir şeyin temsili olarak görmek zorunda olduğumdan, bilginin atfı nesne olmalıdır (...). Zirâ tecrübe, anlamagücü gerektiren bir bilgi çeşididir. Nesneler bana henüz verilmemişken anlamagücünün kuralları bende *a priori* bulunur. Bunu kavramları *a priori* kullanmaklığımdan ötürü biliyorum. Sonuçta, tecrübenin bana sunduğu nesneyi kavramla uyum hâline getirmem gerekiyor; yoksa tersi olmaz. Şu durumda tecrübe konusu nice nesne varsa, anlamagücüyle (zihin) zorunlulukla uyuşur.⁷⁰

III. III. KrV, B 25

KrV'nin ikinci edisyonunun "Einleitung" bölümünün "B 25" sayfasında bulunan bir cümle Kant'ın "Kritik der reinen Vernunft" adını verdiği özel bir "Wissenschaft"ın temel vasfını vurucu bir şekilde açıklamaktadır. "Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." (KrV, B 25)

Takiyettin Mengüşoğlu'nun, 1976'da Heimsoeth'den yaptığı çeviride ilgili cümle şu şekilde geçmektedir:

Ben *transcendental* bilgi diye, yalnız objelerle değil, aynı zamanda objelerden elde edilen bilginin çeşitleriyle de uğraşan, bilginin *apriori* yanını araştıran bir bilgiye diyorum.⁷¹

Çevirinin 1986'daki Tomris Mengüşoğlu edisyonunda ise terminolojik olmayan lafzî değişiklikler bulunmaktadır:

Ben *transcendental* bilgi ile, yalnız objelerle değil, aynı zamanda objelerden elde edilen bilginin türleriyle de uğraşan, bilginin *apriori* yanını araştıran bilgiyi anlıyorum.⁷²

Tuğcu, 1972:

Ben nesnelerle değil, *a priori* olarak taşıyan nesnelerin bilgi biçimleri ile uğraşan bilgiyi transscendental bilgi diye adlandırıyorum.⁷³

Bozkurt, 1984:

Nesneleri değil de, genel olarak nesneleri *a priori* olarak bilişimizle uğraşan her bilgiye

⁷⁰ Duralı, "Özet Tercüme", s. 140-141.

⁷¹ Mengüşoğlu, 1. Basım, s. 71.

⁷² Mengüşoğlu, 2. Basım, s. 74. Çevirinin 3. Basımında "transcendental" terimi "transcendental" olarak yazılmıştır (s. 74).

⁷³ Tuğcu, "İkinci Giriş", s. 27.

transendental diyorum.⁷⁴

Ernst Cassirer'in *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* adlı çevirisinde geçen ilgili meseleyi Doğan Özlem ise şu şekilde vermektedir:

Kant, objelerin değil, tersine genel olarak objeler hakkında bilgi edinme tarzımızın (bu tarz a priori olarak mümkün olabildiği sürece) bilgisine 'transendental' adını verir.⁷⁵

Yardımlı, 1993:

Nesneler ile olmaktan çok *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal olarak adlandırıyorum.⁷⁶

Duralı, 2010:

Nesnelerle değil de, genellikle nesneleri *apriori* bilişimizle, imkânlar çerçevesinde, uğraşan her bilgiye *transsendental* diyorum.⁷⁷

III. IV. *KrV*, A 51/B 75

Kant'ın empirist ve rasyonalist felsefe anlayışlarını kuşatarak bir senteze varmak istediği iyi bilinmektedir. Her iki anlayışın da temel kavramlarının içerisinde yer aldığı Kant'ın düşüncesi, felsefe tarihinin en sık alıntılanan deyişlerinden biri olan "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." cümlesinde esas anlamını bulur. *KrV*'nin her iki edisyonunda da geçen ve "A 51/B 75" sayfalarında yer alan ilgili cümlenin içinde bulunduğu pasaj, Türkçe Kant literatürünün de olmazsa olmazlarındadır: "Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)." (*KrV*, A 51/B 75)

1935 tarihli ilk Kant çevirisine yazdığı mukaddimeden, Erişirgil'in –doğrudan olmasa da– meseleyi dile döküşünü şu sözlerle yakalamak mümkündür:

[S]ezişleri bana temin eden hislilik kabiliyetimdir. Sezişleri birbirine küllî ve zarurî olarak bağlayan ise "müdrükem"dir (...). Eşya bize hisler sayesinde kendini maddî bir şey olarak bildirir, müdrükem sayesinde ise nefsimiz haricinde muayyen bir vücut kılıfına girer.⁷⁸

⁷⁴ Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, s. 87. 2014'te "transendental" yazımı "transandental" şeklinde geçmektedir (s. 172).

⁷⁵ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 163.

⁷⁶ Yardımlı, *Arı Us*, s. 47.

⁷⁷ Duralı, "Özet Tercüme", s. 174.

⁷⁸ Erişirgil, *Kant'tan Parçalar*, s. 19, 22.

1961’de *Felsefe Tarihi* adlı çalışmasında Macit Gökberk, pasajın ikinci cümlesini şu şekilde karşılar:

Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür.⁷⁹

1967’de Heimsoeth çevirisinde meselenin anlatılışı şöyledir:

En basitinden en abstre’sine kadar, bütün bilgide iki ayrı yan vardır: İdrak ve kavram (...) “İdraksız kavramlar boş; kavramsız idrakler kördür.” Çıplak kavramlar kendi başlarına hiçbir bilgi sağlayamazlar. Bilginin meydana gelebilmesi için konkret idrakler gereklidir. Aynı şekilde idrakler de kendi başlarına, sadece duyu verileri, verilerin bir yığını olarak bize bilgi sağlayamazlar. Tam bir bilginin, düşünce bağlarıyla bağlanması gerekir. Bilde, düşünce yardımı ile, kavranan şeyler yorumlanır; objeler yahut olaylar, birbirine bağlanır; anlaşılır bir hâle getirilir. Bu, anlayış kabiliyetinin işidir. Ancak anlayış kabiliyetinin işe karışmasıyla, duyu verilerinin göstermek istedikleri ‘obje’, ‘görülebilir’.⁸⁰

Bu çevirinin 1986’daki Tomris Mengüşoğlu edisyonunda ise sadece lafzî değil terminolojik değişiklikler de bulunmaktadır:

En yalınından en soyutuna (...): Algı ve kavram. “Algısız kavramlar boş; kavramsız algılar kördür”. (...) somut algılar gereklidir (...) kavranan şeyler yorumlanır; nesneler ya da olaylar (...). Bu anlama yeteneğinin işidir (...).”⁸¹

1993’te Yardımlı’nın tam çevirisi şöyledir:

Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez, ve anlak olmaksızın hiçbirini düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür. Öyleyse kavramları duysal kılmak (e.d. onlara sezgide nesneyi eklemek) sezgileri anlaşılır kılmakla (e.d. onları kavram altına getirmekle) eşit ölçüde zorunludur.⁸²

Teoman Duralı 2010’da ilgili pasajı şu şekilde aktarır:

Duyumlanırlık yoksa nesne olmaz; zihin yahut anlamagücü olmaksızın o, düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız tasavvurgücüye kördür. Bundan dolayı kavramlarımızı duyumlandırmak, yani onlara tasavvurgücünde nesneyi ilâve etmek kadar tasavvurgücü-müzü zihniileştirmek, demek onu kavramların sevk ile idâresine tâbi kılmak zorunludur.⁸³

⁷⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 425. Bununla birlikte yazarın 1979 tarihli kitabında, “görü”nün yanında “duyum” terimi de kullanılır: “Görüsüz –duyumsuz– kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” (Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 78).

⁸⁰ Mengüşoğlu, 1. Basım, s. 76-77.

⁸¹ Mengüşoğlu, 2. Basım, s. 79-80. Çevirinin 3. Basımında “anlama yeteneği” ile “anlama yetisi” terimleri birlikte kullanılmıştır (s. 79).

⁸² Yardımlı, *Artı Us*, s. 66.

⁸³ Duralı, “Özet Tercüme”, s. 199.

IV. Sonuç ve Değerlendirme

Kant'ın yukarıda karşılıkları sunulan üç ana terimi ve ilaveten verilen dört merkezî pasajının dilimizde karşılanışına bakıldığında, ilk Kant çevirisinden günümüze tarihî akışı içerisindeki Türkçenin tüm olanaklarından yararlandığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, “hassaslık”, “hassasiyet”, “idrâk”, “sezgi”, “tasavvur”, “müdrake” ve “zihin melekesi” gibi Osmanlı dönemi Türkçesine ait terimler; “anlayış kabiliyeti”, “somut sezgi” ve “tasavvurgücü” gibi eski Türkçe ve Osmanlı dönemi Türkçesinden gelen sözcüklerden birleştirme yoluyla kurulan terimler; “duyu”, “duyarlık”, “duyusalılık”, “algı”, “anlama yetisi”, “anlak”, “anlık” gibi Türkçenin en eski dönemlerine ait kelimelerden farklı eklerle türetilmiş terimler; “görü” gibi yeni kurulmuş terimler; Latince gibi klasik dillerden alınarak ama çoğu kez farklı yazılarak “transcendental”, “transandental”, “transendental”, “transsential” gibi terimler; yine bu son örnekteki gibi “abstre”, “obje” ve “a priori” gibi terimler hem çevirilerde hem de ikincil literatür bağlamında kullanılmıştır. Bu husus, önceki iki bölümün incelemeleriyle birlikte düşünüldüğünde, Batı felsefesinden yapılan Kant çevirilerinde ne dil ne de terminolojik bakımdan (Kant'ın “Zeit” teriminin geçmişten günümüze “zaman” terimiyle karşılanması hariç) bir ortaklık/birlik bulunduğunu söylemeye imkân tanımamaktadır. Oysa bir karşılaştırma açısından, en azından günümüzün geçer akçe dili (*lingua franca*) olan İngilizcedeki *KrV* çevirilerine bakıldığında, Kant'ın ana terimlerinde bir standardın olduğu çok net bir biçimde saptanmaktadır.⁸⁴ İlgili konu, Kant'ın yapıtının diğer merkezî terimleri,⁸⁵ bir anlam farkı tesis etme amacıyla Almancada müteakabili bulunsun da Latince ve Yunanca kaynaklı terimleri de eserine dahil etmesi,⁸⁶ İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerinde bile bazı Almanca terimlerin tam olarak karşılıklarının verilmesindeki sorunlar⁸⁷ ve *KrV*'de salt Kant'a özgü terimlerin⁸⁸ kullanılması gibi

⁸⁴ Konuyla ilgili üç örnek verilebilir: İlk basımı 1929'da yapılan ve 90'lı yıllara kadar *KrV*'nin İngilizce standart çevirisi kabul edilen (ve hâlâ da yeni basımları yapılan ve kullanılan) Norman Kemp Smith çevirisi (ki çevirmenin 1918 tarihli *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* başlıklı, günümüzde de referans alınan kitabına dayanmaktadır); 1996 yılında basılan Werner S. Pluhar tarafından yapılan çeviri; son olarak da Paul Guyer ve Allen Wood tarafından 1999 yılında basılan çeviri.

⁸⁵ Örneğin *KrV*'nin son derece önemli bir terimi olan “apperception” için (alfabetik olarak verilirse) “algılayanın kendini idrâk etmesini temin eden transandantal fiil”, “algılayanın kendini idrâk etmesi (fiili)”, “bilincine varma”, “bilinçli algılama”, “bilinç yetisi”, “farkına varma”, “farkındalık”, “idrâk”, “keskin idrâk”, “özalgı”, “tamalgı”, “üstalgı” gibi bir dizi karşılık bulunmaktadır.

⁸⁶ Bu hususta en klasik örnek (sadece Türkçede değil, diğer dillerde de çok sık birbirine geçirilen iki terim olarak) Almanca “Erscheinung” ile Yunanca kaynaklı “Phänomen” terimleridir. İki terim arasındaki anlam farkını *KrV*'de Kant çok açık bir biçimde belirtmiştir: “Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena.” (*KrV*, A 249)

⁸⁷ Misal olarak Kant'ın “ding” ve “sache” terimleri gösterilebilir. Özellikle *KrV*'nin “B xxvi-xxviii” sayfalarında geçen “ding (an sich)” ve “sache (an sich)” terimlerinin birbirinden Almancada dahi anlam yönünden nasıl tefrik edilebileceği sorunludur.

⁸⁸ Kant'ın “gemüth” terimini anlamlandırmasının tamamen kendi felsefesine has olduğu söylenebilir (Bu terim, Kant sonrası Alman felsefesinde, örneğin Max Scheler'de geçse de, Kant'ın terime yükledi-

meseleler gündeme taşındığında daha da derinleşmektedir. Ancak Batı felsefesinden dilimize yapılan çevirilere yönelen kuşatıcı bir nazar, Kant üzerinden örneklenen problemlerin çok daha köklü olduğunu açığa vurmaktadır. Dolayısıyla araştırmamızın ilk bölümünde irdelenen meselelerin tarihî süreç içerisinde bir çözüme kavuşmak bir yana çok daha girift ve içinden çıkılmaz bir hâl aldığı kabul edilebilir. Konuyu iki örnekle daha zenginleştirip derinleştirmek yerinde olacaktır.

Tüm Batı felsefesinin kendisine düşülen dipnotlardan ibaret olduğu söylenen Platon'un en önemli eserlerinden biri *Phaidōn* diyalogudur. Eserde, Sokrates'in son demleri hatırlanırken (yani “anamnesis” yapılırken!), “philosophia” hakkında ilginç bir belirleme sunulmaktadır: “(...) pollakis moi phoitōn to auto enupnion en tō parelthonti biō, allot' en allē opsei phainomenon, ta auta de legon, 'ō Sōkrateś, ephē, 'mousikēn poiei kai ergazou.' kai egō en ge tō prosthen khronō hopēr epratton touto hupelambanon auto moi parakeleuesthai te a kai epikeleuein, hōsper hoi tois theousi diakeleuomenoi, kai emoi houtō to enupnion hopēr epratton touto epikeleuein, mousikēn poiein, hōs philosophias men ousēs megistēs mousikēs, emou de touto prattontos.”⁸⁹ Meselenin odak noktası şüphesiz “mousikēn poiei kai ergazou” ile “hōs philosophias men ousēs megistēs mousikēs” deyişlerinde düğümlenir.

Pasajın Ahmet Cevizci tarafından yapılan çevirisi şöyledir:

(...) Düşlerin neye benzediğini size söylemem gerekir. Gözle görülebilir şekli zaman zaman değişen ancak her zaman aynı sözleri söyleyen, 'Sokrates gayretli ol ve müzik yap' diyen aynı düşsel sima, yaşamının akışı içinde bana sık sık göründü. Geçmişte onun, tıpkı insanları koşmaları için teşvik etmesinde olduğu gibi, beni yapmakta olduğum işleri yapmam için zorladığını ve cesaretlendirdiğini düşünmüştüm; zaten yapmakta olduğum tarzda 'müzik yapma'lıydım: En yüksek müzik felsefeydi, ve felsefe benim işimdi.⁹⁰

Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin ise meseleyi şöyle verir:

(...) İşin doğrusunu istersen, o rüyaları ömrümde birçok defalar gördüm; rüyalar bazen bu şekilde bazen şu şekilde görünüyordu. Fakat hep aynı şeyi söylüyorlardı: 'Sokrates, şiir yaz, güzel sanatlarla uğraş.' Eskiden de işim bu olduğundan (...) koşuculara nasıl cesaret verilirse rüyanın da beni öylece alışmış olduğum şeye devama, güzel sanatlarla uğraşmaya sürüklediğini düşünüyordum. Çünkü felsefe, sanatların en yükseğidir, ben ise onunla uğraşıyordum.⁹¹

Ari Çokona aynı pasajı şu şekilde sunmaktadır:

(...) aynı rüya birçok kez ziyaretime geldi. Her seferinde farklı görünümde olmasına karşın hep aynı şeyi söylüyor, 'Mousiki yap Sokrates, mousikiyle uğraş!' diyordu (...) rüyanın beni zaten yapmakta olduğum şeyi yapmam için cesaretlendirip teşvik ettiğini sandım.

diğinden tamamen farklı bir anlamda kullanılmıştır).

⁸⁹ Platon, *Phaidōn*, 60e-61a (Metnin Yunancası için *Perseus Digital Library* kullanılmıştır).

⁹⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci, 2. Basım, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, s. 10.

⁹¹ Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 14.

Çünkü en üstün mousiki türü felsefedir ve ben felsefeyle ilgileniyordum.⁹²

Son olarak Yunanca ve Türkçe karşılıklı bir basımda Nazile Kalaycı'nın çevirisi şöyle olmuştur:

(...) aynı rüyayı geçmişte de sık sık görürdüm. Kâh öyle kâh böyle görünse de hep aynı şeyi söylerdi bana: “Sokrates,” derdi, “bir sanat icra et ve onunla uğraş.” (...) zaten yapmakta olduğum şeyi sürdürüyüm diye bir teşvik, bir yüreklendirme olduğunu düşünürdüm bunu (...) yaptığım şeye devam edeyim, yani sanatla uğraşayım diye beni yüreklendiriyordu. Ne de olsa en mükemmel sanattı felsefe; ben de zaten onunla uğraşıyordum.⁹³

Acaba Platon'un bu temel eserinde, Sokrates'ten istenen ve onun da zaten her dâim sürdürmüş olduğu şey nedir: *müzik yapmak* mı, *şiir yazıp güzel sanatlarla uğraşmak* mı, *mousiki* ile meşgul olmak mı, yoksa sadece *sanat icra etmek* mi? Dahası, konunun “philosophia” ile bağlantısı nedir? Bu ve benzer çeviri örneklerini hem Platon'dan hem de diğer Batı felsefesi düşünürlerden yola çıkarak çoğaltmak mümkündür. Burada, Kant'ın baş eseri *Kritik der reinen Vernunft*'un Türkçede bir dizi karşılığa sahip olmasındaki meseleye benzer olan (yani klasik felsefe metinlerinin isimlerinin Türkçede nasıl karşılanacağı/karşılandığı sorununa yönelik) ikinci örnek şu şekilde verilebilir. Modern felsefenin kurucu metinlerinden René Descartes'ın *Discours de la Méthode. pour bien Conduire sa Raison, et Chercher la Vérité dans les Sciences* başlıklı metni dilimize, *Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin Metot Üzerine Konuşma*,⁹⁴ *Usu Doğru Yönetmek ve Gerçeği Bilimlerde Aramak İçin Yöntem Üzerine Söylem*,⁹⁵ *Aklını İyi Sevk Etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma*,⁹⁶ *Aklı Doğru Kullanma ve Bilimsel Doğruluğu Araştırma Yöntemi Üzerine Konuşma*⁹⁷ gibi bir dizi farklı başlıkla çevrilmiştir. Misalleri çoğaltmak yine mümkündür.⁹⁸

Hâl böyleyken yine Kant üzerinden devam edilirse, diğer taraftan da, bir felsefe dili olarak Türkçenin imkânları meselesinde, Türkçede felsefe icra etmeye çalışan hemen hemen herkesin üzerinde hemfikir olduğu bir konunun bulunduğunu gözardı etmek mümkün değildir. 1935'te *KrV*'den seçilmiş pasajları çeviren Erişirgil, eserinin

⁹² Platon, *Phaidon*, çev. Ari Çokona, 2. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 91.

⁹³ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 45.

⁹⁴ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

⁹⁵ René Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1998.

⁹⁶ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.

⁹⁷ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.

⁹⁸ Misaller çoğaldıkça felsefede hayret duygusunun daha da arttığı ve böylece de felsefe ile uğraşmaya doğal olarak elverişli bir ortamın kendiliğinden belirlediği söylenebilir. Örneğin Gaston Bachelard'ın *La Psychanalyse du feu* adlı eseri *Ateşin Tin Çözümlemesi* diye, “genetic epistemology” ise “gensel bilgi bilim” diye karşılanabiliyor (Bu son örneği Kuçuradi'nin bir notuna borçluyuz. Bkz. Ioanna Kuçuradi, “Felsefede Çeviri – Kant'tan Örneklerle”, *Dialog durch Literatur*, Deutschen Kulturinstitut Ankara, 1989, s. 21-35).

giriş kısmında, sadece Kant'tan yapılacak herhangi bir “tercümenin ne kadar güç” olduğunu belirtir.⁹⁹ Heimsoeth çevirisinde Takiyettin Mengüşoğlu, Türkçenin “hızla gelişip olduğu bir çağda” yaşadığımızı belirttikten sonra bir çevirideki en büyük güçlüğün “terimler” söz konusu olduğunda gündeme geldiğini vurgular. Ancak Mengüşoğlu burada konuyu derinleştirmeden, “yazı yazan herkesin, alçak gönüllülükle Türkçe düşünmeye çalışması” gerektiğini vurgular.¹⁰⁰ 1984'te Bozkurt *Seçilmiş Yazılar* çalışmasının sunuşunda, Kant dilinin zorluğundan bahseder ve bir çeviride Kant'ın kavramlarına “karşılık bulmanın, onun terminolojisine uygun terimler yaratmanın hiç de kolay olmadığı”nı savlar. Ona göre “Türkçemizin bu konudaki olanakları oldukça zengindir, yeter ki işlensin.”¹⁰¹ Kant'ın üç önemli yapıtının dilimize kazandırılmasında başrol oynamış Kuçuradi, meseleyi son derece önemli bir noktadan yakalayarak, “[f]elsefede bir metnin değil, bir yapıtın” çevrildiğini özenle ifade eder. Ona göre (Batı) felsefe(si) yapıtlarının çevirisi söz konusu olduğunda “çevirinin kendine özgü güçlüklerinin” çoğu Türkçeden kaynaklanmaz: “Bunların birçoğunu aşabilmenin yolu: çalakalem çeviri yapmama, hesabı verilebilir *dikkatli* anlama ve Türkçenin olanakları –kelime türetme, grammer, sintaks vs. olanakları– üzerine kafa yormaktır.”¹⁰² Son olarak Duralı, problemi daha geniş bir açıdan değerlendirerek, “Alman felsefesinde geçen deyimler ile deyişlerin güç anlaşılabilirlikleri, kültürel tasavvurlarıyla kavranmaları zorluğundan ileri gelmektedir. Bu güçlüğü idrâk etmiş olan *Kant*, ya doğrudan doğruya kavramlaşmışlığın zirvesine ulaşmış Latince ile Fransızca deyimlere el atmaktadır ya da Almanca'nın imkânlarına başvurduğunda, kullandıklarının, mümkün mertebe, Latince veya Fransızca mütekâbillerini göstermektedir. Bu da, Türkçe felsefe yaparken izlememiz gereken yolu, yöntemi bize göstermesi bakımından çok önemlidir. Kendi medeniyet arkaplanımız itibâriyle yerleşik Arapça kavram dağarına başvurmamızın yanında, kullandıklarımızın karşılıklarını Yeniçağ Avrupası'nın genelgeçer kabul edilmiş dili olan Fransızcadan alıp sergilememiz” gerektiğini söylemektedir.¹⁰³

Şimdi, daha önceki terim ve çeviri örnekleri de hesaba katılarak bu son saptamalarla birlikte derlendiğinde, aslında, Türkçenin felsefe dili olarak imkânlarından bahsetmenin, çoğu kez özellikle terim seçiminin hangi zemine yaslanılarak yapılacağından bahisle Türkçe felsefe dilini tesis etmek anlamına geldiği çıkarımına varmak mümkündür. Ancak bu durumda da yaslanılan dil ve felsefe kavrayışına göre yukarıda tartışılan problemlere tekrar geri dönülmektedir. Burada biz, pek tabii ki doğrudan bir çözüm yolu değil, bir çözüm yoluna varabilmenin şartı olarak gördüğümüz iki konuyu kısaca gündeme taşıyarak bir değerlendirme sunmaya gayret edeceğiz.

⁹⁹ Erişirgil, *Kant'tan Parçalar*, s. 2-3.

¹⁰⁰ Mengüşoğlu, *1. Basım*, s. vii-viii.

¹⁰¹ Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, s. 7.

¹⁰² Bkz. Ioanna Kuçuradi, “Felsefede Çeviri – Kant'tan Örneklerle”, *Dialog durch Literatur*, Deutschen Kulturinstitut Ankara, 1989, s. 21-35.

¹⁰³ Duralı, “Özet Tercüme”, s. 20.

Latin harflerine geçmeden kısa bir süre önce 1927’de basılan İsmail Fenni Ertuğrul’un *Lûgatçe-i Felsefe*’sinin “Schème” maddesinde şu ifadeler yer almaktadır:

Sûret-i muhayyele-i a’leviyye ki *Kant*’a göre bir taraftan tecrübi olarak hiçbir şeyi ihtiva etmediği cihetle *tasavvur-ı küllî-mahz (concept pur)* ile diğer cihetten mahsusât sınıfına ait olması haysiyetiyle *idrâkat (perceptions)* ile mütecanis olan ve binaenaleyh idrâkat ve suver-i zihniyenin makûlat tahtına bilvasıta ithaline müsait olan *tasavvur-ı mütevasıt (représentation intermédiaire)*tır. Zaman, hassâsiyetin *sûret-i kabliyye (forme a priori)*si olması sıfatıyla (...). Cevherin sûret-i muhayyelesi eşyada daimi ve lâ-yetegayyer olarak mevcûd olan şeydir (...).¹⁰⁴

Bu satırlara günümüz okuyucusunun vereceği olumlu-olumsuz tepkileri ele almanın artık ne gerekli ne de yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Zira küçük bir hatırlatma ve bir soru ile söylenirse, Shakespeare’in zamanındaki İngilizce günün İngilizcesiyle, Kant’ın zamanındaki Almanca günün Almancasıyla aynı “dem”de midir? Türkçenin, hangi safhası dikkate alınırsa alınsın, bu safhalar birbiriyle, dahası aynı safhalar içindeki değişler yekdiğeriyle aynı “dem”de midir? Soruların yanıtını vermek şüphesiz kolayca gerçekleştirilebilecek bir iş olamaz. Ancak soruya bir başka soru ile karşı durmak da mümkündür: Türkçenin kadim “dem”inde “korunan” nedir?

İsmail Fenni Ertuğrul’dan alıntıladığımız kısa pasaj göstermektedir ki, farklı tarzlarda da olsa, hâlen dilimizde “tecrübe”, “sûret”, “tasavvur”, “idrâk”, “zihin”, “şey”, “mevcûd” gibi *kelimeleri*, “deney(im)”, “form”, “tasarım”, “algı”, “anlama yetisi”, “nesne”, “var olan” gibi *sözcüklerle* yan yana ve hiçbir rahatsızlık duymadan kullanabiliyoruz. Dahası, yukarıdaki araştırmanın gösterdiği üzere, “hayalgücü” ile “imgelem”, “akıl” ile “us”, “duyum” ile “intiba” beraberce; bunlara ilaveten de “a priori”, fenomen”, “numen”, “transandental” gibi terimleri de kullanmaktayız. Bu somut saptamalar açığa çıkarıyor ki, Türkçenin kadim “dem”inde “korunan”, haki-katinde, cümle nesneyi birlikte kuşatarak yaşatan “misafirperverlik”tir. Etimolojik kaynağı ne olursa olsun Türkçe, kendi ruhuna bağlı olarak kelimelere zaten olağan seyri içerisinde can vermekte, onları mayalamaktadır.¹⁰⁵ Bu hususu, bahsedilen konu bağlamında derinleştirmek tabii ki başlıbaşına bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak Türkçenin felsefe dili olarak imkânlarından söz edebilmek için, buradaki sav hakkında kısa bir örnek daha verilebilir.

Kant *KrV*’de “*einbildungskraft*” olarak adlandırdığı kuvveti, eleştiri öncesi bazı çalışmalarında ve notlarında “*Bildungsvermögen*” üst başlığı altında ve daha derin bir

¹⁰⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015, s. 371.

¹⁰⁵ Bir notla ilgili hususu kısmen açmak yerinde olabilir. Felsefece düşünürken dil içinde ve dil hakkında seyre dalmak bir yana, sadece değişler hissedilmeye çalışılsa bile, sözü edilen ruh birdenbire canlanmaktadır. Diyelim bir bütün tarlasında çalışıyoruz ve yoldan geçen bir *komsu* bize “ne yapıyorsun” diye soruyor. Bu soruya karşılık, istesek de istemesek de “tütün işliyorum” diye cevap veririz. Hiçbiri-mizin usundan ve dahi aklından “tütünleme ediminde bulunuyorum”, “tütün aktı gerçekleştiriyorum” veya “tütün aktı ediyorum” demek geçmez (Ama bununla birlikte, “ruh”un “bilim”ini yapanlar açısından, *psşik edimler*den bahsetmekte bir beis görülemez).

kapsamda ele almaktadır. “Bildungsvermögen” sadece “objectis sensuum” için değil aynı zamanda “objectis rationis” için kullanılır. “Bildungsvermögen” ilk cihetten kullanıldığında “Bildungskraft”, ikinci yönle bağlantısında işletildiğinde ise “Einbildung” adını alır. “Bildungsvermögen”in bu iki temel fonksiyonun yanında, genel olarak “Bildung” başlığı altında toplanabilecek farklı kipleri de bulunur: “Abbildung”, “Nachbildung” ve “Vorbildung” (bunlar, “şimdi”, “geçmiş” ve “gelecek” olarak zamanın üç *modus*’unun oluşmasını sağlar). Ancak “Bildung”un zaman bağlantıları açısından tanımlanamayan “Ausbildung” ve “Gegenbildung” gibi işlevleri de bulunmaktadır (Dahası “Bildungsvermögen”in sadece sanattaki yaratıcılıkla değil, Kant’ın “Idee” mefhumuyla da ilişkili olan “Urbildung” üretimine yönelik bir işlevi de mevcuttur).¹⁰⁶

Bir an için, bu *terimlere bir karşılık bulmaya odaklanmak yerine, terimleri anlamaya yönelik* olarak dilimizde kullanabileceğimiz kelimelere hızlıca da olsa bakılsa, Türkçede şu deyişlerle *üzleşmekten kaçınmak* mümkün olacak mıdır acaba: Hepimiz, az ya da çok *hayal* kurarız, koşullar ne olursa olsun. Zira *düşgücü* öylesine çalışmaktadır ki, kimi zaman geçmiş *zihinde canlandırırız*, kimi zaman da geleceğe yönelik *tasarılar* kurarız. Bazen şimdiye dikkat kesildiğimizde karşımızda bir *temsiller* oyununun mevcut olduğunu görürüz. Böylece bir sürü *tasavvuru düşüncede* üretir, konuşurken *misaller* verir, kimi insanları veya olayları *timsal* veya *örnek* diye gösteririz. Bazenilmekilmek bir *motifi* örmeye çalışır, bazen de bir *resimi* bir yüzeye *nakşetmeyi* deneriz. Yazın insanlarımız ise sürekli *imge* ve *simgeler*ler uğraşır durur.

Şu durumda, çözüm yoluna varabilmenin şartı olarak gördüğümüz iki husustan ilkinin şu şekilde özetleyebiliriz. Değişler yalınlaştırılırsa, felsefe icra edilirken, dilimizi en eski Türkçe, Osmanlı dönemi Türkçesi, yeni Türkçe veya benzeri gibi yapay tasniflerle kuşatmayı denemeden ve dilin misafirperverliğine riayet edip dilde konaklayarak kullanmaya çalışmak temel önem arz etmektedir. İkinci olarak, bu hususla koşutluk içerisinde, felsefe dilinin gelişimi söz konusu olduğunda, sadece felsefe alanında çalışanların değil, ama aynı zamanda Türkçe ile akademik düzlemde uğraşanların da düşünce hayatımıza katkıda bulunması şarttır. Bu durumda, yeni kavramların ihdâs edilmesi noktasında sadece kelimelerin değil, kelimeleri anlam bakımından tamamlayan eklerin de dilin kendi *mantıkı* veya *ruhu* bakımından seçilmesine özen göstermek zorunludur.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.
 —; *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.
 Alpyağıl, Recep; “Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlüklerimiz”, *TALİD*, 17(9)/2011: 421-432.
 —; *Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak. Feylesof Simalardan Seçme Me-*

¹⁰⁶ Bkz. Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 12-14.

- tinler 2, haz. Recep Alpyağıl, İz Yayınları, İstanbul, 2011.
- ; *Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak. Feylesof Simalardan Seçme Metinler 1*, haz. Recep Alpyağıl, 2. Baskı, İz Yayınları, İstanbul, 2012.
- ; “Eseri Yayına Hazırlayanın Notu”, *Kâmûs-ı Felsefe* (Rıza Tevfik), haz. Recep Alpyağıl, s. 17-28, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.
- Bottomore, Tom; *Marxist Düşünce Sözlüğü*, çev. ve der. Mete Tunçay, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.
- Buhr, Manfred&Alfred Kosing; *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*, çev. Engin Aşkın, 1. Baskı, Konuk Yayınları, İstanbul, 1976; *Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü*, çev. Veysel Atayman ve İsmail Duman, 2. Baskı, Konuk Yayınları, İstanbul, 1978.
- Cassirer, Ernst; *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Cuvillier, A.; *Küçük Felsefe Sözlüğü*, çev. Osman Pazarlı, Maarif Matbaası, Ankara, 1944.
- Çitil, Ahmet Ayhan; “Kant’ın Transandantal Felsefesinde *Schein* Kavramının *Sinn* ve *Bedeutung* Kavramlarıyla Temellendirilmesi”, *FelsefeLogos*, 19/2002: 87-97.
- Çotuksöken, Betül; *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Bir Eğitim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe (Seçilmiş Metinlerle)*, TFK, Ankara, 2001.
- Descartes, René; *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
- ; *Yöntem Üzerine Söylem*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1998.
- ; *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- ; *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Duralı, Ş. Teoman; *Aklın Anatomisi. Salt Aklın Eleştirisi’nin Teşrihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ertuğrul, İsmail Fenni; *Lûgatçe-i Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- Förster, Eckart; *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, 1989.
- Frolov, Ivan; *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1961.
- ; *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.
- Gözkân, H. Bülent; “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine”, *Yeditepe’de Felsefe*, 1/2002: 21-79.
- Güçlü, Abdülbâki, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal; *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Heimsoeth, Heinz; *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967; *Immanuel Kant’ın Felsefesi. Kant’ı Anlamak İçin Anahtar Kitap*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, haz. Tomris Mengüşoğlu, 2. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986; *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, haz. Uluğ Nutku ve Şermin Korkusuz, 3. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.
- Kafadar, Osman; *Türk Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- ; *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Kant, Immanuel; *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900 et seqq [*Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*, <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant>].
- ; *Kant’tan Parçalar*, çev. M. Emin Erişirgil, Devlet Basımevi, İstanbul, 1935.
- ; “Saf Aklın Eleştirisi. İkinci Giriş”, *Felsefe Dergisi*, çev. Tuncer Tuğcu, 1/1972: 13-29.
- ; “Analitik ve Sentetik Yargıların Ayrımı Üstüne”, *Felsefe Dergisi*, çev. Ömer Naci Soy-

- kan, 5/1978: 59-61.
- ; “Salt Aklın Eleştirisi’nden”, *Felsefenin Evrimi*, çev. Macit Gökberk, haz. Macit Gökberk, s. 341-358, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.
- ; *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.
- ; “Katkısız/Salt Aklın Eleştirisi (Birinci Basım İçin Önsöz, İkinci Basım İçin Önsöz, Giriş: İkinci Basım)”, *Seçilmiş Yazılar*, çev. ve haz. Nejat Bozkurt, s. 43-89, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984; 4. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014.
- ; “Saf Aklın Eleştirisi’ne Önsöz”, çev. Akın Etan ve Attilâ Erdemli, *Felsefe Arkivi*, 24/1984: 213-220.
- ; *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.
- ; “Salt Aklın Eleştirisi’nin Özet Tercümesi İle Yorumu”, çev. Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi. Salt Aklın Eleştirisi’nin Teşrihi*, haz. Ş. Teoman Duralı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 131-200.
- Kara, İsmail; *Bir Felsefe Dili Kurmak. Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkçe’ye Girişi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.
- [Karatay], Namdar Rahmi; *Felsefi Meslekler Vokabüleri*, Doğan Matbaası, Afyon, 1932.
- Kuçuradi, Ioanna; “Felsefede Çeviri-Kant’tan Örneklerle”, *Dialog durch Literatur*, Deutschen Kulturinstitut Ankara, 1989, s. 21-35.
- Ma’ârif-i Umûmiye Nezâreti Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni; *Kâmûs-ı Felsefe’de Münderic Kelimât ve Ta’birat İçin Vaz’ ve Tedvini Tensib Olunan Istılâhât Mecmû’ası (Rıza Tevfik’in Notlarıyla)*, haz. Nevzat H. Yanık ve Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014.
- Makkreel, Rudolf A.; *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu>.
- Platon; *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci, 2. Basım, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.
- ; *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- ; *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- ; *Phaidon*, çev. Ari Çokona, 2. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Sena, Cemil; “Emmanuel Kant”, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 3. cilt, s. 88-114, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
- Şenel, Cahid; “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, *TALİD*, 17(9)/2011: 433-488.
- Tevfik, Rıza; *Kâmûs-ı Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.
- Timuçin, Afşar; *Felsefe Sözlüğü*, BDS Yayınları, İstanbul, 1994.
- Tolun, Haydar; *Felsefe Vokabüleri*, Yeni Basımevi, Bursa, 1934.
- TDK Felsefe ve Gramer Terimleri*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1942.
- TÜBA Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, erişim adresi: <http://www.tubaterim.gov.tr>.
- TÜBA Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü – Sosyal Bilimler*, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2011.
- Utku, Ali; “Cumhuriyet Döneminde Felsefe Alanında Yapılan Terim ve Sözlük Çalışmaları”, *Felsefe Tartışmaları*, 27/2000: 182-189.
- ; “Felsefe Sözlüklerimiz: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, *TALİD*, 17(9)/2011: 399-420.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 7. Baskı, Ülken Yayınları, Ankara, 2001.
- Yalçın, Şahabettin, “Kant’ta Matematiğin Felsefi Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, 37/2003: 128-143.

FÂRÂBÎ'NİN KAYIP *NİKOMAKHOS AHLÂKÎ ŞERHİ*'NDEN KALAN PARÇALAR: TERCÜME VE TAHLİL

Hümeyra Özturan*

THE SURVIVED FRAGMENTS FROM AL-FARABI'S LOST
COMMENTARY ON THE *NICOMACHEAN ETHICS*:
THE TURKISH TRANSLATION AND THE ANALYSIS

ÖZ

Fârâbî; Aristoteles'in meşhur ahlâk eseri *Nikomakhos Ahlâkî*'ni okumakla kalmamış, tabakât eserlerinin ve diğer bazı filozofların bildirdiğine göre bu esere bir de şerh kaleme almıştır. Bu şerhin tamamı günümüze ulaşmamış olsa da şerhin *giriş* kısmı olduğu düşünülen birkaç sayfalık metin elimizdedir. Söz konusu metin, felsefe tarihinde yeri olan bazı tartışmalara ilişkin mühim bilgiler içermesi bakımından son derece dikkate değerdir. Bu makalede, Fârâbî'nin kayıp şerhinden günümüze ulaşmış bu giriş metninin keşfi ve otantikliğine dair tartışmalara değinildikten sonra, metnin katkıda bulunduğu problemlere işaret edilecektir. Son olarak makalede, söz konusu metnin Türkçe tercümesi Türk okuyucularının istifadesine sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, Fârâbî, ahlâk, *Nikomakhos Ahlâkî*, Fârâbî şerhi, Lawrence Berman.

ABSTRACT

Al-Farabi has not only read Aristotle's well-known book *Nicomachean Ethics* but also according to the bio-bibliographical (*tabaqât*) sources and the other philosophers' statements he has written a commentary on this book. We do not have the whole text today but we have a survived text which seems like an introduction to the commentary. This text includes a serious contribution to the

* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (humeyrakaragozlu@gmail.com).

some problems in history of philosophy. In this article, the historical background of the text will be analyzed and the contributions of the text to the some of the problems of philosophy will be pointed at and also Turkish translation of the text will be presented.

Keywords: Aristotle, Al-Farabi, ethics, *Nicomachean Ethics*, Al-Farabi's commentary, Lawrence Berman.

...

Giriş

Aristoteles'in, gerek kendi döneminde gerek günümüze kadar hemen her dönemde büyük bir ilgi ve tesir uyandırmış eseri *Nikomakhos Ahlâkı* (*Êthika Nikomacheia*), İslâm filozoflarınca da okunmuş ve kaynak olarak kullanılmıştır. Bu eserin Arapçaya tercüme edildiğine dair bilgimiz, tabakât kitaplarındaki ifadelerin yanında, Fas Karaviyyîn Camiî Kütüphanesi'nde bulunmuş olan yegâne klasik dönem Arapça çeviri nüshasına dayanmaktadır. Bunun yanında İslâm filozoflarının, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın Porfiryus ve Themistius tarafından kaleme alınmış şerhlerinden haberdar oldukları da, bilhassa Âmirî ve İbn Miskeveyh'in atıfları dolayısıyla bilinmektedir.¹

Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı*'na dair bilgisi ise diğer İslâm filozoflarına nazaran daha özel ve dikkat çekicidir. Çünkü filozofun bu esere bir şerh kaleme aldığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu şerhin mevcudiyetine dair bilgiler ve şerhten günümüze ulaştığı iddia edilen parçalar, özelde Fârâbî felsefesi, genel olarak da Yunan ahlâk felsefesinin İslâm dünyasına aktarımı meselesi bakımından muhtelif tartışma ve değerlendirmeler yapmaya müsait bir ihtivaya sahiptir. Bu nedenle bu makalede, söz konusu şerhin varlığına dair bilgiler ve şerhten kalan parçalar tahlil edilecek, ek olarak da kalan parçaların Türk okuyucusuna aktarılması ve daha ileri çalışmalara kaynaklık etmesi için Türkçe tercümesi verilecektir.

Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı Şerhi*'ne Dair Mevcut Bilgiler

Fârâbî'nin, Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı* eserinden haberdar olduğunu bizzat filozofun kendi ifadelerinden bilmekteyiz. *Makâle fî me'âni'l-'akl* risalesinde Fârâbî, açıkça *Nikomakhos Ahlâkı*'na atıfta bulunmakla birlikte,² diğer pek çok eserinde *Nikomakhos Ahlâkı*'ndan mülhem kavram ve görüşlere rastlamak mümkündür. *Makâle fî*

¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, thk. Nevâf el-Cerrâhî, Beyrut: Dâr Sâdır, 2006, s. 58; A. A. Ghorab, "The Greek Commentators on Aristotle Quoted in Al-Amiri's *As-Saada Wa'l-Is'ad*", S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown (Ed.), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, Oxford: Bruno Cassirer, 1972, s. 77-88.

² Fârâbî, *Makâle fî Me'âni'l-'akl, el-Mecmû'* içinde, Mısır, 1907, s. 47-48.

me'âni'l-'akl'deki atıflar, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın altıncı makalesinedir. Ancak *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* başta olmak üzere Fârâbî'nin diğer pek çok kitabı incelendiğinde görülecektir ki, filozof *Nikomakhos Ahlâkı*'nın 1-2-3-5-6-7-8 ve 10. kitaplarından da tam olarak haberdardır.³

Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı*'na ilgisinin, onu bir kaynak olarak kullanmaktan ileri olup, bu esere bir de şerh kaleme almış olduğunu öğrenmekteyiz. Bu şerh malesef tam metniyle günümüze ulaşmış değildir. Dolayısıyla eserin varlığını, diğer kaynaklardaki ifadelerden anlamaktayız. Esasında bu şerhin varlığına dair en açık ifade, *Kitâbu'l-Cem*'de yer almaktadır. Eserde şöyle denmektedir: "... Çünkü Aristoteles *Nikomahya* diye bilinen eserinde, bu kitap için yazdığımız şerhteki bahislerde de açıkladığımız üzere medenî kanunlardan söz etmiştir..."⁴ Ancak bu eserin mevsukiyeti şüpheli olduğu için⁵ söz konusu ifadeyi de delil olarak kabul etmek mümkün değildir.

Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinin varlığına dair bilgi, tabakat kitaplarında da yer almaktadır. İbn Ebî Useybia, kitabı *Şerhu sadri Kitabi'l-ahlâk li-Aristûtâlîs* diye bildirmektedir.⁶ İbnü'l-Kıftî *Târîhu'l-hukemâ*'sında, Fârâbî kitapları arasında *Kitâbu'l-ahlâk*'ı saymaktadır.⁷ Fârâbî'nin bu isimle bilinen başka bir eseri olmadığı ve *Nikomakhos Ahlâkı* İslâm felsefesi literatüründe genellikle *Kitabü'l-ahlâk* diye anıldığı için, burada bahsedilenin söz konusu şerh olduğunu düşünmek makul görünmektedir.

İslâm filozofları arasında Fârâbî şerhinden söz edenler de bu eserin varlığına şahadet etmektedirler. İbn Bâcce Fârâbî şerhinin varlığından bahsedenlerden biridir.⁸ İbn Tufeyl de *Hayy b. Yakzân* eserinin başında, Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* eserine bir şerh kaleme aldığını zikretmektedir.⁹ İbn Rüşd de Aristoteles'in *Peri Psukhês* kitabına

³ Bu tespitin ayrıntıları için bkz. Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, 2014.

⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem* beyne re'yeyi'l-hakîmeyn, *el-Mecmû*' içinde, Mısır, 1907, s. 20.

⁵ Muhittin Macit ve Marwan Rashed tarafından kaleme alınan makalelerde (Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26, 2004/1, s. 5-21; Marwan Rashed, "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al-Farabi", *Arabic Sciences and Philosophy*, 19, 2009, s. 43-82), *el-Cem*' kitabının Yahya b. Adî yahut onun ekolünü takip edenlerden biri tarafından yazılmış olabileceği belirtilmektedir. Yahya b. Adî bibliyografyası üzerine yapılmış mevcut çalışmalarda ise, filozofun *Nikomakhos Ahlâkı*'na bir şerh yahut eserle ilgili başka bir çalışma kaleme aldığı belirtilmemektedir. Bilindiği kadarıyla Fârâbî'den başka İbn Rüşd'ün *Nikomakhos Ahlâkı telhisi* bulunmaktadır. Bunun dışında ise herhangi bir İslâm filozofu tarafından kaleme alınmış bir çalışma olduğu –şimdilik– bilinmemektedir. Dolayısıyla *el-Cem*' risalesinin sıhhati ve hakiki yazarının kim olduğu tartışmaları bakımından, risalede yer alan söz konusu "bu kitap için yazdığımız şerhteki..." ifadesi belirsizliğini korumakta, belki de bu ifade nedeniyle eserin mevsukiyeti meselesini yeniden ele almak gerekmektedir.

⁶ İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ*, thk. Nizar Rıza, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, s. 607.

⁷ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, nşr. Julius Lippert, 1903, s. 279.

⁸ *Resâilu felsefiyye li-Ebi Bekr b. Bacce: Nusus felsefiyye gayri menşura*, nşr. Cemaleddin Alevî, Beyrut, 1983, s. 197.

⁹ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, nşr. Albert Nader, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1968, s. 21-23.

yazdığı *Büyük Şerh*'te Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinden bahsetmektedir.¹⁰

Kayıp Şerhten Kalan Parçaların Keşfi

Nikomakhos Ahlâkı'nin klasik dönem Arapça çevirisinin yegâne yazması Fas'ta bulunduğu, yazmanın kenarlarında "Kadı diyor ki ..." diye başlayan bazı notların yer aldığı görülmüştür. Lawrence V. Berman bu notların, İbn Rüşd tarafından kaleme alınmış olan *Nikomakhos Ahlâkı* telhisinden aktarılan ifadeler olduğunu keşfetmekte gecikmemiştir. Çünkü Berman o esnada, Arapça nüshası günümüze ulaşmamış olan, sadece Latince ve İbranice tercümesi bize ulaşmış telhisin yayını ile meşguldür. Alıntılarla İbranice metnin benzerliğini fark eden Berman, Fas nüshası üzerindeki söz konusu notları bir makale olarak yayınlamıştır.¹¹ İbn Rüşd'ün *Nikomakhos Ahlâkı* telhisinin orijinal Arapça metninden elimizde olanlar işte bu notlardır. Ancak İbranice tercüme Berman tarafından 1981 ve 1999'da iki kez yayınlanmıştır. Bu bilginin konumuzla ilgisi, İbn Rüşd telhisinin İbranice tercümesinin başına, Fârâbî'nin kayıp şerhinin giriş metni olduğu düşünülen bir metin eklenmiş olmasıdır. İşte bu metin, Fârâbî'nin kayıp *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinin elimizdeki tek parçasıdır.

İbranice metnin başında bulunanla aynı parça, İbn Rüşd telhisinin günümüze ulaşmış olan Latince çevirisinin başında da yer almaktadır. Söz konusu Latince tercüme 1240 yılında Toledo'da yapılmıştır. Bu tarih, *Nikomakhos Ahlâkı*'nin Yunancadan Latinceye çevrilmesinden dahi önce olduğu için, İbn Rüşd'ün ve dolayısıyla Fârâbî'nin de Latin dünyasının *Nikomakhos Ahlâkı* algısı üzerinde bir ön etkisi olduğundan rahatlıkla söz edilebilir. Üstelik bu etki, sandığımızdan çok daha geniş ve fazla da olabilir. Çünkü Fârâbî şerhinden elimize ulaşan parçalardan bazı kısımlarına, Latince birtakım fragmanlar arasında da rastlanmıştır. Bilhassa Albertus Magnus'un, Fârâbî şerhi diye atıfta bulunduğu yerlerde bu parçadan ifadeler yer almaktadır. Yakın zamanda Chaim Meir Neria tarafından yayımlanan makalede de yine Fârâbî şerhinin aynı kısımlarına atıfta bulunulan iki İbranice fragmandan bahsedilmekte ve Berman'ın tespitleri bu yeni iki delille pekişmektedir.¹²

İbn Rüşd telhisinden İbranice olarak bize ulaşanlar henüz İngilizceye tercüme edilmemiş olsa da Berman, şerhin başında Fârâbî'ye ait olan kısmın İngilizce tercümesini *Multiple Averroes*'te yayınlamıştır.¹³ Biz de bu makalede söz konusu metnin

¹⁰ İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-kebîr li-Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, nşr. B. Garbî, Kartaca: Beytü'l-hikme, 1997, s. 291.

¹¹ Lawrence V. Berman, "Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", *Oriens*, Vol. 20, Brill, 1967, s. 31-59.

¹² Chaim Meir Neria, "Al-Farabi's Lost Commentary On The Ethics: New Textual Evidence", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 23, 2013, s. 78-80.

¹³ Lawrence V. Berman, "Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval

Türkçe tercümesini sunacağız. Fakat öncelikle, bu metnin geri kalan kısımlarıyla ilgili bazı tahmin ve tespitlere yer vermemiz ve sonrasında bu metin sayesinde ulaştığımız ve felsefe tarihi bakımından mühim bazı neticelere işaret etmemiz gerekmektedir.

Kayıp Şerh: Gerçekten Kayıp mı?

Fârâbî'nin kayıp *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinden kaldığı düşünülen parçalar, şerhin sadece giriş kısmıdır. Şerhin geri kalanı, yani esas metni maalesef günümüze ulaşmamıştır. Ancak, aslında böyle bir esas metnin olmadığını, kaynaklarda zikredilen şerhin, elimize ulaşan işte bu giriş metninden ibaret olduğunu düşünmek için de bazı veriler mevcuttur. Çünkü Fârâbî bu metinde *Nikomakhos Ahlâkı*'nda yer alan bütün makaleleri tek tek değerlendirmekte ve kitabın geneline dair bir tasvir ortaya koymaktadır. Bununla birlikte İbn Ebî Useybia'nın Fârâbî şerhi için kullandığı *Şerhu sadri Kitabi'l-ahlak li-Aristûtâlîs* ifadesini,¹⁴ Aristoteles'in ahlâk kitabının girişi olarak anlamak mümkündür. Çünkü Fârâbî'ye ait benzer bir isimlendirmeye sahip *Şerhu sadri'l-makâleti'l-ûlâ min kitâbi Uklides* ve *Şerhu sadri'l-makâleti'l-hâmiseti minhu* eserleri¹⁵, Öklides'in *Stoikei* eserinin birinci ve beşinci kitaplarının sadece baş tarafına dairedir. Bunun yanında Fârâbî'nin *el-İbâne 'an ğarazi Aristotâlîs fî Kitâbi Mâba'de't-tabî'a* eseri de benzer şekilde Aristoteles'in *Metafizik* eserinin bütün kitaplarını tek tek özetlemekten ibaret bir tür *Metafizik* şerhidir.¹⁶ Dolayısıyla "Fârâbî'nin şerhi" olarak ifade edilen metnin, bugün İbranicesi elimizde olan bu giriş metninden ibaret olduğu da bir ihtimal olarak düşünülebilir.

Fârâbî'nin *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* eserinin nâşiri olan Sahban Halifat da söz konusu şerhin, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın hangi kısımlarını içerdiği hususunu neşrinin girişinde tartışmaktadır. Halifat şerhin, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın bütün makalelerini içermeyebileceğini düşünmekte ve yine de şerhin 1. ve 2. makaleleri kesin olarak içerdiği kanaatindedir.¹⁷

Fârâbî'nin şerhinin kayıp olmadığı, söz konusu şerhin, filozofun *Fusûl Müntezea* olarak bilinen eseri olabileceği de akla gelebilecek bir başka ihtimaldir. Çünkü ahlâka ilişkin pek çok mesele ve kavramdan bahsedilen *Fusûl Müntezea*, *Nikomakhos Ahlâkı*'ndan mülhem görünen pek çok bahis ve ifadeyi içermektedir. Bu iki eser arasındaki benzerliğin farkına varanlardan biri olan Macid Fahri, Fârâbî'nin erdem, dostluk,

Hebrew Literature", *Multiple Averroes* içinde, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 288-289.

¹⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyunü'l-enba' fî tabakati'l-etibba*, thk. Nizar Rıza, Dâru Mektebeti'l-hayât, Beyrut, s. 607.

¹⁵ Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Geometri Felsefesine İlişkin Metinler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1992.

¹⁶ Bu eser ile benzerliğe dikkatimi çeken makale hakemine bu katkısından dolayı teşekkür ederim.

¹⁷ Sahban Halifat, *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde* girişi, Amman: el-Câmiatu Ürdüniyye, 1987, s. 20.

toplum ve mutluluk konularındaki tartışmaları *Fusûl*'de yaptığını ve bu kitaptakilerin, Fârâbî'nin kayıp *Nikomakhos Ahlâkî* şerhi hakkında epeyce fikir verdiğini belirtir. Fahri, bunların çoğunun kayıp şerhten birebir alıntılar da olabileceği kanaatindedir.¹⁸ *Fusûl*'ün dağınık ve birbiriyle bağlantısı çoğu yerde fazla kurulmamış pasajlardan oluşuyor olması, bu eserin Fârâbî'nin tuttuğu notlardan ibaret bir çalışma olduğu ihtimalini de düşündürmektedir. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere *Fusûl Münteze'a* zaten seçme fikir ve görüşleri içermektedir ve Fârâbî de eserinin girişinde bu kitabın, toplum yönetimi ve ıslahı, onları mutluluğa yönlendirme için gerekenler hakkında kadim filozofların sözlerinden çıkan pek çok esası ihtiva ettiğini belirtmektedir.¹⁹ Bu yüzden *Fusûl Münteze'a*'nın, Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkî*'ni okurken aldığı notlar olduğunu düşünmek de mümkün görünmektedir. Şüphesiz bu düşünceleri ispat edebilecek verilerin bulunduğunu söylemek şimdilik söz konusu değildir.

Fusûl Münteze'a ile *Nikomakhos Ahlâkî* eserlerinin muhtevası gözönünde tutulduğunda ise görülecektir ki, öncelikle *Fusûl Münteze'a*'nın tek kaynağının *Nikomakhos Ahlâkî* olduğunu söylemek eksik bir ifadedir. Çünkü eserde, *Nikomakhos Ahlâkî*'nda yer almayan, nefis, siyaset ve metafizik bahisleri de yer almaktadır. Bazı yerlerde Aristoteles'in *Peri Psukhês* gibi diğer kitaplarının izine de rastlamak mümkündür. Ancak özel olarak *Nikomakhos Ahlâkî*'yle benzerlik taşıyan noktalara bakıldığında, Aristoteles'in bu eserde yapmış olduğu tasniflerin, zenginleştirilmek suretiyle *Fusûl*'de yer bulduğu fark edilecektir. Bunlardan biri olan, Aristoteles'in *karakter erdemleri-düşünce erdemleri* ayırımı, *hulkî-nutkî faziletler* başlığıyla aynen aktarılmakla beraber, bu erdemlerin altına giren alt erdemler Aristoteles'in hiç zikretmediği pek çok erdem eklenerek izah edilmiştir. Bunun yanında Fârâbî, Aristoteles'in erdemler şemasına yeni erdemler ve bu erdemlerin karşıtlarını eklemiştir. Genel olarak bir değerlendirmek yapmak gerekirse, *Fusûl*'de yer alan *Nikomakhos Ahlâkî* aktarımlarının, eserin 1, 2, 7. ve 6. kitaplarından yapılmış olduğu söylenebilir. Fârâbî'nin yaptığı ekleme ve izahlar düşünüldüğünde ise *Fusûl*'ün, *Nikomakhos Ahlâkî*'nden alınmış notlar olmaktan çok daha öte bir eser olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Fârâbî şerhinden günümüze ulaşan parçaları yayınlayan ve İbraniceden İngilizceye çevirisi yapan Lawrence Berman da, tam bir şerhin varolduğu ve ekteki metnin sadece söz konusu şerhin girişi olduğu kanaatindedir.²⁰

Kayıp Şerhten Kalan Parçaların Felsefe Tarihi Bakımından Önemi

Kayıp şerhten günümüze ulaşan kısım son derece kısa bir giriş yazısı olmasına

¹⁸ Majid Fakhri, *Ethical Theories in Islam*, New York: E. J. Brill, 1991, s. 79.

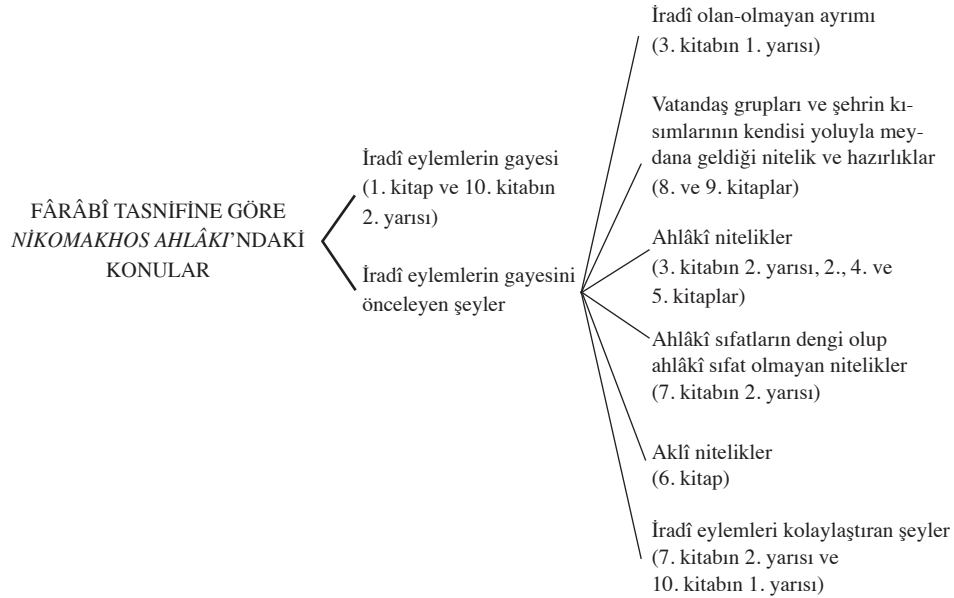
¹⁹ Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, thk. Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1986, s. 23.

²⁰ Bkz. dipnot 52.

rağmen, gerek tarihsel gerek felsefî olarak mevcut bilgilere katkı yapacak nitelikte orijinal bir metindir. Söz konusu katkılardan bazılarını burada işaret etmeye çalışalım.

Nikomakhos Ahlâkı'nın Problematik Tasnifi

Fârâbî'nin kayıp olduğu iddia edilen şerhinden günümüze ulaşan kısımda, *Nikomakhos Ahlâkı*'na bir giriş bilgisi sunulmaktadır. Fârâbî sistemli olarak sırasıyla kitabın ve yazarının ismini, kitabın ilişkili olduğu sanatı, kitabın ilimler tasnifi arasındaki konumunu, kitabın gayesini, yöntemini ve faydasını belirtmektedir. Filozof daha sonra *Nikomakhos Ahlâkı*'nın on makalesinin her birinin mahiyetini birer cümleyle özetlemektedir. Sonra tekrar ilk makaleye dönen Fârâbî, bu makaleyi dört bölüme ayırarak ayrıntılı şekilde izah etmektedir. Çünkü filozofa göre bu makalede yer alan dört bölümde, kitabın geri kalanında ele alınacak hususların ilkeleri verilmektedir. Bunun ardından Fârâbî, son derece orijinal bir şekilde kitabı problem eksenli olarak bir tasnife tâbi tutmaktadır. Filozof, *Nikomakhos Ahlâkı*'nda yer alan bütün konuları tasnif ederek, kitabın muhtevasını öncelikle “iradî eylemlerin gayesi” ve “iradî eylemlerin gayesini önceleyen hususlar” olmak üzere iki ana bölüme ayırmaktadır. Filozofa göre iradî eylemlerin gayesini önceleyen hususlar altı madde olup kitabın içinde farklı farklı yerlerde tek tek ele alınmıştır. Fârâbî, her konunun ele alındığı makaleleri de belirtmektedir. Filozofun tasnifiyle *Nikomakhos Ahlâkı*'nda yer alan meseleler ve ele alındığı yerler şöylece şematize edilebilir:



Bu belirttiği makale numaraları göz önünde bulundurularak bugün elimizde olan *Nikomakhos Ahlâkı* metniyle karşılaştırıldığında, Fârâbî'nin, kitaptaki bahisleri nasıl anlamlandırdığı ve metni ne oranda bildiği hususunda bazı ipuçları ortaya çıkmaktadır. Buna göre, Fârâbî'nin “iradî eylemlerin gayesi” olarak nitelendirdiği ve *Nikomakhos Ahlâkı*'nin 1. makalesinde ve 10. makalesinin son yarısında anlatıldığını belirttiği mesele “mutluluk”tur. Çünkü Aristoteles 1. makalede her şeyin bir iyiyi arzuladığını, iyilerin en ucunda ise mutluluğun bulunduğunu anlatmaktadır. Söz konusu mutluluğun ise teoria yaşamı olarak isimlendirdiği akla uygun bir hayat olduğunu temellendirmektedir.

Fârâbî'nin, *Nikomakhos Ahlâkı*'nin 2. makalesinin konusu olarak belirttiği ahlâkî nitelikler; düşünce ve karakter erdemleridir. Aristoteles 2. makalede genel olarak erdemlerden bahseder ve onları bu temel iki kategoriye ayırır. Fârâbî'nin aktarımına göre 3. makalenin ilk yarısının konusu olan iradî olan-olmayan eylemler ayrımı ise, Aristoteles'in ahlâkın konusu olan eylemleri belirginleştirmeye çalıştığı “isteyerek yapılan eylem-istemeden olan eylem” bahsidir. 3. makalenin ikinci yarısının konusu ise Fârâbî aktarımına göre “ahlâkî nitelikler”dir. Aristoteles bu kısımda; erdemlerin mutedil olma niteliğine dikkat çekerek ölçülülük, yığıtlik gibi erdemleri bu esasa göre izah etmektedir. Fârâbî, 4. ve 5. makalelerin konularının da ahlâkî nitelikler olduğunu belirtmektedir. Orijinal metne bakıldığında 4. makalede bahsedilen ahlâkî niteliklerin cömertlik, âlicenaplık gibi erdemler olduğu, 5. makaledekilerin ise adalet olduğu görülmektedir. 6. makalenin konusu, Fârâbî'nin son derece isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi akllî nitelikler, yani fronêsistir. Aristoteles bu makalede, eylemde ahlâklı tercihleri yapmayı sağlayan bir tür düşünme erdemi olan fronêsisi anlatmaktadır.

Buraya kadar Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* eserine dair bu tasnifi, filozofun söz konusu eseri ne kadar iyi ve derinlemesine bildiğini de açıkça gözler önüne sermektedir. Ancak 7. makaleye gelindiğinde, Fârâbî'nin bu makalenin 1. yarısına dair hiçbir bilgi vermediği dikkat çekmektedir. Bu makalenin konusu hakkında Fârâbî'nin ifadeleri hep makalenin son kısımlarına ilişkindir. Fârâbî 7. kitabın son kısmının “hazzın farklı türlerinden olan ve iradî eylemlerin gerçekleştirilmesini kolaylaştıran nitelikler”i konu edindiğini belirtmektedir ki bu, haz türlerinin konu edildiği kısımdır. Fârâbî'nin, 7. kitabın “neredeyse sonunda” bahsedildiğini söylediği “ahlâkî sıfatların dengi olup ahlâkî sıfat olmayan nitelikler” ise haz ve acıdır. Fakat bu bahisler takriben 1152b'den itibaren başlamaktadır. Bunun öncesinde ise uzunca “kendine hâkim olan-olmayan insan” (enkratês-akratês) ayırımından söz edilmektedir. Fârâbî, elimizdeki şerh metninde bu kavramlardan hiç söz etmemekte, kitabın bu konuya değindiğini zikretmemektedir. Aristoteles'in “kendine hâkim olan-olmayan insan” kavramları, Sokrates'in “bilen yapar” iddiasına bir meydan okuma taşıyan son derece önemli kavramlardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu kavramları önemsiz gördüğünü düşünmek çok da mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin, *Fusûl Münteze'a* eserinde, ed-dâbıt li-nefsihî, yani kendine hâkim olan insan ile fâzıl, yani erdemli insanı ve affif, yani ölçülü insanı mukayese ettiği ve Aristoteles'in söz konusu kavramlarının ifade

ettiği şeyden haberdar olduğu görülmektedir.²¹ Dolayısıyla bu noktada metinde bir eksiklik olduğu ihtimali de düşünülebilir.

Fârâbî'nin, 8. makalenin konusu olarak belirttiği “vatandaş grupları ve şehrin kısımlarının kendisiyle meydana geldiği nitelik ve hazırlıklar”, dostluk ve yönetim biçimlerine dair bahistir. Aristoteles bu makalede dostluk kavramından konuya giriş yapmakta ve bu kavram ışığında krallık, timokrasi, tiranlık gibi yönetim biçimlerini kısaca değerlendirmektedir. 9. makalenin konusu da aynı şekilde dostluk bahsine devam etmekte, aşk ve sevgi kavramlarına da değinmektedir. Fârâbî'nin bu bölümlerin mahiyetine dair verdiği bilgiler de isabetli görünmektedir. 10. makalenin ilk kısmının “iradî eylemleri kolaylaştıran şeyler”den bahsettiğini bildiren Fârâbî, ikinci kısmının ise “iradî eylemlerin gayesi”ni konu edindiğini aktarmaktadır. Aktarıma uygun şekilde bu makalede 1176a30'a kadar haz ve acı kavramlarından, sonrasında ise mutluluk, karakter erdemi ve siyaset bahsine hazırlayan sorulardan söz edildiği görülmektedir.

Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı*'na dair bu metinde verdiği bilgilerin büyük çoğunluğunun kusursuz şekilde doğru oluşu dikkat çekicidir. Makalelerin sayısı ve mahiyetlerine dair verdiği bilgiler ise tamamıyla isabetlidir. Bundan hareketle Fârâbî'nin, *Nikomakhos Ahlâkı* kitabının tam ve hatasız bir nüshasına sahip olduğunu anlamaktayız. Bu tespit bizi, felsefe tarihinde sahte 7. kitap meselesi olarak bilinen probleme götürmektedir.

Sahte 7. Kitap Meselesi

Nikomakhos Ahlâkı'nın klasik dönem Arapça tercümesinin elimizdeki tek nüshası olan Fas yazması, eserin orijinalinin aksine 10 değil, 11 makaleyi içermektedir. Yazma üzerinde çalışanlar, eserin 7. kitabının *Nikomakhos Ahlâkı*'na ait olmadığını, başka bir kaynaktan esere sokulduğunu tespit etmekte gecikmemişlerdir. Buna göre yazmada, gerçek 7. kitap “8. kitap” olarak yer almakta ve bu şekilde bir kitap kayarak devam eden düzen içinde eser toplam 11 kitaptan oluşmaktadır. Sahte 7. kitabın ne olduğu ve nereden geldiği, İslâm filozoflarının hepsinin bu hatalı nüsha ve benzerlerini mi kullandığı gibi sorular, “Sahte 7. kitap Meselesi” şeklinde bir bütün olarak görülebilir. Şu durumda Fârâbî'nin, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın muhtevasına dair verdiği ayrıntılı bilgi, sahte 7. kitap meselesi bakımından da mühim hususlar barındırmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi Fârâbî, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın bütün makalelerini tek tek saymakta ve mahiyetlerini kısaca özetlemektedir. Filozof, 10 makaleden söz etmekte ve 10 makalenin hepsinin de içeriği doğru şekilde aktarılmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin elindeki nüshanın hatasız olduğunu düşünmek gereklidir. Fas nüshasındaki yanlışlık düşünüldüğünde, klasik dönemde birden fazla *Nikomakhos Ahlâkı* tercüme-

²¹ Fârâbî, *Fusûl Münteze'a*, s. 34-36.

sinin olabileceği yahut tercüme tek olsa bile muhtelif nüsha aileleri şeklinde farklı farklı aktarıldığını varsaymak gerekmektedir.

Dikkat çekici biçimde İbn Rüşd telhisi de 10 makaleden oluşmakta, sahte 7. kitabı içermemektedir. İbn Rüşd, telhisini 572/1177'de tamamlamış, kitabın sonuna, kendisi Endülüs'teyken *Nikomakhos Ahlâkı*'nın sadece ilk dört kitabına sahip olduğunu, sonra Amr b. Martin'in, kitabın geri kalanını Mısır'dan getirmesiyle hepsine vâkıf olabildiğini yazmıştır. Berman, muhtelif ifadelerden, Amr b. Martin'in Mısır'dan getirdiği kopyanın da 11 kitaptan oluştuğu neticesine varmıştır.²² Onun tahmini, İbn Rüşd'ün sahte 7. kitabı ayıklayarak şerhini yazdığı şeklindedir.²³ Asıl merakı sevkedenden husus ise, Fas nüshasının kenarlarına İbn Rüşd şerhinden notlar alan kişinin, şerhteki 10 makalelik *Nikomakhos Ahlâkı* ile elindeki 11 makalelik nüshayı nasıl değerlendirdiğidir. Çelişki, Fas yazmasından önce de fark edilmiş fakat uzun süredir böyle istinsah edilegelmiş olabilir. Nitekim Fas yazmasındaki el yazısı ile yazmanın kenarındaki yazı benzerdir, dolayısıyla yazmanın, notlarla beraber istinsah edilmiş olması da muhtemeldir.

Bir Kitabı Tanımak İçin Gerekli Yedi Husus Açıklaması

Fârâbî şerhinden kalan parçaların hemen girişinde filozof, bir kitabı anlamak için yardımcı olacak temel yedi husustan bahseder. Bunlar; kitabın adı, yazarının adı, ilişkili olduğu sanat, gayesi, [diğer disiplinler içindeki konumunu gösteren] sırası (rank), yöntemi ve faydasıdır. Fârâbî *Nikomakhos Ahlâkı*'nı incelerken tek tek bu yedi husus bakımından eseri ele almaktadır. Filozofun ifade etmiş olduğu bu yedi husus, son derece ilgi çekici ve orijinal görünmekle birlikte, esasında antik köklere sahip bir inceleme tasnifidir. Kökenlerine işaret etmeden önce Fârâbî'nin diğer eserlerinde bundan bahsedip bahsetmediğine bakmakta yarar vardır.

Fârâbî, *Risâle fîmâ yenbağî an yukaddeme kable teallumi'l-felsefe* eserinde, “Aristoteles’in kitaplarını okuyacak kimsenin bilmek zorunda oldukları”ndan bahsederken; “1. Mantık kitabı, 2. Aristoteles’in ilminden nasıl yararlanılacağı, 3. Kitaplarına neden bu isimlerin verildiği, 4. Kitapların ona ait olup olmadığının doğruluk derecesi, 5. Kitapların sıra düzeni, 6. Kitaplarından kullandığı terminoloji, 7. Her kitabın kaç bölüme ayrıldığı” şeklinde yedi hususu zikretmektedir.²⁴ Görüldüğü üzere bu tasnif, filozofun *Nikomakhos Ahlâkı* şerhindeki tasnifle büyük oranda bir benzerlik taşımak-

²² Lawrence V. Berman, “The Revised Hebrew Translation of Averroes’ Middle Commentary on the Nicomachean Ethics”, *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of The Jewish Quarterly Review*, ed. Abraham A. Neuman, Solomon Zeitlin, 1967, Philadelphia, s. 106.

²³ Lawrence V. Berman, “Ibn Rushd’s Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature”, s. 291.

²⁴ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *Felsefe Arkivi*, çev. Mahmut Kaya, Sayı: 26, 1987, s. 192.

tadır. Peki bu tasnifin bütünüyle Fârâbî'ye ait olduğunu söyleyebilir miyiz? Risalenin Ammoniusçu karakterine dikkat edildiğinde, bu tasnifin de aslında Ammonius'un, Aristoteles'in *Kategoriler Kitabı*'na yazdığı şerhin girişinde yaptığı tasnife son derece benzer olduğu fark edilecektir. Ammonius'un tasnifi şöyledir:

Dokuzuncusu, herhangi bir Aristotelesçi eserin yorumlanması söz konusu olduğunda kaç tane ve ne tür hususların dikkate alınması gerektiğidir ki bunların altı tane olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi kitabın gayesidir (skopos)... İkincisi, -eğer gayeyle birlikte anlaşılmış değilse, -ki genellikle anlaşılır- kitaptan elde edilebilecek faydanın ne olduğudur. Üçüncüsü onun sıra düzeninin ne olduğudur. Dördüncüsü kitabın başlığının [böyle konmuş olmasının] sebebinin (aitia) söylenmesidir... Beşincisi ise kitabın hakikaten Aristoteles'e ait olup olmadığıdır. ... Altıncı olarak da kitabın hangi temel bölümlere ayrıldığı sorulmalıdır.²⁵

Görüleceği üzere bu tasnif, *Risâle fî mâ yenbağî*'deki tasnifle büyük oranda aynıken, *Nikomakhos Ahlâkı* şerhi girişindeki tasnifle büyük oranda bir benzerlik taşımaktadır. Elbette unutulmaması gereken bir de şu vardır ki; *Nikomakhos Ahlâkı* şerhi girişindeki tasnif, Ammoniusunki gibi sadece Aristoteles'in kitapları için değil, anlaşılacak istenen hemen her kitap için belirtilmiş yöntem adımlarıdır. Ayrıca Ammonius'un bu alıntısının Kategoriler şerhinin başında yer alması nedeniyle Fârâbî'nin *Makûlât*'ında da benzer bir tasnif yer almakta mıdır diye bakıldığında, *Makûlât*'ta buna benzer hususlardan söz edilmediğini de belirtmek lazımdır. Peki acaba Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* şerhindeki ifadelerinin kökeni, yine de söz konusu Ammonius tasnifi olabilir mi? Ammonius'un tasnifinin talebelerince nasıl aktarıldığını izlemek daha ileri bir fikir verebilir. Filozofun iki önemli talebesi Filoponus ve Simplicius'ta tasnifin aktarımını izlemek mümkündür.

Filoponus'un konu hakkındaki ifadesi şöyledir: “Şu altı şeyin öncesinde belirlenmiş olması gerekmektedir: Gaye, fayda, [kitabın] başlığının gerekçesi, hangi düzende okunması gerektiği [yani hangi kitaptan önce hangi kitaptan sonra okunması gerektiği], temel konularına göre bölümleri, kitabın hakikaten Aristoteles'e ait olup olmadığı.”²⁶ Görüldüğü üzere Filoponus, hocasının tasnifine pek bir şey eklemiş görünmemektedir. Ammonius'un bir başka talebesi Simplicius ise Aristoteles eserleri incelenirken hangi hususların dikkate alınması gerektiğini şöyle saymaktadır: “[Kitabın] gayesi, faydası, [kitabın] başlığının gerekçesi, okuma düzeninde onun yeri, kitabın hakikaten Aristoteles'e ait olup olmadığı, kitabın bölümlerine göre kısımları.” Simplicius -diğer pek çok meselede de âdeti olduğu üzere- hocasının açıklamasına eklemeye bulunmaktadır: “Aynı zamanda söz konusu araştırmacının, Aristoteles felsefesinin hangi kısmı altında konumlandırılacağını araştırmak da yersiz olmayacaktır.”²⁷ Simplicius'un bu katkısı,

²⁵ Ammonius, *On Aristotle Categories*, trs. S. Marc Cohen, Gareth B. Matthews, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991, s. 15-16.

²⁶ Philoponus, *On Aristotle categories 1-5; A treatise concerning the whole and the parts*, trs. Riin Sirkel, Martin Tweedale, John Harris, Daniel King, Bloomsbury Academic, London, 2015, s. 45.

²⁷ Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, trs. Michael Chase, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003, s. 23

bizi Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinin başındaki tasnifine daha da yaklaştırmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin oradaki, yani “[kitabın diğer disiplinler içindeki konumunu gösteren] sırası” ifadesinin kaynağı da böylece açığa çıkmaktadır.

Tasnifin sonraki dönemlerde kimlerin elinde ne tür değişimlere uğradığı ve söz konusu *Nikomakhos Ahlâkı* şerhindeki hâlini Fârâbî'nin mi elinde yoksa başka bir Hellenistik dönem şârihi veya İslâm filozofunun mu elinde aldığı dikkatli bir takiple araştırılabilir. Ancak bu müstakil bir makale konusu olacağından, şimdilik bu kadarla yetinmekte fayda vardır. Fakat bu tasnifin İslâm dünyasında *metâlib-i semâniye* veya *ebvâbu's-semâniye* şeklinde sekiz hususta sınırlanarak literatürde belirtilegeldiğine de işaret etmekte yarar vardır.²⁸ İbn Hindû'nun *Miftahu't-tıbb* eserinde²⁹ bu sekiz husus şöylece ortaya konmaktadır: “1. Kitabın amacı, 2. Kitaptan elde edilecek fayda, 3. Kitabın temel özellikleri, 4. Kitabın kısımları, 5. Kitabın yazarının ve ona aidiyetinin sıhhati, 6. Hangi ilmî disiplin içinde yer aldığı, 7. Öğretim yöntemlerinden ve açıklama yollarından hangisinin kullanıldığı, 8. Kitabın [disiplin içindeki] yeri.”³⁰ Görüldüğü üzere İslâm literatüründe bu tasnif bakımından, Ammonyusçu tasnifin Simplicius yorumunun takip edildiğini söylemek açıkça mümkündür.

Ahlâk-Siyaset Önceliği Tartışması

Fârâbî, *Nikomakhos Ahlâkı*'na dair genel bilgi verirken, eserin faydası için özel bir bahis açmıştır. Burada Fârâbî'nin, kitabın faydasını tamamen siyaset merkezli bir açıklamayla ortaya koymuş olması son derece dikkat çekicidir. Konusu ahlâk olan bir eserin faydasının, “şehirlerin idaresinde tahakkümü sağlayan temel güçlerin araçlarına egemen olma yetisi vermesi” olarak belirtilmesi, siyaseti çok öne çıkaran bir ahlâk anlayışı olarak görülebilir. Bu noktada, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in söz konusu şerh bağlamında Fârâbî ile ilgili aktarımları akla gelmektedir. İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin *Nikomakhos Şerhi*'ne dair ifadeleri, felsefe tarihinde mühim bir tartışmanın da odağında yer almaktadır. Bu tartışma, Fârâbî'nin aslen ahireti reddeden, mutluluğu dünyevî mutluluktan ibaret gören bir filozof olduğu şeklindeki iddia çerçevesindedir.

²⁸ Aristoteles kitaplarının şerhine giriş gayesiyle ortaya konan bu tasnifin, İslâmî literatürde çok daha geç dönemlerde dile getirilen başka bağlamlardaki tasniflere benzerliği de ayrıca bir araştırma konusu olabilir. Mesela bir ilmi ele alırken dikkate alınması gereken on ilkede de bu tasnifi hatırlatan bazı izlerin bulunduğu düşünülebilir. Manzum olarak bu on ilkeyi sayan bir 18. yüzyıl âlimi olan Sabbân'ın belirttiği şunlardır: 1. İlmin tanımı, 2. Konusu, 3. Gayesi, 4. Fazileti, 5. Diğer ilimlerle olan ilişkisi, 6. İlmin kurucusu 7. İlmin ismi, 8. Kaynakları, 9. Şarihin o ilmi öğrenme hususundaki hükmü, 10. İlmin meseleleri (Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali Sabban, *el-Hâşiye alâ şerhi's-Süllemi li'l-Mevlâ*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhü, Mısır, 1937, s. 35).

²⁹ Bu bilgiyle makalemi zenginleştiren hakeme müteşekkirim.

³⁰ M. Cüneyt Kaya, “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, *Felsefe Arki-vi*, Sayı: 34, 2011, s. 65. Ayrıca *metâlib-i semâniyenin* yer aldığı diğer bazı temel kaynaklar için bakınız “aynı makale”, s. 65, dipnot 62.

İbn Bâcce Fârâbî şerhinden bahsederken, filozofun bu şerhte ahiret hayatını reddettiği, siyasî mutluluktan başka bir mutluluk olmadığını söylediği, çünkü duyulur varlıklardan başka varlıkları kabul etmediği şeklindeki iddiaların varlığını aktarmıştır. Ancak İbn Bâcce neticede, bunların Fârâbî'ye atılan iftiralar olduğu kanaatindedir. İbn Bâcce, Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı Şerhi*'nde söylediği iddia edilen sözlerinin çoğunun uydurulmuş olduğunu söyleyerek, bu iddiaları reddetmek hususunda istekli davranılması gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte İbn Bâcce, söz konusu şerhin baş kısmında Fârâbî'nin bu düşüncelere sahip olduğunu düşündüren ifadeler bulunduğunu ima eden iki kayıt koymuştur.³¹

Bahsi geçen ilk kısmın, aşağıda metnini vermiş olduğumuz giriş yazısı olduğu akla gelebilir. Ancak metinde söz konusu görüşleri destekleyen herhangi bir ifade olmadığı görülecektir. Bu nedenle, İbn Bâcce'nin söz ettiği kısmın, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın 1. makalesinin şerh edildiği kısım olduğu düşünülebilir. Çünkü Aristoteles bu makalede, iradî şeylerin nihai gayesinin mutluluk olduğunu anlatmakta ve mutluluğun ne olduğunu arayan en yüce ilim olarak şehir yönetimi ilmini göstermektedir. Elbette ahiret hayatından söz etmeyerek, dünyada elde edilen, elde edilmesi de erdemli bir şehirde yaşamaya bağlı olan bir mutluluk kavramı çizmektedir. Fârâbî'nin, Aristoteles'e ait olan bu görüşleri aktarması, kendisinin mutluluğu siyasî-şehrin yönetimine bağlı (*medîni*) olarak gördüğü izlenimini uyandırmış olabilir. Ancak İbn Bâcce, Fârâbî'nin genel olarak felsefesinin dikkate alınması gerektiğini ve Fârâbî'nin söylediklerinden de burhanî olarak bu çirkin görüşlerin çıkmadığını söylemiştir. İbn Tufeyl ise böyle bir hafifletmede bulunmaksızın, Fârâbî'nin bu şerhte nefsin ölümsüzlüğünü reddettiğini, nefsin hayatının bedenle sınırlı olduğunu, bu nedenle de insanoğluna ait tek mutluluğun siyasî mutluluk olduğunu iddia ettiğini aktarmıştır.³²

Fârâbî'nin, ahlâka dair bir eserin faydasını siyaset eksenli açıklamış olması, İbn Tufeyl'in "Fârâbî insanoğluna ait tek mutluluğun siyasî mutluluk olduğunu düşünüyordu" suçlamasına zemin teşkil etmiş olup olamayacağı bu noktada düşünülebilir. Ancak İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in aktarımlarının, modern dönemde Fârâbî'ye ilişkin daha ileri birtakım iddiaların dayanağı olarak kullanıldığını hatırlamakta yarar vardır. Leo Strauss elinde geliştirilen ve kendisinden sonra da öğrencileri tarafından muhafaza edilen, İslâm felsefesi ve filozoflarına yönelik bir okuma metodunda iddia edilene göre Fârâbî, bazı eserlerini sıradan Müslüman halk için yazmış ve bu eserlerde esas fikirlerini, halkın tepkisini çekmeyecek şekilde örtülü ifadelerle dile getirmiştir. Çünkü filozof esasında siyaseti yegâne gerçeklik olarak görmekte, ahiret hayatı ve bu çerçevede temellenmiş dinî inancı reddetmekteydi. Bu görüşü benimseyenlerce Fârâbî eserleri, satır arasına gizlenmiş bu hakikatleri keşfetme dikkatiyle okunmalı, zâhirdeki

³¹ *Resâilu felsefiyye li-Ebi Bekr b. Bacce: Nusus felsefiyye gayri menşura*, s. 197, 201.

³² İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, nşr. Albert Nader, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1968, s. 21-23. Bu tartışmaya ilişkin başka bir kaynak olarak bkz. Herbert Davidson, "Maimonides on Metaphysical Knowledge", *Maimonidean Studies*, 3, 1992-3, s. 49-103.

ifadelere ehemmiyet gösterilmemelidir.³³

Strauss'un söz konusu bâtinî okuma metodu iddialarına karşılık Dimitri Gutas ise, Fârâbî'nin siyaset ve ahlâk algısına dair başka bir iddiayı dile getirmiştir. Gutas, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın ahlâk bahsini siyasete bağlayan ve böylece mevzuyu *Politika* kitabının girişine yönlendiren son cümlelerinde yer alan *politeia* kelimesinin, Arapça çeviride yanlış tercüme edilmesinin, Fârâbî'nin siyaset algısı üzerinde etkili olduğunu iddia etmektedir. *Politeia* kelimesi, Arapça *Nikomakhos Ahlâkı* çevirisinde *es-siyâse*, *el-hey'etü'l-medeniyye*, *en-nev'ü'l-medenî* gibi farklı farklı kelimelerle karşılanmıştır. *Nikomakhos Ahlâkı*'nın son paragrafında ise, tam da siyaset ilmine işaret etmek üzere kullanılmış *politeia* kelimesi, yanlış şekilde *siret* kelimesiyle karşılanmıştır. Bu nedenle de, *politeia*'nın paragrafta ifade ettiği anlam olan siyaset değil, yaşam biçimi anlamındaki *siret* kelimesi nedeniyle ahlâk öne çıkmıştır. Gutas'ın iddiası, bu yanlış tercüme nedeniyle Fârâbî'nin, siyaset düşünesi ekseninde aslında ahlâka yoğunlaştığıdır. Bir başka ifadeyle belirtirsek Gutas'a göre Fârâbî, siyaset ilminin alanını ifade eden bu paragrafta bulunan söz konusu çeviri yanlış nedeniyle ahlâk merkezli bir siyaset anlayışına sahip olmuştur.³⁴

Fârâbî'nin, *Nikomakhos Ahlâkı* kitabının faydasına ilişkin sözleri, Gutas'ın yukarıda zikredilen iddialarını destekler görünmemektedir. Çünkü burada Fârâbî açıkça, ahlâk kitabının faydasının siyasî tahakküm araçlarını doğru kullanmayı öğretmek olduğunu söylemektedir. Bu ifadeyle, ahlâkın faydasının son tahlilde siyasî tahakkümü sağlamak olduğu ima edilmiş görünmektedir. Bu da Gutas'ın iddiasının aksine, Fârâbî'nin siyaset merkezli bir ahlâk anlayışına sahip olduğu iddiasını güçlendirir bir neticedir. Bunun yanında Fârâbî'nin, *Nikomakhos Ahlâkı* kitabını sahte 7. kitaptan bahsetmeksizin doğru biçimde aktarmış olması, filozofun Fas'ta bulunan yegâne nüshanın dayandığı tercüme kullanmadığı anlamına gelebileceği de unutulmamalıdır. Yani Gutas'ın bahsettiği tercüme hatası, Fârâbî'nin kullandığı nüshada yer almıyor olabilir ve dolayısıyla da Gutas'ın dayanağı olan bu tercüme hatası tespiti, konu bakımından herhangi bir delil değeri taşıyor olabilir. Özetle, Fârâbî'nin *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinden günümüze ulaşan bu parçalar, Gutas'ın, "Fârâbî ahlâk eksenli bir siyaset anlayışına sahipti" iddiasını, hem filozofun *Nikomakhos Ahlâkı* bilgisinin Fas nüshasına dayanmadığını göstermesi, hem de filozofun, kitabın gayesini siyaset merkezli izah etmesi nedeniyle zayıflatmaktadır. Ancak şerhteki tek bir ifadedden hareketle, hem İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in iddialarının hem de Strauss'un iddiasının haklı çıktığını söylemek de doğru olmayacaktır. Bu yüzden sadece Fârâbî'nin, *Nikomakhos Ahlâkı* eserinin faydası hususunda ahlâktan ziyade siyaset odaklı bir faydaya işaret ettiğini

³³ Leo Strauss, "Fârâbî'nin Eflatun Kanunlarını Okuyuş Tarzı", *Siyasi Hermenötik İçinde*, çev. Burhanettin Tatar, Samsun, 1999; Leo Strauss, *Farabi's Plato*, New York: Louis Qizberg Jubilee, 1945, Vol. I, s. 357-392.

³⁴ Dimitri Gutas, "The Meaning of *madanî* in al-Farabi's 'Political' Philosophy", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Vol. LVII, 2004, s. 259-282.

belirtmekle yetinmek gereklidir. Çünkü filozof açıkça, bireysel yetkinleşme veya kişisel olarak ahlâkı olgunlaştırma gibi gayelere yol gösteren bir kitaptan değil, siyasî bir faydayı elde etmeye yarayan bir eserden bahsetmektedir.

Ahlâk İlminin Burhanîliği

Ahlâkî önermelerin kesinlik değerinin ne olduğu, buna bağlı olarak ahlâk ilminin burhanî olup olmadığı, bir ahlâk felsefesi meselesi olarak tartışılmalıdır. Fârâbî, şerhinin girişinde *Nikomakhos Ahlâkı*'nı tanıtırken, eserin yönteminden uzunca bahsetmek suretiyle, Aristoteles felsefesinde ahlâkın ne oranda burhanî olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hakikaten son derece orijinal ve felsefî bir değerlendirmedir. Aristoteles'in ahlâk felsefesine dair muazzam literatür düşünüldüğünde dahi, böyle bir tahlil eşine az rastlanır cinstendir. Fârâbî söz konusu değerlendirmesinde, *Nikomakhos Ahlâkı*'nda takip edilen yöntemin, kitabın "çoğu kısmı" için burhanî olduğunu belirtmektedir. Çünkü Aristoteles bu kitabında, mümkün meselelerden kıyas kuran ve zorunlu şartları da gözetmeyen sofistlik ve retorik önermeler değil, çoğu kısım için burhanî önermeler kullanmıştır. Fârâbî, ahlâk ilminin zorunlu meselelere ilişkin değil, iradî mümkün eylemlere ilişkin bir ilim olduğunun farkındadır. Bu nedenle ahlâkı bütünüyle burhanî ilan etmekten kaçınmış, bazı örneklerin kesinlik değerinin az olduğunu vurgulamıştır. Bu ifadeler, Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*'nda ahlâkın kesinlik değerine ilişkin söylediklerine bütünüyle uymaktadır.³⁵

Fârâbî, yine son derece özgün bir şekilde, ahlâk bahislerinde Aristoteles'in hangi yöntemleri kullandığını tespit etmeye çalışmıştır. Hangi tür burhanî kıyasları kullandığını belirlemiştir. Fârâbî'nin ifadelerine göre Aristoteles bu kitabında hem *innî* hem de *limmî burhanı* yöntem olarak kullanmıştır. Bunun yanında Fârâbî, filozofun hangi bahislerde *tanım*, *fasl*, *kıyas* ve *tahlili* kullandığına dair açıklamalar yapmış, tahlili kullanım tarzına dair ayrıntılı bilgi vermiştir.

İki Tür Mutluluk Meselesi

Fârâbî şerhinden elimize ulaşan giriş yazısındaki bir ayrıntı, Aristoteles'in ahlâk felsefesine dair güncel bir tartışmaya ışık tutacak niteliktedir. Bu tartışma, Aristoteles felsefesinde hakikî mutluluğun ne olduğuna dairdir ve dışlayıcılık (*exclusivism*) yahut diğer adıyla akılcılık (*intellectualism*) ile kapsayıcılık (*inclusivism*) olarak adlandırılan iki karşıt yaklaşım arasında cereyan etmektedir. Dışlayıcılara göre Aristoteles, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın 10. makalesinde, kitabın önceki makalelerinden farklı bir mutluluk

³⁵ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak*, s. 109-112, 156-157.

kavramı ortaya koymuştur. Aristoteles 10. makalede, esas olanın en yüksek erdemi, yani aklî erdemi elde etmek olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle en üstün olan düşünce hayatıdır, insan tek gayesini aklî erdemi elde etmek üzere inşa edip bir düşünce hayatı sürerse, sakın ve tanrıca bir hayat elde etmiş olacaktır.³⁶ Dışlayıcıların iddiası, *Nikomakhos Ahlâkı*'nin önceki makalelerinde adı geçen cömertlik, adalet, doğruluk gibi erdemlerin merkezî bir önemi olmadığı, ancak aklî erdeme hizmetleri ölçüsünce bunların anlam kazandığı yönündedir. Dışlayıcılara göre Aristoteles 10. makalede esas niyetini açıklamış, gerçek ve asıl önemli olanın aklî erdem, esas mutluluğun da felsefî düşünceyle elde edilen mutluluk olduğunu ifade etmiştir.³⁷

Kapsayıcılar ise 10. makalenin, diğer kısımları iptal edici bir mahiyeti olmadığını, *Nikomakhos Ahlâkı*'nda bir bütün olarak mutluluk kavramının işlendiğini iddia ederler. Onlara göre aklî erdem yanında diğer erdemler de son derece önemlidir, hakikî mutluluk da ancak bütün bu erdemlerin bir araya gelmesiyle elde edilebilecektir. Aklî erdem ve felsefî düşünme elbette önemlidir, ancak Aristoteles'in hakikî erdem ve mutluluğu bunlara indirgediğini söylemek hatalıdır. Netice olarak kapsayıcılar, 10. makale özelinde istisnâ bir mutluluk kavramından bahsedilmediğini, bir bütün olarak *Nikomakhos Ahlâkı*'nda tutarlı bir mutluluk anlayışı ortaya konduğunu iddia etmektedirler.³⁸

Dışlayıcı-kapsayıcı yorum karşıtlığı modern bir tartışmadır. Ancak Fârâbî'nin kayıp *Nikomakhos Ahlâkı* şerhinden günümüze ulaşan parçadaki ifadeleri, söz konusu tartışmadan haberdarmışçasına yapılmış bir izahı barındırmaktadır. Fârâbî, *Nikomakhos Ahlâkı*'ndaki makaleleri sırasıyla tanıtırken 10. makaleye geldiğinde, Aristoteles'in bu makalede özel bir tür mutluluktan bahsettiğini söylemektedir. Fârâbî'ye göre Aristoteles, önceki makalelerde mutluluktan son derece genel olarak bahsedip onu tanımlamakla yetinirken, 10. makalede, neyin esas olarak mutluluk olarak isimlendirildiğini ve asıl mutluluğun ne olduğunu izah etmektedir.³⁹ Dolayısıyla Fârâbî, dışlayıcı-akılcı yaklaşımı onaylar yönde görüş bildirmektedir.

10. kitaba ilişkin özel bir izah İbn Rüşd tarafından da yapılmaktadır. Kendi telhisinin başında ona yer verdiği düşünüldüğünde Fârâbî şerhinden haberdâr olması muhtemel görünen İbn Rüşd de özel bir tür mutluluktan söz eder. Ancak İbn Rüşd bunu, hususî-umumî mutluluk kavramlarıyla yaparak meseleye daha farklı bir izah getirmektedir. İbn Rüşd'e göre umumî mutluluk herkesin elde edebileceği ortak bir tür mutluluktur ve ancak pratik sonuçlara yönelik olarak akıl yürütmeyi, yani *ahlâkî basireti (fronêsis)* içerir. Ancak felsefî yetkinliği elde etmiş seçkin kişilere has hususî mutluluk ise, salt bilgeliği yani *sofiayı* gaye edinenlerin, kendilerini felsefî yaşama

³⁶ Aristoteles, *Ethika Nikomacheia*, 1177a12-24, 1177b19-31.

³⁷ Necati Murad Omay, "Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2010, s. 42.

³⁸ Necati Murad Omay, "Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı", s. 42.

³⁹ Lawrence V. Berman, "Appendix A", *Multiple Averroes* içinde, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 309.

adamlarıyla elde ettikleri mutluluktur. İbn Rüşd'e göre işte 10. makalede sözü edilen mutluluk budur.⁴⁰

Kayıp Şerhten Kalan Parçanın Türkçe Tercümesi⁴¹

Kişinin, bir kitap üzerinde çalışırken, kitapta yer alan konular hakkında bilgi sahibi olmasına yardımcı olacak hususlardan bilmeyi istedikleri şunlardır: 1. Kitabın adı, 2. Yazarının adı, 3. İlişkili olduğu sanat (*pedigree*), 4. Gayesi, 5. [diğer disiplinler içindeki konumunu gösteren] Sırası (*rank*), 6. Yöntemi ve 7. Faydası. Burada [ele alacağımız] kitabın adı *Nikomakhos*'tur. Bu kitap, Aristoteles'in ahlâk felsefesi hakkında üç kitap telif ettiği bağlamında iyi bilinen bir eserdir. Bu kitaplardan ilki *Nikomakhos*, ikincisi *Eudemos* ve üçüncüsü de *Muhteşem Sözler* (*The Great Statements*)⁴² adı verilen kitaplardır. Porfiryus, Aristoteles'in, ismi Nikomakhos olan babası nedeniyle bu kitabın adını *Nikomakhos* ve ismi Eudemos olan oğlu nedeniyle de –ki bazıları da *Eudemos*'un onun öğrencisi olduğunu söylemektedir– diğer kitabın adını Eudemos koyduğunu yazmıştır.⁴³ Aristoteles, kitabı tamamladığı zaman, kitabın yazarını bildirmek ve yazarın olgun bir yaşa eriştiğini ima etmek için bu kitaba babasının adını vermiştir. O zaten, bu kitabın bir çocuk veya genç için değil, görmüş geçirmiş ve tecrübesi sınanmış bir öğrenci için uygun olduğunu ifade ederken buna işaret etmiş ve bunu bildirmiştir.⁴⁴ Bazıları bu incelemeyi *Ahlâk* (*Ethics*), bazıları da *Kanun ve Gelenek* (*Law and Custom*) diye isimlendirmektedir. Bu verilen bilgilerle 1. Kitabın ismi, 2. Yazarının ismi ve 5. [diğer disiplinler içindeki konumunu gösteren] Sırası (*rank*) bildirilmiş olmaktadır ki, adı *Nikomakhos*, yazarının adı Aristoteles ve [diğer disiplinler içindeki konumunu gösteren] sırası da, toplum yönetimi bilimi kısımlarından ilk kısımdır.⁴⁵ 3. Kitabın ilişkili olduğu sanat (*art*) ise toplum yönetimi

⁴⁰ Lawrence V. Berman, “The Broken Mirror: Ibn Rushd and Ibn Rushd's Aristotle on Ethics”, *L'Homme Et Son Univers Au Moyen Âge*, Christian Wenin (Ed.), II, Louvain-La-Neuve, 1986, s. 764-767.

⁴¹ Metnin alındığı kaynak: Lawrence V. Berman, “Appendix A”, s. 306-311. [Buradan sonraki dipnotlar, aksi belirtilmedikçe Lawrence V. Berman'a aittir.]

⁴² *Magna Moralia* eserini kastediyor olsa gerektir. [Türkçe çevirmenin notu.]

⁴³ Porfiryus'un [*Nikomakhos*] *Ahlâkı*'na şerhi için bakınız yukarıda s. 289 n. 2. Ortaçağ Orta Doğu medeniyetindeki diğer Porfiryusçu eğilimler için bakınız S. Pines, “Les textes arabes dits plotiniens et le courant ‘porphyrien’ dans le néoplatonisme grec”, *Le Néoplatonisme* içinde, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Royaumont 9-13 juin 1969, Paris, 1971, s. 303-317.

⁴⁴ *Êthika Nikomakheia*, 1095a3 ve devamı.

⁴⁵ Bu kitabın [diğer disiplinler içindeki konumunu gösteren] sırası, kendisinden önce ne geldiği [belirtildiği için] açık değildir. Bunun, metinde bir yerin eksik olduğuna işaret ettiği düşünülebilir. Elbette bu metnin yazarının, *Nikomakhos Ahlâkı*'nı ilk kısım, *Eudemos Ahlâkı*'nı ikinci kısım ve *Muhteşem Sözler*'i de üçüncü kısım olarak değerlendirmiş olması da mümkündür ancak bu bana zorlama bir tahmin olarak görünmektedir. Yaygın anlayış ise ahlâkın, toplum biliminin ilk kısmı olduğu, [ev] ekonomi[sı]nin ikinci kısım ve siyasetin de dar anlamda toplum biliminin üçüncü kısmı olduğudur.

sanatıdır. 4. Bu kitabın gayesi ise huyları⁴⁶ ve iradeye dayanan eylemleri, onlarla arzulan hedefin özünü ve bu huylar ile eylemlerin kendileri aracılığıyla varolacağı ve elde edileceği yolu bildirmektir. Bazı huylar sanatlardır, bazıları aklî ve ahlâkî durumlardır, bazıları da sınaatlerdir (*craft*). 6. Eserde takip edilen çalışma yöntemi, burhan yoluyla elde edilenlerdir. Çünkü [Aristoteles] tanımı, faslı, kıyas ve tahlili⁴⁷ kullanmıştır. Bunların hepsi, diğer burhanî ilimlerde kullanıldığı şekilde kullanılmıştır. Sadece, kendileri yoluyla burhanî ifadelerin sağlandığı pek çok mesele, çoğu kısım için söz konusudur. Bu nedenle bu sanatta meşgul olunan öncüller, örneklerinin hepsinde doğru değil, kısmen de yanlıştır. Çünkü bütün örneklerinde doğru olanlar, yalnızca zorunlu meselelere ilişkin olan [ilimlerde]dir. Ancak genel olarak, *Burhan Kitabı*'nda zikredilmiş olan şartlar, bilhassa öncüllerin sağlam ve alâkalı olması gerektiği ve geri kalan diğer şartlar, Aristoteles'in, bu kitapta ne olduğunu kendisiyle izah etmiş olduğu argümanlardakine bütünüyle uymaktadır.⁴⁸ Böylece bu kitapta açıklananlar, *Sofistik* ve *Retorik*'ten ayrılırlar. Çünkü bu iki kitap da [yani *Sofist* ve *Retorik*], çoğu kısım için mümkün meselelerden kıyaslar kurarlar, zorunlu şartları da gözetmezler. Çünkü yüklemelerinin ârızî meselelerden olup olmadığını önemsemezler ki bu kitap [*Nikomakhos Ahlâkı*] için durum böyle değildir. Hakikaten de Aristoteles bu kitapta kategorik ve hipotetik burhanları ve burhanın iki türünü de beraberce, yani tek başına innî burhanı (*existential demonstration*) ve limmî (*causational demonstration*) ile innî burhanı birlikte kullanmıştır.⁴⁹ Aristoteles ayrıca mutluluğu tanımlamak için tanımı kullanmış, aklî ve ahlâkî erdemlerin her birini tanımlamıştır. Nefsi, akıl sahibi olan ve olmayan kısımlara, erdemleri de ahlâkî ve aklî erdemlere ayırırken faslı kullanmıştır. Gayeyi ilk olarak belirgin kılmak suretiyle tahlili kullanmış ve sonrasında ters yönde tahlille de,⁵⁰ erdemler olan vasıtalar konusunu eksiksiz şekilde tamamlayana ve iradî hususlar olan bilfiil ilkelerden bahsetmeye başlayana kadar devam etmiştir. Daha sonra, kendisi aracılığıyla insanın erdemler için hazır hâle geldiği tabiî yetilerden (*natural capacities*)⁵¹ ve bu yetilerden sâdır olan eylemlerden bahsetmiştir. 7. Kitabın faydası

⁴⁶ *Qinyanim*, Paris, Bibliothèque Nationale, MS. Hébreu [İbranice Yazma Eserler] 956'daki *Êthika Nikomakheia* metninin 1121a16 pasajında *to'ar*, "durum", "sıfat" ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.

⁴⁷ *Hatakhah*. Tercümem için bakınız H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass., 1929, s. 399. Ayrıca bakınız J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus*, Leipzig, 1928, I, 231, 236.

⁴⁸ Bakınız *Prior Analytics*, I, i : *Posterior Analytics*, I, vi-ix, xxii.

⁴⁹ Bakınız *Maimonides, Treatise on Logic*, ed. ve çev. I Efros, New York: American Academy for Jewish Research, 1938, Ch. VII, s. 45. Daha ileri bibliyografik referans için bakınız L. V. Berman, *Journal of the American Oriental Society* içinde, 88 (1968), 340-342. Ayrıca bakınız A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938, s. 21-22.

⁵⁰ *Hatikh be-hefekh*. Bakınız *Nicomachean Ethics*, III 3, 1112b11-24. *Telhîs*'in orijinal İbranice tercümesi bu pasajdaki *analuein* ve *analusei* fiillerini *derekh ha-hatakhah be-hefekh* ile karşılamaktadır (mesele bakınız Florence. Med.-Laur. 88.25, varak 23a). Latin versiyonda ise *via ... resolutionis per conversionem* şeklindedir (bakınız Averroes, *Expositio libri Nicomachiae Aristotelis*, Venice: Juntas, 1550, varak 17b).

⁵¹ *Mesharim*. Kelimeyi, bağlamdaki anlamında tercüme ettim. Benzer bir kullanımı bilmiyorum.

ise, insanoğluna güç ve kendisiyle geleneksel olarak şehirlerin idare edildiği iradî meselelerin bütün kısımlarında yargıda bulunma yeteneği vermesinde yatmaktadır. Çünkü bu kitap, kendisiyle şehirlerin yönetildiği pratik bilgeliği ve yasama gibi bütün güçler ile, retorikle şiir gibi bu güçlerin araçlarına egemen olma yetisini insana verir. Bu güçler, kendileri yoluyla siyasî rejimlerin doğduğu temel güçlerdir. Bu kitap, söz konusu temel güçler üzerinde tahakküm etmeyi sağlar ve bu güçlerden doğan şeylerin doğru ve adil olup olmadığı yargısına varma gücü ve yetisi verir. Kanun koyucuya, yapması uygun olanın ne olduğunu bulma ve biçimlendirme⁵² yetisi sağlar. Bütün bu söylenenlerden, bu kitabın konusunun ne olduğu da açıklığa kavuşmuş olmaktadır: O, genel olarak iradî şeyler hakkındadır ve bu şeyler de mümkün meselelerdir.

Bu incelemenin her bir kitabı, gelecek kitabın başında zikredilen konuyla niha-yete ermektedir.⁵³ İlk kitapta o, şehirlerin mutluluğu kavramını açıklamakta ve onun, insanoğluna has olan iyi ile şehir yönetme sanatının nihâî gayesi olduğunu izah etmektedir.⁵⁴ O, bu konudan birinci ve son kitaplar haricinde bahsetmemektedir. Birincisinde ondan genel olarak bahseder ve onu mümkün olan en doğru şekilde tarif eder. Bu, “mutluluk” kavramının uyduğu en genel tariftir. Bunun nedeni, “mutluluk” kavramının

⁵² *Be-she-yehuqeh we-yefuttah*. Burada anlamdan tam emin değilim.

⁵³ *Telhîs*'in otantik Latin yazmalarının önüne eklenmiş İbranice metne karşılık gelen Latince metin burada başlamaktadır. Bkz. D. Salman, “The Medieval Latin Translations of Alfarabi's Works”, *The New Scholasticism* 13 (1939), s. 250. Başlangıcı buraya alıntılıyorum: Dixit Abunazrin Alfarabius in commento sup hoc quod Auctor terminat quelibet tractatum per principium sequenti. Pasaj şöyle bitiyor: Et principium cuilibet istorum tractatum est prostremum tractatis antecedentis ipsum. Ex hinc ergo declaratur quod tractatus qui ponitur inter tractatum sextum et septimum in abbreviata compilatione quorundam Alexandrinorum huius libri non est de isto libro. Burada bu alıntının açıkça Fârâbî tarafından yazılmış sayıldığı görülüyor. Alıntılanan metindeki esas nokta, *Ahlâk* eserinin on kitabı olduğunu kanıtlamaktır ve söz konusu kanıt yazarın, her bir bölümü, gelecek bölümün başlangıcıyla bitiriyor olduğundan bahsetmesinde yatmaktadır. Bu, Fas yazmasında da böyledir, öyle ki altıncı kitabın sonu, sekizinci kitabın başlangıcıyla aynıdır ve bu da yedinci kitabın sonradan eklenmiş olduğunu göstermektedir. Alıntının sonunda Fârâbî, her bir incelemenin başının, bir önceki kitabın sonu olduğunu söyleyerek tekrarda bulunur. Bence, Fârâbî'nin, *Ahlâk* kitabında ondan ziyade farklı sayıda kitap bulunduğu durumundan haberdâr olduğu gayet açıktır. “Bu kitabın bazı İskender şerhlerinin kısaltılmış derlemesinde bulunan, altıncı ve yedinci kitaplar arasına yerleştirilmiş kitabın, [*Nikomakhos Ahlâkı*]’na] ait olmadığı burada ifade edilebilir” şeklindeki ifadenin yer aldığı alıntının son cümlesine gelince, bunun kesinlikle Fârâbî’ye ait olduğundan emin değilim. Gayet ona ait de olabilir ancak aynı zamanda, Latin *Telhîs*’in ve *İskender Özeti*’nin de mütercimi olan Alman Hermann tarafından eklenmiş de olabilir. Bu nedenle Hermann bu alıntıyı, *Telhîs* ve *İskender Özeti*’nin kitap sayıları arasındaki tutarsızlığı izah etmek için, tercüme ettiği *Telhîs*’e eklemeye ilgilendiği olacaktır. Metni İbraniceye çeviren mütercim, on bir kitap problemiyle ilgilenmemiş, bu nedenle onu çıkarmıştır. Alıntının Fârâbî şerhinin girişinden değil, açıkça Fârâbî şerhinden olduğunun tanımlanmış olması dikkate değerdir. Fârâbî’nin *Ahlâk* kitabı üzerine bir şerh mi yazdığı yoksa sadece *Ahlâk* kitabına bir giriş mi kaleme aldığı konusunda belirsizlik olduğuna ilişkin bakınız Steinschneider, *al-Farabi*, s. 60. Metnimiz, şerhin olduğu ve bunun diğer kaynaklarca da desteklendiği iddiasını taşımaktadır (bakınız yukarıda s. 289, no. 1).

⁵⁴ Latince metinde sadece burası vardır: In tractatu primo declaratur res felicitatis, scilicet quod est res felicitatis civitatum. “İkinci kitap ...” ifadesine kadar gerisini atlamaktadır.

pek çok şeye uygulanabilir olmasıdır ve onların hepsinin de, mümkün olan en doğru şekilde tek bir tarifte içerilmiş bulunmasıdır. Bu söz konusu pek çok şeyden bazıları, diğerleri üzerinde değer ve önem bakımından öncelik sahibidir. Onlar arasındaki en önceliklisi, tanımlandığı üzere⁵⁵ “mutluluk” olarak isimlendirilmeye en uygun olanıdır. Ancak o, onuncu kitapta özel anlamda mutluluk denen bir şeyden bahseder ve orada, mutluluk denmeye en uygun şeyin ne olduğunu, bu kavramla belirtilen şeylerden en önemlisinin hangisi olduğunu ifade eder. İkinci kitap, tek tek bütün ahlâkî erdemleri listelemek ve onların tariflerini zikretmek suretiyle ahlâkî niteliklerden bahseder.⁵⁶ Üçüncü kitap, iradî meselelerden bahseder ve aynı zamanda ikinci kitapta zikredilmiş olan erdemlerden bazılarının açıklamasını da içerir. Dördüncü kitap, ikinci kitapta zikredilmiş olan erdemlerden geri kalanlarını izah etmektedir. Beşinci kitap adaletten ve adalet olarak isimlendirilen nitelikten bahseder. Altıncı kitap, aklî erdemlerin bir izahını içerir. Yedinci kitap ölçülü ve ölçüsüz insandan bahseder ve aynı zamanda haz ve acıya dair birşeylerden de bahseder. Sekizinci kitap sevgi ve nefretin muhtelif türlerinden söz eder. Dokuzuncu kitap, farklı türdeki sevgi ve nefretten ileri gelen farklı çeşitteki eylemlerden bahseder. Onuncu kitap, hazza ve mutluluk kavramına ilişkin sözlerin tamamlanması hakkındadır. Burada [Aristoteles], kanun ve geleneğe⁵⁷ duyulan ihtiyacı izah etmiş ve aynı zamanda, kendisi vasıtasıyla vatandaşların erdemli olacağı yönetim biçimini de açıklamıştır.

Birinci kitabın gayesi, insanın bu kitapta yer alan herşeyin bilgisini kendisi yoluyla öğrenebileceği temelleri ve ilkeleri bildirmektir. Bu kitapta dört bölüm bulunmaktadır. Birinci bölüm bu incelemeye bir önsözdür ve önsözde bu incelemenin gayesi, onda kullanılan yöntem, bu sanatı öğrenecek kişinin hangi nitelikleri haiz olması gerektiği zikredilmektedir. Okuyan kişi bu bölümde, söz konusu incelemenin faydasını, kendisine ilişkin olduğu sanatı ve konusunu öğrenir. İkinci bölüm, şehir yönetiminin hedefindeki

⁵⁵ *We-gidrah*. Bu kelimenin cümleyle bağlantısı benim için tam olarak açık değildir.

⁵⁶ Burada Latince metnin, genel olarak İbranice metne uygunluk gösteren geri kalanını veriyorum: In secundo est summa collectionis virtutum moralium secundum unamquamque virtutem, et rememoratio suarum descriptionum. In tertio mentio fit de rebus voluntariis et distinctio inter eas et non voluntariis. Et in ipso etiam est determinatio quarundam virtutum ex illis quas in summo posuit in tractatu secundo. In quarto est determinatio residuarum virtutum, quarum mentio facta fuerit in tractatu secundo. In quinto loquitur de continentia et incontinente, et dicit aliquid de delectatione et tristitia; in octavo de modis delectationis et modis amicitie; in nono de modis actionum prodeuntium a modis dilectionis et modis amicitie. In decimo est complementum dictionis in delectationibus, et complementum dictionis in felicitate, et declaratio indi[gen]tie iregiminis et gubernationis ad faciendum cives bonos. Et principium cuilibet istorum tractatum est postremum tractatis antecedentis ipsum. Ex hinc ergo declaratur quod tractatus qui ponitur inter tractatum sextum et septimum in abbreviata compilatione quorundam Alexandrinorum huius non est de isto libro. En büyük fark, sekizinci ve dokuzuncu kitapların içeriğini tarif ederken İbranice metindeki nefret yerine Latince metinde dostluğun kullanılmış olmasıdır. Prof. S. Pines, J. Sermoneta ve F. Talmage'ye, Latince metni benimle tartıştıkları için teşekkür etmek istiyorum. [Bahsi geçen kitaplarda tartışılan kavramlar sevgi ve nefretten ziyade sevgi ve dostluktur. Bu nedenle Latince tercümenin kitabın aslına uygunluğunun daha fazla olduğu söylenebilir. Türkçe çevirmenin notu.]

⁵⁷ Bkz. yukarıda başlangıçta, *Ahlâk* kitabının mümkün bir başlığı olarak aynı kavramlar zikredilmişti.

gaye olan mutluluk kavramının incelenmesini içermektedir. Üçüncü bölüm, kendisini önceleyen şeylerin [esas] gayesi olan mutluluğu, insanoğlunun mutluluk yoluyla elde edebileceği şeyler[i sorgulamak suretiyle] ters⁵⁸ tahlil yöntemine tâbi tutarak, bu şekilde mutluluğun hakikî tabiatını öğretmektedir. Mutluluğu önceleyen şeyler, nefsin aslî özellikleri ve onun sıfatları arasında yer alan erdemli sıfat ve niteliklerdir. Dördüncü bölüm nefsin, vatandaşların kendileri aracılığıyla mutluluğu elde edebilmeleri için taşımaları gereken sıfatlar ve nitelikleri elde etmek üzere yerleştirilmiş ve hazırlanmış kısımlarından bahseder. Bunun yanında [dördüncü bölümde], erdemli sıfatların da nefsin kısımlarının ayrımlarına göre ayrılmış olduğu belirtilmektedir. Onların birincil ayrımları, bu sıfatları elde etmek üzere yerleştirilmiş ve hazırlanmış nefsin kısımlarının ayrımlarına göredir. Bu dört bölüm, diğer kitapların geri kalanındaki her şeyi anlamayı mümkün kılan ilkeleri içermektedir.

Bu incelemede, açıklanması gereken iradî meselelerin hepsinin gayesinin ne olduğunu önceleyen şeyler altıdır. İlki, iradî ve tercihe konu olan şeyler ile diğer yanda bu tür olmayan şeyler arasındaki farklılık ve ayrımdır. İkincisi, vatandaş gruplarının ve şehrin kısımlarının kendisi yoluyla meydana geldiği nitelikler ve hazırlıkları içerir. Üçüncüsü ise ahlâkî niteliklerdir. Dördüncüsü ise ahlâkî sıfatların dengi olup ahlâkî sıfat olmayan niteliklerdir. Ahlâkî sıfatlardan ne meydana geliyorsa onlardan da meydana gelecektir. Beşincisi ise aklî niteliklerdir. Altıncısı ise iradî eylemleri gerçekleştirmeyi insanoğlu için kolaylaştıran şeydir. Bu kitapta o, iradî şeylerin gayesini açıklamaktadır ve bu [sayılan] altı şey de onu önceleyen şeylerdir. Özetle, bu kitapta açıklanan yedi husus vardır. İradî şeylerin iradî olmayanlardan ayrılması olan ilk şey, üçüncü kitabın ilk yarısında konu edilmektedir. Ancak, kendisi vasıtasıyla vatandaşların birleşmesini sağlayan nitelikler, sekizinci ve dokuzuncu kitaplarda yer almaktadır. [Bu kitaplarda], bu nitelikler ve onlarla ilişkili meselelerden başka bir şey yer almaz. Ahlâkî nitelikler konusu ikinci kitapta, üçüncü kitabın son yarısında, dördüncü ve beşinci kitaplarda gelmektedir. Ancak ahlâkî sıfatların dengi olan nitelikler meselesi yedinci kitabın neredeyse sonuna doğru gelmektedir. Aklî nitelikler ise altıncı kitabın tamamının konusudur. Hazzın farklı türlerinden olan ve iradî eylemleri gerçekleştirmeyi kolaylaştıran nitelikler de yedinci kitabın sonunda ve onuncu kitabın ilk yarısında zikredilmektedir.

KAYNAKLAR

- Ammonius; *On Aristotle Categories*, trs. S. Marc Cohen, Gareth B. Matthews, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991.
 Aristoteles; *Êthika Nikomakhia*, F. Susemihl (Ed.), Leipzig: Teubner, 1884.
 Berman, Lawrence V.; "Appendix A", *Multiple Averroes* içinde, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 306-311.
 —; "Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", *Oriens*, Vol. 20, Brill, 1967, s. 31-59.

⁵⁸ *Ha-hitukh be-hefekh*. Bkz. yukarıda dipnot 49.

- ; “Ibn Rushd’s Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature”, *Multiple Averroes* içinde, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 287-301.
- ; “The Broken Mirror: Ibn Rushd and Ibn Rushd’s Aristotle on Ethics”, *L’Homme Et Son Univers Au Moyen Âge*, Christian Wenin (Ed.), II, Louvain-La-Neuve, 1986, s. 764-767.
- ; “The Revised Hebrew Translation of Averroes’ Middle Commentary on the Nicomachean Ethics”, *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of The Jewish Quarterly Review*, ed. Abraham A. Neuman, Solomon Zeitlin, Philadelphia, 1967.
- Davidson, Herbert; “Maimonides on Metaphysical Knowledge”, *Maimonidean Studies*, 3, 1992-3.
- Fakhri; *Majid, Ethical Theories in Islam*, New York: E. J. Brill, 1991.
- Fârâbî; *et-Tenbîh alâ sebîli’s-sâade*, Sahban Halifat (Ed.), Amman: el-Câmiatu ürdüniyye, 1987.
- ; *Fusûl Müntezea*, thk. Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut: Dâru’l-maşrık, 1986.
- ; *Kitâbu’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn, el-Mecmû’* içinde, Mısır, 1907.
- ; “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 26, 1987, s. 185-192.
- Gutas, Dimitri; “The Meaning of madanî in al-Farabi’s ‘Political’ Philosophy”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, Vol. LVII, 2004, s. 259-282.
- İbn Bâcce; *Resâilu felsefiyye li-Ebi Bekr b. Bacce: Nusus felsefiyye gayri menşura*, nşr. Cemaladdin Alevî, Beyrut, 1983.
- İbn Ebî Useybia; *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etebbâ*, thk. Nizar Rıza, Dâru Mektebeti’l-hayât, Beyrut.
- İbn Rüşd; *eş-Şerhu’l-kebîr li-Kitâbi’n-nefs li-Aristû*, nşr. B. Garbî, Kartaca: Beytü’l-hikme, 1997.
- İbn Tufeyl; *Hayy bin Yakzan*, nşr. Albert Nader, Beyrut: Dâru’l-maşrık, 1968.
- İbnü’l-Kıftî; *Târîhu’l-hukemâ*, nşr. Julius Lippert, 1903.
- Kaya, M. Cüneyt; “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû’nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 34, 2011, s. 21-79.
- Macit, Muhittin; “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26, 2004/1, s. 5-21.
- Neria, Chaim Meir; “Al-Farabi’s Lost Commentary On The Ethics: New Textual Evidence”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 23, 2013, s. 69-99.
- Omay, Necati Murad; “Aristoteles’te İnsanın Nihai Amacı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2010.
- Özturan, Hümeýra; *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, 2014.
- Philoponus; *On Aristotle categories 1-5; A treatise concerning the whole and the parts*, trs. Riin Sirkel, Martin Tweedale, John Harris, Daniel King, Bloomsbury Academic, London, 2015.
- Rashed, Marwan; “On the Authorship of the Treatise ‘On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages’ Attributed to al-Farabi”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 19, 2009, s. 43-82.
- Simplicius; *On Aristotle’s Categories 1-4*, trs. Michael Chase, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003.
- Strauss, Leo; “Fârâbî’nin Eflatun Kanunlarını Okuyuş Tarzı”, *Siyasi Hermenötik* içinde, çev. Burhanettin Tatar, Samsun, 1999.
- ; *Farabi’s Plato*, New York: Louis Qizberg Jubilee, 1945, Vol. I, s. 357-392.
- Türker-Küyel, Mübahat; *Fârâbî’nin Geometri Felsefesine İlişkin Metinler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1992.

MUTLU YAŞAMA KILAVUZU: *DE VITA BEATA*

Bengü Cennet*

THE GUIDE OF HAPPY LIVING: *DE VITA BEATA*

ÖZ

Bu çalışmanın amacı Seneca'nın *De Vita Beata* (Mutlu Yaşam Üzerine) eserinde işlediği mutlu yaşama anlayışını sunmaktır. Bu amaçla ilk olarak Seneca'nın ve ona paralel olarak stoiklerin ideal yaşam düşüncesinin genel hatları çizildi. İkinci olarak *De Vita Beata*'da ortaya çıkan iyi (*bonum*), en yüce iyi (*summum bonum*) ve erdem (*virtus*) kavramları detaylandırıldı. Son olarak da bu düşüncelerin adımları izlenerek, doğaya (*natura*), uyuma (*harmonia*) ve bilge olana (*sapiens*) ulaşıldı. Sonuç olarak mutlu yaşam, Seneca'nın bu dünyada hakiki ve kalıcı mutluluğu bulabilecek tek kişi olan, bilge insanında bulundu.

Anahtar kelimeler: Seneca, stoa felsefesi, mutlu yaşam, iyi, erdem, doğa, uyum, bilge.

ABSTRACT

The aim of this article is to introduce Seneca's concept of happy living, as developed in his work *De Vita Beata* (On Happy Living). To this end, I first outline Seneca's and notion of ideal living in parallel with Stoic philosophy. Secondly, I detail ideas of good (*bonum*), the highest good (*summum bonum*) and virtue (*virtus*), which appear in *De Vita Beata*. Finally, I retrace the steps of these ideas, to reach nature (*natura*) and its harmony (*harmonia*), as well as the satate of being wise (*sapiens*). In conclusion, the happy living is found in Seneca's wise man, the only person who can find real and lasting happiness in this world.

Keywords: Seneca, stoic philosophy, happy living, good, virtue, nature, harmony, wise man.

* Araş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Bölümü Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (bengucennet@gmail.com).

...

Seneca'nın¹ "kardeşim Gallio" yani "Gallio frater" olarak seslendiği büyük kardeşi Annaeus Novatus'a,² MS 58 yılı civarında yazdığı eser *De Vita Beata* mutlu yaşama giden yolda büyük kardeşine kılavuzluk ettiği, kendisine sorduğu soruların cevabını verdiği ve bize mutlu yaşama nasıl ulaşacağımız konusunda kılavuzluk eden önemli bir eserdir. Seneca Stoa Okulu'nun önemli isimlerinden biri olarak mutluluğu, ona nasıl ulaşılacağını yine Stoa felsefesiyle aktarır ve *De Vita Beata*'da mutluluğu anlamak, ruhun mutluluğa nasıl kavuşabileceğini araştırmak, ardından da kişinin yaşamına bunu nasıl uygulayabileceği üzerine yoğunlaşır. Seneca metinde ihtiyaç duyduğu yerlerde kendisine sorular sorarak derinleşirken, genel olarak bir bilgi aktarımı yapmak amacıyla kendi üslubundan ayrılmadan belirli bir akıl yürütme sırası izler ve düşüncelerini bu sırayla aktarır. Varmak istediği yer mutluluğun daim olduğu bir yaşamdır.

Sözlerine kardeşine seslenerek ve ona anlatacaklarının ana fikrini vererek başlar.

Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt, sed ad pervidendum, quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant; adeoque non est facile consequi beatam vitam, ut eo quisque ab ea longius recedat, quo ad illam concitatus fertur, si via lapsus est; quae ubi in contrarium ducit, ipsa velocitas maioris intervalli causa fit.

¹ Lucilius Annaeus Seneca (MÖ 4-MS 65), İspanya, Corduba (bugünkü Cordoba) doğumlu, Roma düşünce ve edebiyat tarihinin önemli isimlerinden biridir. Romalı bir devlet adamı, edebiyatçı ve felsefeci olarak yaşamı boyunca yönetimle arasındaki gerginlik son bulmamıştır; İmparator Caligula'nın (MS 12-41) kıskançlığı onu tehlikeye sokmuş, İmparator Claudius (MÖ 10-MS. 54) tarafından sürgüne gönderilmiş ve sonunda İmparator Nero (MS 54-68) tarafından intihar etmesi emredilmiştir. Sürgüne gönderilmeden önce hatipliğiyle dikkat çekmiş, ardından da sarayda geçirdiği zamanlarda adı söylentilere karışmış olan, Seneca tüm yaşamı boyunca felsefeyle uğraşmış biri olarak aynı zamanda Yunan trajedileri yorumlamış, satirler ve mektuplar kaleme almış çok yönlü bir edebiyatçıdır. Çünkü Fitch'in de çalışmasında belirttiği gibi Seneca için edebi eserler, ahlâki metinler ve felsefe birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu sebeple tüm eserleri bir bütünlük ve ahenk içinde olan Seneca'nın İmparator Nero'nun öğretmeni olarak geçirdiği süreç hayatında önemli bir yere sahiptir. Sürgünden geri çağırılarak imparatora akıl hocalığı yapması ve felsefe eğitimi vermesi istenmiştir. Seneca bu görevi kabul eder ve sürgün sonrası içine düştüğü şaşaalı yaşam onun aklını karıştırmaya başlar. Sonunda Nero'nun sabitlenemeyen duygu durumu ve akıl sağlığı sebebiyle işini tamamen bırakarak inzivaya çekilir. Bize anlattığı ideal yaşama doğru ilerlemeye çalışırken kendisini öldürmesi emri gelir ve Seneca yanında yazıcılarıyla birlikte önce bacak, sonra kol damarlarını açarak kendisini sıcak suya bırakır. Stoacı bir bakışla yaşamı karşıladığı gibi ölümü de karşılayan ve Sokrates'in yolundan giden Seneca ruhunu tanrısal öngörünün ellerine teslim eder ve özgürleştirir. Fitch, "Introduction", s. 3, 8 ve Griffin, M., "Imago Vitae Suae", s. 51-52. (der.) Fitch, *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, Oxford University Press, 2008.

² Asıl adı Annaeus Novatus olarak bilinen ancak Lucilius Iunius Gallio tarafından evlat edinildikten sonra Lucilius Iunius Annaeus Gallio olarak bilinen Seneca'nın büyük abisi, tıpkı Seneca gibi *senatus* üyesi olmuş, Achaia şehrinin valiliğini yapmıştır. MS 66 yılında intihar ettiği bilinmektedir, ancak bunun sebebinin Nero tarafından mahkûm edildiği ölüm cezası mı yoksa kendisinin mi bu yolu tercih ettiği kesin değildir. S. Hornblower; A. Spawforth; E. Eidinow, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, 2012; *Annaeus (RE 12) Novatus*, s. 92.

Mutlu yaşam, kardeşim Gallio, herkesin isteğidir, ancak insanlar mutlu yaşam sürmek için gerekli şeyleri ararken körleşirler ve doğrusu mutlu yaşamın peşinden gitmek kolay değildir. Bundan dolayı eğer ona ulaşmak için hevesle ilerlerken yolda kayıp düşülürse, mutlu yaşama ulaşmaya çalışan bir kişi ondan uzağa düşebilir; bu hareket ters yöne doğru olursa hızı onun çok daha uzağa gitmesine sebep olabilir.³

Seneca öncelikle ulaşmak istediği yeri tespit etmek arzusundadır. Ona göre mutlu yaşam peşinden koşularak veya aranarak bulunacak bir şey değildir. Bu sebeple kişi öncelikle amacının ne olduğunu, ardından da kendisini o amaca götürecek yolun ne olduğunu bulmalıdır. Seneca insanın aslında doğal isteğiyle kendisini mutluluğa götürecek yolu bulabileceğini, doğamızın bizi bu yola götüreceğini söyler (*ad quod nos cupiditas naturalis impellit*).⁴ Bu sebeple kişi kendisine söylenenleri değil, kendi iç sesini dinlemeli; kendisine konulan yasalara körü körüne bağlanmamalı, kendi yasasını koymalıdır. Çünkü Seneca'ya göre sorgulamak yerine körü körüne güven sonumuzu getiren şeydir. Toplumda uyulan kurallar evrenin yasasına değil, taklit esasına dayanan kurallardır. Seneca insanların evrensel akla göre değil, birbirlerine öykünerek yaşadıklarını savunur.⁵ Seneca'ya göre böylesi bir düzende tek başına başarısız olmak veya hata yapmak mümkün değildir; hata yapan herkes yanında başka birini de buna yöneltmiş, düşen herkes yanında birilerini de çekmiş demektir. Çünkü her birimiz yargılamak yerine inanmayı tercih ederiz.⁶ Seneca'nın tüm bunları aktarmasının sebebi mutlu yaşamın genel geçer bir kuralı olmadığını kanıtlamaktır. Herkes yanındakine öykünerek kendi mutluluk anlayışını dönüştürecek ve ortak bir noktada buluşup kalabalığa karışmak isteyecektir. Seneca mutlu yaşamın ne olduğunu anlamak için ortalıkta dolaşan farklı fikirler ve doğal olarak çekişmeler olacağını, Gallio'ya böyle bir durumda kendisine inanması için herhangi bir sebep olmadığını söyler. Ortada mutlu yaşamın ne olduğunu beyan eden bir çoğunluk ve bu çoğunluğun ileri sürdüğü fikirler varken, onların fikirlerini tercih etmek her zaman en kolay olanıdır. Ancak genel görüşe göre çoğunluğun fikrinin iyi olduğu düşünülse de Seneca bu kanının tamamen yanlış olduğunu söyler ve tam tersine çoğunluğun fikrinin genelde kötü olduğunu, bunu kalabalığın gittiği yönden anlayabileceğimizi aktarır.⁷

Bir şeyin iyi olup olmadığını anlamak için insanın elinde sadece gözünün gördükleri yoktur, Seneca'ya göre:

Oculis de homine non credo; habeo melius et certius lumen, quo a falsis vera diiudicem. Animi bonum animus inveniat.

Bir insan hakkında gözlerime inanmam; benim daha iyi ve güvenilir, kötünden iyiye yönlendiren bir ışığım var. Ruh, ruhun iyiliğini ortaya çıkarır.⁸

³ Seneca, *De Vita Beata*, 1.1.

⁴ Seneca, *a.g.e.*, 1.1-2.

⁵ Seneca, *a.g.e.*, 1.3-4.

⁶ Seneca, *a.g.e.*, 1.4-5.

⁷ Seneca, *a.g.e.*, 2.1-2.

⁸ Seneca, *a.g.e.*, 2.2.

Bu sebeple mutlu bir yaşam için öncelikle iyyinin ne olduğunu ve nasıl bulunacağını kavramak gerekir, çünkü Seneca'ya göre mutlu yaşama giden yol iyilik taşlarıyla döşelidir. Bireyin genel görüşleri bir kenara bırakıp kendisi için iyi olanı bulması, herkesin iyi diyerek yücelttiği şeylerde kaybolmaması gerekir. Seneca'ya göre ruh kendisi için iyi olanı aramasına izin vermek en önemli kuraldır, çünkü ancak ruh kendisi için neyin iyi olduğunu bilir (*animi bonum animus inveniat*). Birey ruh için neyin iyi olduğunu bulmak amacıyla etrafındaki insanları hayran bırakan ve herkesin iyi dediği şeylere değil, kendi özüne bakmalıdır. Seneca Gallio'ya çevresine gösterebileceği değil, hissedebileceği şeylerde gerçek iyiyi aramasını öğütler.⁹ Bu yüzden harekete geçmeleri gerekmektedir, Gallio'yla çıkacakları yolda aradıkları şey yüzeyde veya görünürde değildir, onlar “hem sağlam, hem değişmez hem de gizlerine indikçe daha da güzelleşen”¹⁰ bir şeyin peşindedirler. Bu tür bir iyi çok uzakta değil, aslında insanın elinin uzanacağı mesafededir.¹¹

Seneca'ya göre herkesin kendi iyisini anlatmak için yeterli donanımı vardır. Kimi zaman dolambaçlı yollardan aktarılıp karmaşıklaşır, ama iyyinin tarifini kısa ve öz yapmak da mümkündür. O sebeple Seneca en yüce iyiyi (*summum bonum*) iki farklı şekilde aktarmak ister ve aslında ikisinde de aynı şeyi söylediğinin fark edilmesini amaçlar.

Idem itaque erit, si dixerō “Summum bonum est animus fortuita despiciens, virtute laetus” aut “Invicta vis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et conversantium cura”.

Eğer şöyle dersem aynı şeyleri söylemiş olurum o halde “En yüce iyi şans eseri olanı küçümseyen akıldır” veya “Aklın alt edilmez gücü son derece deneyimli, pek çok insanla ilişkisinde endişesiz ve acıya dayanıklıdır”.¹²

Eserde şimdiye kadar iyi için *bonum* kelimesini kullanan Seneca, artık ona yeni bir sıfat ekler ve *summum bonum* yani “en yüce iyi” kavramını mutlu yaşam düşüncesinin merkezine oturtur. Seneca'nın felsefesinin belirli ve önemli sorularından biri olan *summum bonum*, mutlu yaşamı anlatmak için kaleme aldığı bu eserde en geniş şekilde anlattığı düşüncesidir. Seneca'ya göre mutlu yaşam için atılan ilk adım felsefe yardımıyla en yüce iyiyi anlamak olur. Stoa felsefesine göre en yüce iyi ancak doğaya uygun yaşayarak ulaşılabilen, insanın düşüncelerini tanrısal olana yönlendirmesini sağlayan yegâne kaynaktır.¹³ Seneca için mutluluk bir akıl durumudur, öncelikle bunun anlaşılması gerekir. Ona göre büyük, kalıcı ve değişmeyecek olan mutluluk ancak kişinin aklını naif ve neşe dolu tutmasıyla mümkündür. Seneca'nın bahsettiği böylesi bir akıl durumuysa ancak mutluluğun kaynağını doğru yerde aramaktan geçer. Seneca'ya göre

⁹ Seneca, *De Vita Beata*, 2. 2-4.

¹⁰ “solidum et aequale et a secretiore parte formosius”, Sen., *Vit. Bea.*, 3. 1.

¹¹ *A.g.e.*, 3.1.

¹² Seneca, *a.g.e.*, 4. 2.

¹³ Griffin, Miriam T. *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford University Calerendon Press, Oxford, 1992, s. 176; 330.

mutluluğun kaynağı dünyevi şeylerde değil, içsel farkındalıkta aranmalıdır. Kişinin kendi doğasını anlaması, onunla barışması ve içindeki zıtlıkların farkına varması kendisiyle uyum içinde olması demektir. Mutlu yaşamın kaynağı da tam burada, kişinin kendi doğasındadır (*beata est ergo vita conveniens naturae suae*).¹⁴ Tıpkı Sokrates'in dediği gibi¹⁵ yol gösterici olarak aklın sesini almak gerektiğini söyleyen Seneca'ya göre iç sesin izinden gitmek kişinin kendisi için doğru olana ulaşması demektir.

Hiçbir mutluluk kaynağı içsel olandan daha etkili değildir. Seneca'ya göre akıl bütün arızalarından uzaklaştığında, yani korku ve körü körüne istekten özgürleştiğinde mutlu olmaya hazır demektir. Kalıcı mutluluk içinse hakikatin bilgisiyle birlikte aklın terbiye edilmesi ve aynı zamanda neşe dolu olması gerekir. Mutlu insanın tarifini yapmaya başlayan Seneca, bu kişinin en temel özelliğinin “evrensel neden”in (*ratio*) yardımıyla korku ve arzularından özgürleşmiş olması olduğunu açıklar.¹⁶ Peki, bu nasıl mümkündür? Stoa felsefesine göre, dünyevi olarak anılan hemen her şey “fortuna” yani kaderin temsil ettiği şeylerdir. Stoacı evren anlayışında ilk üç güçten biri olan kader yani *fortuna* bireyin yaşamında her zaman onunladır ve birey ona ne anlam yüklerse o anlamı taşır. Çünkü *fortuna* akıllarda despot bir kraliçe olarak resmedilmesinin yanında, bireyin iyiliğine çalışan bir hizmetkârdır da aynı zamanda. Seneca'ya göre “providentia”nın yani Tanrı'nın öngörüsünün altında insanlık için çalışan *fortuna*, her ne kadar anlaşılması güç gelse de iyi olan tanrının iyi yasasına bağlıdır ve yalnızca iyilik isteyebilir.¹⁷ *De Providentia* eserinde özellikle bu düşüncüyü açıklayan Seneca'ya göre, iyi insanlar yalnızca iyiliği deneyimler, onların ruhları sınanmakla ödüllendirilmiştir.¹⁸ Roma dönemi Stoa okulunun ahlâk düşüncesinin temelinde yer alan kader anlayışına göre (Kader) *Fortuna* korkulardan ve arzulardan uzak olanların hizmetkârı olacaktır.¹⁹ Kaderi hizmetkârı yapacak kişi, Seneca'nın ahlâk mektuplarında pek çok farklı yerde açıkladığı üzere, bilge kişidir (*sapiens*). Karşısına çıkabilecek tüm kötülüklerin önceden farkında olan ve kendisini alıstıran, başkalarının ağırlığı altında ezildiği acıları düşünerek hafifletebilen, ölümün yaşam kadar doğal olduğunu anlayan ve bu yüzden ölümden bile korkmayan biri kaderin kendini alaşağı edeceğinden de korkmayacaktır.²⁰ Yine Seneca açıkça kaderin verdiği şeylerden uzak durduğunu, kaderin

¹⁴ Sen., *Vit. Bea.*, 3.3.

¹⁵ Sokrates savunmasında yaptıklarından pişman olmadığını, yanlış yaptığını veya iyinin yolundan sapıp yanlış düşünmediğini söyler. Buna gerekçe olarak her zaman dinlediği ve hiçbir zaman onu doğru yoldan ayırmamış olan aklının sesini gösterir. Eğer yanlış yapmış olsaydı aklının sesinin onu durduracağını, ancak böyle bir şey yapmadığını bu sebeple yanlış bir şey yaptığını düşünmediğini aktarır Sokrates (Platon, *Apologia*, 40b.). Seneca da aynı şekilde en yüce iyinin peşinden gitmek için işte bu yol gösterici sesin kılavuzluğunda hareket etmek gerektiğini anlatmaktadır.

¹⁶ Sen., *Vit. Bea.*, 4.4-5.2.

¹⁷ Sen., *De Providentia*, 4.7-6.6.

¹⁸ Cennet, B., “İyi İnsanların Başına Neden Kötü Şeyler Gelir?”, *Navisalvia: Dr. Sina Kabağaç'ı Anma Toplantısı Bildiri Kitabı 2010, Iustitia*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2012. s. 55-59.

¹⁹ Arnold, E. V., *Roman Stoicism*, Routhledge&Kegan P, London, 1958. s. 210.

²⁰ Seneca, *Epistulae Morales*, 76, 34; 71, 17; 70, 10-13; vb.

emanetlerini her zaman geri alınacakmış gibi yaşamına dâhil ettiğini açıkça belirtir. Ona göre kaderin verdiklerini kendininmiş gibi sahiplenene, mutluluğun kaynağını dünyevi şeylerde arayan ancak vasat akıldır.²¹ Seneca'ya göre bakışlarını etrafındaki şeylerden göğe kaldıran bilge kişi mutluluğa ulaşabilir; böyle bir kişi kendisine dair olan şeyleri ve onların tüm durumlarını evrensel aklın yönetimine teslim eder (*beatus est is, cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat*).²²

Seneca, *De Vita Beata*'nın ilk yedi kitabında mutlu yaşama giden yolun *summum bonum* yani en yüce iyiden geçtiğini aktararak gideceğimiz yeri anlattıktan sonra, bu yolda bireye önderlik etmesi gereken *virtus* yani erdemün önemini açıklamaya başlar. *De Providentia* eserinde en yüce iyinin önemini anlamış olan insanın yüce olanla arasındaki tek bağın *virtus* olduğunu söyleyen Seneca'ya göre erdem tanrısal ve gökseldir.²³ *De Vita Beata* eserinde de *virtus* ve *voluptas* kavramlarını karşılaştırarak inceleyen Seneca'ya göre erdem ve haz birbirine zıttır, çünkü erdem yüceyken haz aşağıdır.

Altum quiddam est virtus, excelsum et regale, invictum infatigabile: voluptas humile servile, inbecillum caducum, cuius statio ac domicilium fornices et popinae sunt.

Erdem yüce, haşmetli ve asil, yenilmez ve yorulmak bilmez bir şeydir; haz ise yeri yurdu genelev ve meyhane arasında bir yerde olan, köle gibi aşağı, zayıf ve her an dağılabilir bir şeydir.²⁴

Seneca'nın bu net ayrımıyla erdem tanrısal olarak görülen en yüce iyiye yaklaşıırken, haz ondan uzaklaşır. Ona göre erdem tapınakta, forumda, mecliste, şehrin duvarlarının üstünde görkemlice dikilen, üzeri tozlu ama yıkılmaz bir nişanedir.²⁵ Haz erdemün ne sonucu olabilir ne de sebebi; onlar amaçları başka, hedefleri ve yerleri başka iki şeydir. Seneca'ya göre erdemün peşinden, bizi hoş tuttuğu için gitmeyiz, ama onu takip eder ve dediklerini yaparsak bizi hoş tutacaktır. En yüce iyi bunun seçiminde yatar, seçimi yapan akıl elde ettiği şeyi işler ve olabilecek en iyi hâle getirir; böylelikle en yüce iyi mükemmelliğe ulaşır. Artık daha fazla istenilecek bir şey kalmamıştır. Mutluluk için tam da böyle bir akıl durumu gerekir.²⁶

Erdemden ne istediğini kendisine soru sorarak anlatan Seneca'ya göre erdem kendisinden daha iyi bir şeye vesile olmaz, o zaten mükâfatın kendisidir. Bunu açıklamak için sorarak detaylandırır:

Interrogas, quid petam ex virtute? Ipsam. Nihil enim habet melius [enim], ipsa pretium sui. An hoc parum magnum est? Cum tibi dicam 'summum bonum est infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor', aliquid etiam nunc exigis maius ad quod ista referantur? Quid mihi voluptatem nominas? Hominis bonum

²¹ Seneca, *De Consolatione Ad Helviam Matrem*, 9. 2; 12. 5; vb.

²² Sen., *Vit. Bea.*, 6. 2.

²³ Seneca, *De Providentia*, 1. 3.

²⁴ Sen., *Vit. Bea.*, 7. 3.

²⁵ Sen., *Vit. Bea.*, 7. 3-4.

²⁶ Sen., *Vit. Bea.*, 9. 3.

quaero, non ventris, qui pecudibus ac beluis laxior est.

Erdemden ne istediğimi soruyorsun. Kendisini. Çünkü daha iyi bir şeye sahip olamam, erdemin mükâfatı yine kendisidir. Bu yeterince büyük bir şey değil mi? Sana şunu söyledim: “en yüce iyi sağlam bir aklın hem değişmezliği hem yüceliği, kutsallığı, özgürlüğü, hem birlik oluşu hem de zarafetidir,” şimdi hâlâ daha iyi olan başka bir şey söylememi bekliyor musun? Neden bana hazdan bahsediyorsun? Ben insanın iyisini arıyorum, koyunlar veya vahşi hayvanlarla iyice büyümüş olan midesini değil.²⁷

Erdemi adeta Roma’nın simgesi gibi bu denli keskin çizgilerle anlatmasının yanı sıra, bireyin özgürlüğü ve uyumun verdiği hazzı yaşamak için ona ihtiyaç duyduğunu da açıklar. Seneca’ya göre *virtus* fayda getirecek hazları ayırmak için en iyi yol göstericidir.²⁸ En yüce iyyinin içinde elbette haz duyulan şeyler de vardır ancak bunlar yukarıda karşıtlık olarak da açıkladığımız *voluptas* türünde bir haz değildir. Çünkü Seneca’ya göre en yüce iyi ölümsüzdür (*summum bonum immortale est*). Böyle tanrısal bir iyiliğin sonu yoktur, aşırılığa da pişmanlığa da izin vermez, çünkü doğru düşünen hiçbir akıl değişmez ama yaşamında olan herhangi bir değişim yüzünden ne kendisinden nefret eder ne de acı çeker.²⁹ Öte yandan unutmamak gerekir ki doğa hiçbir var oluşu değişmesi için zorlamaz. Doğanın (*natura*) durağan ve değişmez döngüsünü anlamak insanı kendi koşturmasından, kendince büyük sorunlarından uzaklaştıracaktır. Seneca’ya göre bunu yapamayan kimse aklının durağanlaştığı veya sakinleştiği noktaya yaklaşamaz. Bu sebeple içinde yaşadığı zaman diliminde yani şimdide geleceği için kaygılanır. Bu açıdan doğanın yol gösterici olması, bireyin onun bilgeliğini takip etmesi gerekir (*natura enim duce utendum est*).³⁰ Çünkü Seneca’ya göre tüm bu bahsi geçenler arasındaki bağı ve dengeyi kuracak olan da insanın kendi doğasıdır. Ancak doğanın (*natura*) sunduğu dinginliği ve uyumu yalnızca bireyin doğasında aramamak gerekir. Sellars’ın *Stoicism* kitabında tartıştığı stoik uyum düşüncesi hem bireyin doğasında hem de evrenin (*cosmos*) doğasında bir bütün olarak bulunabilir. Çünkü birey evrenin sonsuz ve değişmez uyumunu kopyalayabilir.³¹

Seneca’ya göre *harmonia* yani evrenin değişmez uyumu ancak doğanın insana

²⁷ Sen., *Vit. Bea.*, 9. 4.

²⁸ Bu noktada açıklanması gereken Seneca’nın aklında var olan iki farklı haz düşüncesi olduğudur. Ona göre ruhun tanrısallığına katkıda bulunan haz ile insanı dünyevi şeylere bağlayan ve gözlerini gökyüzüne çevirmesini engelleyen haz arasında önemli farklılıklar vardır. Birey bu iki haz tipi birbirinden kesin olarak ayrılmalı, mutlu yaşam için yalnızca bireyin içine dönmesini ve ruhunu naiflikle eğitmesini sağlayacak olan haz erdem sayesinde elde edilmelidir. Seneca’nın bu düşüncesinin temelinde elbette Platoncu bakışın da etkisi vardır. Inwood’un çalışmasında da belirttiği üzere ruhun Platon’a göre aşağı, Seneca’ya göre de dünyevi bölümü tanrısal aklı yolundan alıkoyacak hazların peşine düşebilirler. Bu yüzden Seneca’nın fark ettirmeye çalıştığı hazzın amaç değil araç olduğu ve doğal sınırlara sahip olduğudur. Doğaya uygun yaşayacak olan birey bu sınırı kendiliğinden bulacaktır. Inwood, Brad; *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford, 2005. s. 222-230.

²⁹ Sen., *Vit. Bea.*, 7. 4.

³⁰ Sen., *Vit. Bea.*, 8.1

³¹ Sellars, John, *Stoicism (Ancient Philosophies)*, University of California Press, 2006. s. 125.

sunabileceği dengenin idraki sayesinde deneyimlenebilir. Özellikle Epikuros okulunun haz ve ahlâk düşünceleri hakkındaki yorumlarını, bu düşüncelerin başkaları tarafından nasıl yorumlandığını aktaran Seneca, özellikle Epikurosçuların doğaya uygun yaşama düşüncesini anlamak gerektiğini söyler. Fikirlerini açıklamadan önce Epikuros Okulu'na dair düşünceleri savunacağını ve Stoa Okulu mensuplarının bundan çok hoşlanmayacaklarını en baştan söyleme gereği duyar. Genel olarak Epikuros'un düşüncelerini kutsal ve doğru bulduğunu aktaran Seneca, haz düşüncesinin içmek, sarhoş olmak, kendinden geçmek gibi algılandığını ve çarpıtılmış olduğunu açıklar. Oysaki Epikurosçu haz, erdemden ayrı düşünülemez ve yaşamdan haz almak aynı zamanda erdemli yaşamaktır. Epikurosçu düşüncenin özünü anlamak için daha derinlere inmek gerektiğini vurgulayan Seneca'ya göre, bu okul kadın elbisesi giydirilmiş erkek gibidir, dışından bakanlar özünde ne olduğunu göremez ve bilgeliğini idrak edemezler. Epikuros'un sözlerini anlayanlarsa yalnızca hazzın peşinden koşmayanlardır.³²

Seneca'ya göre artık toparlanmanın ve erdemin peşinden yola düşmenin zamanı gelmiştir, çünkü onun peşinden giderken zaten haz da yanlarına katılacaktır. "Haydi, gel erdem yol göstereyim, her bir adımımız sağlam olacak" (*Agedum, virtus antecedit, tutum erit omne vestigium*).³³ Çünkü Seneca'ya göre gerçek mutluluk ancak erdemde bulunabilir. Peki, bu erdem kişiye ne öğretir? Karşısına çıkan şeyleri iyi veya kötü değil, ahlaklı veya ahlaksız olarak ayırt etmeyi, başına gelen iyiliğe veya kötülüğe aynı mesafede durmayı ve değişmemeyi, yaşamının sonuna kadar –ne kadar izin verilirse o kadar– tanrıyı temsil etmeyi. Peki, Seneca'ya göre erdem bunları yapabilen kişiye sonunda ne vaat eder? Muazzam bir imtiyaz ve tanrısal olana ulaşmayı vaat eder. Bu yüzden iç sesine kulak verip en iyinin peşine düşen, erdem feneriyle yolunu aydınlatan bilge kişi kendine hiçbir sınır çekmemeli, isteklerini bastırmamalı, kendini eksik hissetmemeli, özgür, güvende ve güçlü olmalıdır. Her şey birey kendisi istediği için olmalı, başına gelen hiçbir olumsuzluk onu gittiği yoldan alıkoymamalı, istekleri ve dileklerine ters düşen hiçbir şeyi yaşamına almamalıdır.³⁴

Seneca bu söylediklerinin ne kadar zor olduğunu ve yaptığı hatalar yüzünden hâlâ kendisine kızgın olduğunu, yaşamında pek çok şeyi ahlâksızlık olarak nitelendirdiğini, sağlığına iyi bakmadığını hatta bakması gerektiğine emin bile olmadığını söyler. Onun asıl amacı kendi yaptıklarını anlatmak değil, mutluluğa ulaşmak için yapılması gerekenler üzerine konuşmaktır. Eseri kendisine hitaben yazdığı büyük kardeşi Gallio yerine kendisini, iğneleyici sorularla eleştirerek konuşmasına devam eden Seneca, söylediğin başka yaşadığın başka diyebilecek olanlara sadece kendisinin değil, pek çok filozofun aynı şekilde yaşadığını anlatır. Seneca'ya göre Platon'un, Zeno'nun, Epikuros'un, söylediklerine sıkı sıkıya bağlı kaldıklarından emin olamayız, ama ideal

³² Sen., *Vit. Bea.*, 12.3-4; 13.1-3.

³³ Sen., *Vit. Bea.*, 13. 5.

³⁴ Sen., *Vit. Bea.*, 16. 1-2.

Romalı figürleri olarak akıllara kazınmış Cato³⁵ ve Rutilius³⁶ için aynı şeylerin söylene-meyeceğini açıkça itiraf eder. *De Vita Beata*'nın son kısmında insani hatalarıyla bilge olarak anılan isimleri ve kendi öz eleştirisini aktaran Seneca'nın verdiği örneklerle karışıklık oluşturarak yaptığı bilge insan tarifi ortaya çıkar. Annas'ın mutluluğun ahlakı üzerine yaptığı çalışmada bahsettiği üzere bireysel kaygılarından arınmış olan bu bilge insan, Sokrates'ten beri süre gelen ve Roma Stoası'nda doğanın bütünlüğü anlayışıyla tamamlanmış bir figürdür.³⁷ Böylelikle mutlu bir yaşama kavuşacak olan yani erdemin yolundan giden bilge kişinin (*sapiens*) tarifini ve nasıl yaşaması gerektiğini açıklayan Seneca, eserin başından beri Gallio'ya anlattığı adımları uygulayan kişinin artık bilge yani *sapiens* olarak anılabileceğini söyler. Bilge kişi herkesin baktığından başka yere bakan, herkesin iyisinden başka bir iyisi olan, yüzünü Tanrı'ya dönmüş olandır.

“Quid ergo inter me stultum et te sapientem interest, si uterque habere volumus?” Plurimum: divitiae enim apud sapientem virum in servitute sunt, apud stultum in imperio; sapiens divitiis nihil permittit, vobis divitiae omnia; vos, tamquam aliquis vobis aeternam possessionem earum promiserit, adsuescitis illis et cohaeretis, sapiens tunc maxime paupertatem meditatur cum in mediis divitiis constitit.

“Eğer her ikimiz de aynı şeylere sahip olmak istiyorsak, aptal olan benle bilge olan senin aranda ne fark var?” Olabildiğince çok fark var: çünkü zenginlik bilge olana göre köleliktir, aptal olana göreyse yönetimi elinde tutmaktır; bilge dünya nimetine hiç önem vermez, sizin için dünya nimetleri her şeydir; siz onlara, sanki sonsuza kadar kalacakları size söylenmiş gibi kendinizi onlara bağlıyor ve alıştıırıyorsunuz, bilge olan özellikle fakirlik içindeyken zenginliklerin ortasında oturduğunu düşünür.³⁸

Yokluğu zenginlik sayan, elindekiyle yetinen ve kendi içindeki zenginlikleri keşfeden bilge kişi, kaderin tüm gücünü elinden almış olur. Seneca'ya göre yaşamda sonradan elde ettiği her şeyle arasına mesafe koyan kişinin aklında savaşın bilgisi, hırsın öfkesi, zenginliğin tutkusu olmaz; böylelikle özgürlüğe kavuşur.

Sapientis quisquis abstulerit divitias, omnia illi sua relinquet; vivit enim praesentibus laetus, futuri securus.

Bilgenin sahip olduğu her bir zenginliği elinden alınsın, yalnızca kendisine ait olan her şey ona bırakılsın; yaşar, çünkü şimdiyle mutlu, gelecekte özgürdür.³⁹

³⁵ M. Porcius Cato (MÖ 95-46), Caesar ve Pompeius arasındaki iç savaşta Pompeius tarafında yer alan ve kaybedilen iç savaş sonucunda düşman gördüğü Caesar tarafından öldürülmektense kendisini öldürmeyi yeğleyen Romalı asker. Cato'nun ölüm sahnesi Roma edebiyat tarihinde pek çok esere konu olmuş ve Seneca'nın da *De Providentia* eserinde oldukça canlı bir biçimde aktarılmıştır (Seneca, *De Providentia*, 2.8-3.14).

³⁶ P. Rutilius Rufus (MÖ 158-78), Asia bölgesinde vergi toplayıcılarının halkı haraca kesmesine karşı sessiz kalmayı reddetmiş Romalı devlet adamı. Bu yüzden görevinden alınmış ve MÖ 98 yılında Roma'dan sürgün edilmiştir. Tüm bunların başına geleceğini bilse de düşüncelerini savunmaktan vazgeçememiştir. Seneca'nın *De Providentia*'sında örnek bir birey olarak gösterilmiştir (Seneca, *De Providentia*, 3.5-8).

³⁷ Annas, J. *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993, s. 271.

³⁸ Sen., *Vit Bea.*, 26. 1.

³⁹ Sen., *Vit Bea.*, 26. 4.

Sonuç olarak Seneca, bize yazdığı bu mutlu yaşama kılavuzunda, günümüzde kişisel gelişim kitaplarında da okunan, dilden dile dolaşan fakat yüzeysel biçimde üretilip çarçabuk tüketilen içe dönüş fikrini, maharetli elleriyle ince ince dokumuştur. Doğaya uygun yaşama (*secundum naturam vivere*) fikriyle ve erdem (virtus) yardımıyla tanrısal olan en yüce iyiye (*summum bonum*) ulaşmıştır. En yüce iyi, kalıcı ve değişmez mutluluğun biricik kaynağıdır ve ona ancak tüm bu adımları atabilecek olan bilge kişi (*sapiens*) ulaşabilir. Ona göre bilge kişi kendi yaşamının dümeninde oturur ve tüm çabasıyla yaşamın zor koşullarından, insanı savuran derin duygulardan, karanlık kederden ve parlak şöhretten uzak durmayı başarır. Seneca'ya göre hiç kimse bu bilgeliği öğrenmeden mutlu bir yaşam süremez; *neminem posse beate vivere, ..., sine sapientiae studio*.⁴⁰ Zaten ruhunu doğanın dinginliğine teslim eden, aklıyla kursesuza yani tanrısal olana ulaşan, herhangi bir şeye ihtiyaç veya ihtiras duymayan, arzularının ateşinde yanmayan, korkularının altında ezilmeyen kişi mutlu olmak için başka ne ister?⁴¹

KAYNAKLAR

- Annas, J.; *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
 Arnold, E. V.; *Roman Stoicism*, Routledge&Kegan P, London, 1958.
 Cennet, Bengü; “İyi İnsanların Başına Neden Kötü Şeyler Gelir?”, *Navisalvia: Dr. Sina Ka-baağaç'ı Anma Toplantısı Bildiri Kitabı 2010*, Iustitia, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2012, s. 49-59.
 Fitch, J. G. (der.); “Introduction”, *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, Oxford University Press, 2008, s. 1-23.
 Griffin, Miriam T.; *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford University Calerendon Press, Oxford, 1992.
 —; “Imago Vitae Suae”, Fitch, John G. (der.) *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, Oxford University Press, 2008, s. 23-59.
 Hornblower, S. ve Spawforth, A. ve Eidinow, E. (der.); *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, 2012.
 Inwood, Brad; *Reading Seneca : Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
 Platon; *Apologia*, Euthyphron. Plato in Twelve Volumes, Vol. 1: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus. çev. Harold North Fowler; haz. W. R. M Lamb., Cambridge, MA, Loeb Classical Library, Harvard University Press; London, 1966.
 Seneca; *De Consolatione Ad Helviam Matrem*, çev. John W. Basore, Seneca Moral Essays Vol. II, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 2001.
 —; *De Providentia*, çev. John W. Basore, Moral Essays Vol. 1. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1928.
 —; *De Vita Beata*, çev. John W. Basore, Seneca Moral Essays Vol. II, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 2001.
 —; *Epistulae Morales*, çev. Richard M. Gummere, Seneca Epistles Vol. II, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1920.

⁴⁰ Sen., *Epist. Mor.*, 16. 1.

⁴¹ Sen., *Vit. Bea.*, 9. 4.

——; *Epistulae Morales*, çev. Richard M. Gummere, Seneca Epistles Vol. I, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1917.
Sellars, John; *Stoicism (Ancient Philosophies)*, University of California Press, 2006.

ETKİN AKIL: İLK YORUMLARA DAİR BİR İNCELEME*

Franz Brentano**

Çev. İsmahan Özdemir Yazgan***

NOUS POIËTIKOS: SURVEY OF EARLIER INTERPRETATIONS

ÖZ

Brentano bu çalışmada Aristoteles'in felsefesinde önemli bir rol oynayan etkin akıl (*nous poiētikos*) kavramı hakkında öne sürülen yorumları üç dönem tasnifi altında irdeler. Metinden de anlaşılacağı üzere bahsi geçen bu kavram hem antikitede ve ortaçağ felsefe geleneğinde hem de Batı felsefesinde çeşitli izahlarla yeniden ele alınmıştır. Böyle bir çalışma *nous poiētikos*'a dair yapılan bu izahların eksik yanlarını ve geçerliliklerini gösterdiği için önemlidir.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, *Nous poiētikos*, antikçağ, ortaçağ, Batı felsefesi.

ABSTRACT

In this study Brentano explains interpretations alleged on the term of active intellect (*nous poiētikos*) playing an important role in the philosophy of Aristotle

* Çevirinin alındığı kaynak için bkz. Franz Brentano, “*Nous Poiētikos: Survey of Earlier Interpretations*”, *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum and Amelie O. Rorty, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 313-341. Çeviri içerisinde tarafımdan kullanılan eklemeler (çev.) kısaltmasıyla belirtilmiştir. Diğer dipnotlar aksi belirtilmediği sürece metnin aslına aittir.

** Tercüme © 1977 The Regents of the University of California. Asıl olarak Franz Brentano tarafından *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz: Franz Kirchheim, 1867, yeniden basımı Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), 5-36 olarak basılmıştır. Brentano Foundation (Dir. Roderick Chisholm) tarafından desteklenerek Rolf George tarafından yapılan tercüme şöyledir: *The Psychology of Aristotle* (Berkeley: University of California Press, 1977), 4-24, 182-97; tercüman tarafından gözden geçirilmiş güncel çalışma 1990'a aittir. Eklentiler ve yorumlar çevirmen tarafından [] işaretiyle gösterilmiştir.

*** Arş. Gör., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (ismihanozdemir@gmail.com).

under three-period classification. As it will be understood from the text, this term has been reconsidered both in the tradition of antiquity and medieval philosophy and in the western philosophy with various explanations once again. Such a study is of capital importance due to showing deficient sides and validity of these explanations made on of *nous poiētikos*.

Keywords: Aristotle, *Nous poiētikos*, antiquity, middle ages, western philosophy.

...

I. En Eski Yorumlar

1. Aristoteles'in günümüzdeki takipçilerinin bile etkin akla [*nous poiētikos*] dair tasavvurlarında hemfikir olmadıkları görünmektedir. Theophrastus¹ etkin akıldan bahsettiğinde onu insan doğasına ait bir şey olarak aldığına dair hiçbir şüphe bırakmaz.² Diğer taraftan Eudemos'un *Etik*'i zıt bir görüşün lehine olan bir alıntıyı aktarır: Müthiş bir bağlılıkla hocasının yolunu takip ettiği söylenen bu filozof,³ etkin aklı Tanrı ile tanımlar görünmektedir.⁴ Eğer bu doğru olsaydı öğretiyi doğrudan Aristoteles'ten alan üstadın en büyük takipçileri, yorumlar arasında derin bir taksime yönelik bu günlerdeki izahatlara göre konuyu ayırırlardı. Ayrıca bizim iyi tesis edilmiş bir tefsir için sonsuza kadar ümidimizi kesmemiz gerektiği de muhakkaktır. Fakat böyle bir çelişki mevcut değildir. Eudemos'un ve Theophrastus'un metinlerinden, mükemmel bir uyumun nasıl getirilebildiğini daha sonra göreceğiz.

2. Themistius'un *Treatise on the Soul*'un (*Ruh Üzerine Bir İnceleme*-çev.) ikinci kitabında bizim için muhafaza ettiği Theophrastus'un *Physics* (Fizik-çev.)'inin beşinci kitabındaki fragman ilgisiz okuyucu için bile üç hususu ifşa eder.

a. Theophrastus'un yorumuna göre Aristoteles yalnızca etkin aklı değil fakat aynı zamanda bütün düşünülür şeyler hâline gelen alıcı aklı da maddesiz olarak kullanmıştır.⁵

b. O her iki aklı bir ve aynı öznenin yetileri olarak almıştır.⁶

¹ Themistius (1899), 107-8.

² Brandis (1862-4), 572.

³ Simplicius (1882), 411: "Aristoteles'in en sadık rehberi olan Eudemos da bununla hemfikiridir."

⁴ *EE* 1248a25. [19. yy'da bu çalışma yaygın olarak Eudemos'a atfedildi.]

⁵ Bilkuvve akıl ile ilgili olarak o, Themistius (1899), 107-8, diğerleri arasındaki şu suali geliştirir: "Gayri maddi olan üzerinde beden etkisi nedir? Veya ne tür değişim vardır?" Ve devamında onunla ilgili sunları söyler: "Duyumlar maddesiz olamaz fakat akıl ayırdır."

⁶ Bilkuvve aklın [*nous dunamei*] ilineğin doğasına sahip olduğu mesele olamaz; çünkü aksi takdirde o, kuvve hâlinde olarak, cevheri bir madde ile özdeş olmak zorundadır. Ayrıca *nous poiētikos*'un bir ilineğin doğasına sahip olması, "varlığa getiren failin öznesi nedir?" sorusu ile de gösterilir. Bu özne bahsi geçen bilkuvve akıl ile aynıdır. Bu (onun gerçekten Themistius'tan ziyade Theophrastus'tan kaynaklandığının şüpheli olduğuna dair yorum bir kenara bırakılırsa) kısa bir süre sonra doğan etkin aklın başlangıçtan itibaren ve her zaman alıcı olana niçin hareket etmediği sorusu ile gösterilir: "Eğer hareket etme onun doğasının parçası olsaydı, o'nun şimdi ve her zaman (hareket etmesi) gerekirdi."

c. O bu özneyi insanın temel bir bileşeni olarak almıştır.⁷

Bahsi geçen bu metinden Theophrastus'un kendisinin, üstadının bu öğretisi ile aynı fikirde olup olmadığını belirleyemeyiz ve zaten onun burada bizim için hiçbir önemi yoktur. Yine de aslında hemfikir olduğu daha olasıdır.⁸ Onun öne sürdüğü itirazlar gerçek şüphenin hiçbir kanıtı değildir; bu itirazlar hocasının desteklediği kadar onunla gelenekselleşmiş yöntem doğrultusunda iddia edilen salt zorluklardır. O, soruna açıklık getirmek ve bilimsel araştırmayı başlatmak için önerileri geliştirmeyi istemektedir.⁹

3. Tarih bu erken döneme dair diğer Peripatetiklerin yalnızca çok az çalışmasını bizim için muhafaza etmektedir. Bu çalışmalar onların kendi felsefi fikirleriyle ilgili olan açık ve sabit yorumları açığa vurmak için oldukça azdır; çok iyi bilindiği gibi çok fazla tereddüte mahal vermeksizin onlar, saptıkları Aristoteles'in öğretilerini nasıl yorumlayabildiklerini kavramak için bize çok az olanak tanır. Theophrastus'tan sonra okulun başkanı olan Strato zaten bütün akli bilişi ve gerçekten aklın bütün alanını inkâr etmiştir.¹⁰ Theophrastus'un öğrencilerini takip eden Aristoxenus ve Dicaearchus hakkında da benzer verilere sahibiz.¹¹

4. Aksine milattan önce birinci ve ikinci yüzyılın Peripatetik Okulu, kurucularının ifadelerine daha çok saygı duymuştur. Onlar Aristoteles'in çalışmalarını açıklamak ve savunmak için neredeyse ayrıcalıklı görevleri olarak bu ifadeleri aldılar. Bu okuldan, tamamı İskender Afrodisi'ne ait, bazıları ruh öğretisiyle ilgili olan çok az yazıya sahibiz. İskender, doğrusunu söylemek gerekirse, Aristoteles'in öğretisini *nous poiêtikos*'un (etkin akıl-çev.) tamamen spiritüel bir töz olduğunu, insan doğasından ayrı ve ona göre hareket eden, bütün şeylerin ilk dayanağı, ilahi bir akıl olduğunu söyleyerek yorumlar.¹²

[Brentano, bu seçkide yer almayan bir sonraki bölümde Themistius'un güvenilir oluşu hakkında kendi nedenlerini ifade eder: Kitap II, Kısım IV, n. 338 (Brentano 1867, 222)].

⁷ O şu soruyu gündeme getirir: "Aklın dışarıdan ve sanki verilen bir şey olduğu düşünüldüğünde akıl nasıl özümser?" Devamında çözüme yol açma mahiyetinde şunlara işaret eder: "Fakat 'dışarıdan' sanki verilen bir şey anlamına gelmeyip bir bakıma ilk oluşumun bir parçası olan şey anlamına gelir." [Karş. Brentano (1867), 217].

⁸ Aristotle (1862), 189'da Torstrik aksini düşünür.

⁹ Bu zorlukların bazısına yönelik olarak, günümüze ulaşan fragmanların kendilerinde çözümleri buluruz. Bana öyle görünmektedir ki Themistius'un şu sözleri çözümlerin diğerleri için de verildiğini göstermektedir: "Onları peş peşe sıralamak çok kullanışsız olur (onlar karışık bir şekilde ifade edilmelerine fakat kısa ve özlü bir şekilde ifade edilmelerine rağmen) çünkü konu pek çok sorgu, itiraz ve çözümlerle doludur" (1899, 108, II. 8 vd.). Benzer şekilde en sonunda şunu belirtir: "İleri sürdüğümüz alıntıların temeline göre bu sorunlarla ilgili olarak birinin Aristoteles ve Theophrastus'un teorisini anlayabildiğini iddia etmek belki de acelecilik olur" (1899, 108, II. 36 vd.). Eğer Theophrastus Aristoteles ile çelişseydi Themistius kesinlikle bu şekilde konuşmazdı.

¹⁰ Cic., *Acad.* 2. 121, *ND* I. 35; *S.E.M.* 7. 350.

¹¹ Cic., *Tusc.* I. 19, 51.

¹² İskender (1887), 89. "(Etkin akıl) duygu barındırmaz, herhangi bir madde ile karışmamıştır ve fena bulmazdır... Böyle bir varlık Aristoteles tarafından gerçek anlamda akıl da ilk neden olarak gösterilmiştir." *A.g.e.*, 108: "Onun [etkin aklın] doğasından dolayı düşünülür olan, bilfiil akıl hâline gelir. Maddi akıl için neden hâline gelir çünkü o bu tür form ile ayırmak, benzerini yapmak, fark etmek ve

Bu etkiyi almayla ilgili yeti¹³ insan bedeninde öğelerin belirli bir birleşimine bağlıyken onun etkisi aracılığıyla insan, gerçek bilgiyi kazanır. Bu nedenle İskender, insan ruhunun düşünen ve var olan bedene tamamen bağlı olduğunu ve ölümlü olduğunu öne sürer.¹⁴ Emsal bir yorumcu ismini elde eden İskender'in büyük şöhreti göz önünde tutulursa, pek çok kişinin onu takip etmesi gerekir; o *nous poiētikos*'un tanrısal olduğunu kabul eden birilerinin olduğunu söylediğinde¹⁵ Themistius'un aklında olan kişilerin onlar olduğunu varsaymalıyız.

5. *Nous poiētikos*'un doğrudan bilinen önermelerle ve onların sonucu olan hakikatler ile tanımlanabildiğini düşünen başka kişiler de vardı; dolayısıyla onlar hem Themistius'a hem de İskender'e zıttı. Bu son yorum muhtemelen *Posterior Analitik* ve *Nikomakhos Ahlakı*'nın son bölümündeki *nous poiētikos*'la ilgili bazı pasajlar ile bağlantılıdır.¹⁶ Themistius, Theophrastus'un şahitliğinden yararlanarak İskender'in yaptığı gibi bu her iki yorumu eleştirmiştir.¹⁷

II. Ortaçağa Ait Tasavvurlar

6. Bunlar antikitedeki ihtilaflardı ve ortaçağda daha fazla ittifak yoktu. Suriyeli-lerin aracılığıyla İskender'in Peripatetik Okulu ile bağlı bir geleneğe sahip eserlerini Arapça kaleme alan filozofların,¹⁸ her ne kadar İskender Afrodisi ile hiçbir suretle tam bir mutabakat içinde olmasalar da¹⁹ onun tarafından etkilendikleri aşikârdır. Bilhassa Araplar arasında en ünlü iki muallimin, İbn Sina (Avicenna) ve İbn Rüşd (Averroes), yorumları İskender'in yorumlarından farklılık gösterdi çünkü Themistius ve Theophrastus gibi onlar da yalnızca *nous poiētikos*'un değil aynı zamanda düşünceler olan ve en başta bilkuvve (*potentially*) olarak bütün şeyler olan *nous*'un da maddesiz bir şey olduğunu varsaydılar. Özellikle geçerli izahlar tam olarak onların açık ve doğru bir resmini vermek için uygun görünmediklerinden dolayı biz onların yorumlarını kısaca

maddede gerçekleştirilen formların her birini düşünülür yapmakla irtibatlıdır. O dışarıdan gelir ve o, ruhun ne bir parçası ne de bir yetisi olan fakat biz onu [formu] fark ettiğimizde dışarıdan gelen *nous poiētikos* olarak adlandırılır... Eğer bu onun doğası ise o bariz bir şekilde bizden ayrıdır.”

¹³ O, bu yetiyi “maddi akıl” [*nous hulikos*] olarak adlandırır; Aristoteles'in cümlelerine (DA 430a10, 13, 19) dayanan ve Araplar tarafından muhafaza edilen bir ifadedir.

¹⁴ İskender (1887), 211.

¹⁵ Themistius (1899), 102, II. 30 vd: “Bir kimse (Theophrastus'un) bu cümlelerinden yola çıkarak bazı-
larının Aristoteles'e göre *nous poiētikos*' un ya ilk Tanrı ya da daha sonra ele alacağımız gibi onların
birer sonucu olan bilimlerle birlikte öncüller olduğu sonucuna ulaşmalarına şaşırmış olmalıdır.”

¹⁶ Bkz. APO 89a1, 89b7, 100b8; EN II 39b17, II 41A5.

¹⁷ Yukarıdaki 15. dipnot ile karşılaştırınız.

¹⁸ Renan (1852a), 73.

¹⁹ Fakat onu körtü körüne takip eden pek çok kişi vardı çünkü İbn Rüşd şayet kendisinin İskender'in fikirlerini paylaşmamış olsaydı kendi zamanında hiç kimsenin doğru bir Aristotelesçilik'i düşündü-
mediğinden şikâyet etmiştir. Karş. İbn Rüşd (1953), 433.

ortaya koymak istiyoruz. Aristotelesçi felsefe ruhuna yabancı olan şey, İskender'in *nous poiētikos*'u insan bireyselliğinden ayırması aracılığıyla psikolojiye tanıttığı öğe olmasının nasıl sonuçlandığı ile netlik kazanacak.

7. İskender Afrodisi gibi, İbn Sina da Aristoteles'in *De Anima* 3. 5'te ayırdığı iki aklın yani bütün şeyler hâline gelen ve bütün şeyleri üreten akılla ilgili ikincisinin değil ama birincisinin onun öznesi olarak insanda bulunduğunu öğretir.

Kabataslak olarak onun öğretisi aşağıdaki gibidir:

a. İbn Sina “maddi akıl” (*intellectus²⁰ materialis*) Aristotelesçi bilkuvve akılı [*nous dunamei*] tanımlamak için kullanır; bu şekilde o İskender'i takip etmiştir.²¹ Terim bu akılı cisimsel olarak tanımlamayı değil fakat yalnızca düşünme için yeti olarak, idelerin edilgen bir dayanağı olarak tanımlamayı kasteder. Bu maddi akıl, düşünülür formların kavranılmasıyla ilgili insan doğasına özgü olan bilişsel bir yetidir.

b. Onun öznesi bedensel bir organ değildir fakat ruhtur. Çünkü insanla ilgili olarak ruhun en yüce parçası manevi olandır ve bedenle birleşmemiştir.²² Bu yüzden beden öldüğünde bile o yok olmaz (bu tikel insan ruhunu gösterir)²³ kendi parçalarının birisin-

²⁰ Elimizde olan Latince tercüme, her zaman *nous dunamei* [bilkuvve akıl] için *intellectus* ifadesini kullanırken, *Nous poiētikos* genellikle *intelligentia* olarak yorumlanır. Açık ki bu İbn Sina'nın öğretisinde iki aklın farklı doğasını işaret etmek içindir; çünkü Arapça yazıların tercümelerinde (en azından ilk dönem çevirilerde) *intelligentia* gayri maddi ruh hakkındaki bir ifadedir. Thomas Aquinas bunun hakkında şunları belirtir, *ST I*, q. 79, a. 10: “*Intelligentia* kelimesi gerçek anlamda aklın etkinliğine yani anlama yetisine [*intelligene*] işaret eder. Fakat Arapçadan tercüme edilen bazı kitaplarda, melekler dediğimiz ayrı tözler akıllar olarak adlandırılır, çünkü bu tür tözler anlama yetisinin [intelligent] ediminde her zaman muhatap alınır. *Intellectus* ve *intelligentia*'nın kullanımı arasındaki farkın Arapça orijinallerinin benzer bir ayrıma dayandığını varsaymıştık. Ancak bilgili bir arkadaş durumun böyle olmadığını bilgisini bize verdi.

²¹ Yukarıdaki 13. dipnota bakınız.

²² İbn Sina (1968), 81-2: “İnsanda onu alarak düşünülür türü idrak eden bir töz olduğundan şüphe yoktur. Dolayısıyla düşünülürlerin konusu olan tözün cisim olmadığını ne de herhangi bir şekilde cisimden gelmediğini, onun bedende bir güç [*virtus*] veya kendi formu olduğunu söyleyeceğiz.” Çok sayıda ispat mevcuttur; onların bazıları Aristoteles'ten alınır; diğerleri ise İbn Sina'ya özgüdür.

²³ İbn Sina hakikaten insan ruhunun çokluğunun, onlar tarafından hayat verilen bedenler ile bağıntı olmaksızın anlaşılamadıklarını düşünür; bu yüzden o, bedenden önce var olan ruhun imkânını tartışır (1968), 105: “Dolayısıyla, insan ruhunun önceden ayrı bir varlık olarak yani sonradan bedene giriş yapan bir varlık olarak var olmadığını söyleyeceğiz; çünkü insan ruhları tektir ve tür bakımından ve tanım bakımından aynıdır; bu nedenle eğer biz onların ayrı var oluşa sahip olduklarından ve bedenlerle birlikte varlığa gelmediklerinden bahsetseydik ruhların çokluğu meydana getirebilmeleri imkânsız olurdu.” Bu yüzden bütün insan bedenlerinde yalnızca tek ruh vardır ki bu İbn Sina'nın haklı olarak söylediği gibi aksini ispat etmeye ihtiyaç duymayan bir görtüştür. *A.g.e.*, 107: “Bir ruh sayısal olarak iki bedende bulunabilir ki bu açıkça kendiliğinden yanlıştır.” *A.g.e.*, 110: “Biz ayrıca bütün bedenlerde yalnızca tek ruh olmadığını da biliyoruz.” Fakat bu onu ruhların kendi çoklukları bakımından beden ölümünden sonra var olmaya devam ettiğini varsaymaktan onu alıkoyamaz; nitekim ilk bir olmadan sonra o sona erdirilir. İbn Sina iki iddianın tutarsız olmadığını aşağıdaki gibi göstermeye çalışır: ruhların ölümünden sonra gayri maddi olduklarına dair hiçbir şüphe olmamasına rağmen onların önceden bedenle bir olmalarının sonuçları geçersiz kılınmadı. Onlar kendi maddeleri, yaratılma zamanları, çeşitli bedenlerle ilgili duygulanımları arasındaki farklardan dolayı farklı varlığa ve öze sahiptirler ve hâlâ öyledirler. Bunu onların yaşam

de söz konusu bu parça varoluşu bakımından bedenden bağımsızdır ve ölümsüzdür.²⁴

c. Başlangıçta maddi akıl yalnızca bilkuve olarak bilir. Onun bilfiil olarak bilmesi için idelerin ona yalnızca akli olan ve insan doğasından ayrı olan başka bir tözden verilmiş olması gerekir.²⁵

d. Bunun sebebi bütün düşünülür formların daha saf akıllarda [*Geister*], en üstteki feleğe hareket eden ve diğerlerinin semavi felekler olarak kaldığı en yüce²⁶ akıllarda maddesiz olarak önceden var olmalarıdır. En yüce akıldan onlar ikincisine karışır, ikincisinden üçüncüye ve böylece dördüncüden etkin akıl (*intelligentia agens*) olarak adlandırılan sonuncuya akar.²⁷

e. Son olarak bu etkin akıldan düşünülür formlar, bizim ruhumuza akar; tıpkı dünyevi tözsel formların cismani maddeye akması gibi. Çünkü yalnızca etkin akıl onların formlarının doğal şeylerini verir; bunun yanı sıra daha alt nedenlerin delaleti her yerde yalnızca hazırlayıcıdır ve formların kabulü için uygun maddeyi yapmakla

boyunca meşgul edildiği çeşitli teorik ve ahlaki faaliyetlere eklemek onlarda kalıcı izler bırakabilir ve ayrıca bizim tarafımızdan bilinmeyen bireyleştirici niteliklerin imkânı da vardır.

²⁴ İbn Sina (1968), 113 vd.

²⁵ *A.g.e.*, 126-7: “İnsan ruhunun ilk önce bilkuve olarak daha sonra bilfiil olarak anladığını söyleyeceğiz. Fakat bir şey ancak bir etki olarak onun sahip olduğu ve bilfiilliğin ona bahsettiği neden aracılığıyla kuvve hâlinde bilfiillığe geçebilir. Böylece düşünülürlerle ilgili olan yerde ruhumuzun kuvveden fiil olmaya geçmesi sayesinde bir neden var olur. Fakat düşünülür formu vermeye yönelik neden hiçbir şeydir ancak gücü, soyut düşünülür formların ilkesi olan etkin akıldır. Onun [etkin aklın] ruhumuz ile olan ilişkisi güneşin görme duyumuzla olan ilişkisi gibidir; çünkü güneş kendisi aracılığıyla [kendi sahip olduğu ışığı ile] görülür ve önceden bilfiil olarak görülür olmayan şey kendi ışığı vasıtasıyla bilfiil olarak görülür hâle gelir. Böylece bu aklın [etkin aklın] mizacı ruhlarımızla ilişki içindedir: Kısım I, Bölüm 5’te İbn Sina kuvve hâlinde olmanın üç anlamını ayırt eder, şöyle ki; ilk kuvve hâline *maddi* denir, ikinci kuvve hâline *bilkuve* denir ve üçüncüsüne *tamamlama* denir.” Buna bağlı olarak İbn Sina üç aklı ayırır: i. maddi akıl, ii. akletme için gerçek hazırlık [*intellectus in habitu*] (“ve bu akıl ilkiyle mukayese edildiğinde ona bilfiil akıl demek mümkündür... ona, kendisinden sonra gelen akıl ile mukayese edilen bilkuve akıl da denilmesine rağmen”. Karş. Aristoteles, *DA* 429b5); iii. bilfiil akletme [*intellectus accommodatus*], “ona bilfiil akletme denir çünkü öğreneceğimiz üzere, akletme için hazırlık her zaman bilfiil olan akıl aracılığıyla olmadıkça bilfiillığe neden olamaz” (bu etkin akıldır ki o her zaman bilfiil olarak idrak eder çünkü o saf ruhtur; yukarıdaki 20. nota bakınız), “ve bilkuve akıl bir şekilde etkin akıl ile birlik hâline geldiğinde bilkuve akıl dışarıdan elde edilen üzerinde (ona belirli bir şekilde bir form vererek) nakşedilir.”

²⁶ En yüce burada tanrısallık anlamına değil yaratılmış olan akılların en yücresi anlamına gelir. İbn Sina tanrısallığın kendi varlığının mükemmel birliği ve basitliğinden dolayı, tek bir şeyden daha fazlasının doğrudan nedeni olabilmesinin imkânsız olduğunu düşünür. İbn Sina bu [yaratılmış en yüce akıl] etkilerin çokluğunun sudur edebildiği ilk akıl olarak düşündü çünkü o, var olmasını başka bir varlıktan alarak, bilkuveliliğin ve bilfiilliğin bir karışımı oldu ve bu nedenle çokluktan mahrum kalmadı. İbn Sina bu aklın kuvve hâlinde olmaya katıldığını fark ettikçe onun hareket eden feleğin tözünü oluşturduğunu; fiil hâline iştirak ettiğini fark ettikçe de bu feleğin ruhunu oluşturduğunu düşündü. Son olarak o kendi ilkesini fark ettikçe, sonradan gelen, daha düşük feleğe doğru hareket eden ikinci akıl oluşturur; bu ay feleğine kadar devam eder (Metafizik. Tract. 9. 4. [= (1907), 558]). Farabi de benzer bir öğretiye sahipti. *Fontes Questionum*, blm. 8; modern bir çeviri, karş. [= (1892), 97].

²⁷ İbn Sina onu formları veren olarak adlandırır; bu isim birazdan göreceğimiz üzere ona atfedilen etki aracılığıyla kolaylıkla açıklanabilir. Ayrıca karş. Şehristani (1846), ii. 383, 426.

sınırlandırılır. Düşünülür formun maddi akıl içindeki kabulü buna benzer. Burada da o yalnızca formu açığa çıkaran etkin akıldır; imgelerin hiçbir şeye yeteneği yoktur fakat sudurun kabulü için maddi akli hazırlamakla yeteneklidirler.²⁸

f. Bu hazırlama elbette ki maddi akılda bilginin temel bir ön şartıdır.²⁹ Şayet maddi akıl imgelemede yer alan tikel temsillere bakarsa o, etkin aklın ışığı ile aydınlatılır ve geneli tanır. İmgelemin ve duysal düşünme yetisinin (*virtus cogitativa*) faaliyetleri, onu etkin akılla birleştirmek ve ikincisinden sudur eden düşünülür formları kabul etmek açısından bir konuma yerleştirmek için gereklidir.³⁰

g. Maddi akıl formları aldıktan sonra ne yapar? Bir kere kavradığında bütün gelecek için ideleri muhafaza eder mi? Tabii ki hayır; ancak maddi akıl bilfiil olarak onları kavradığı sürece ideler onda kalır; dolayısıyla bu açıdan o diğer bilişsel yetilerden ayrılamaz. Çünkü duyulur formlar, edimsel algılamadan sonra bizde var olmaya devam ederse, yalnızca kavrama yetilerinin kendilerinde değil fakat aynı zamanda kavrayış güçlerinin deposu olarak adlandırılabilen başka yetilerde de muhafaza edilir. Dolayısıyla imgelem ortak duyunun ya da hayal gücünün³¹ deposudur (formların deposu) ve bellek vehim ve duysal düşünme yetisi için depodur (kasıtların/mana'nın deposu). Böylece ilk olarak alınan temsil, yenilenmek durumunda kaldığında kavrayış gücü bunlara dönmek zorundadır.³²

²⁸ İbn Sina (1968), 128: “Dolayısıyla akli ruh, formlarla belirli bir türde birlik hâlinde olan ruh, onda var olanı etkin aklın ışığından gelen bütün karışık formlardan özgürce almaya meyillidir.”

²⁹ Şöyle ki, insan ruhu onun bedeniyle bir olduğu sürece. O, bedenden ayrı olduğunda artık hazırlayıcı duysal güce ihtiyaç duymaz. İbn Sina (1968), 150: “Fakat ruh bir kere bedenden ve bedenine ilineklere kurtulduğunda o, etkin akıl ile bir olabilecektir ve bu akılda ruh düşünülür güzelliği ve ezeli zevki bulacaktır.”

³⁰ A.g.e., 127-8: “Akli yeti, etkin aklın ışığı ile bizde aydınlatılan, söylediğimiz üzere imgelemede yer alan tikelleri düşünür; bu şekilde onlar maddeden ve kendi eklentilerinden bağımsız hâle getirilir ve akli ruhta nakşedilirler. Onlar bizatihi olarak, imgelemden bizim aklımıza doğru [imgelerden düşünülür olanlara] hareket edemezler. Ayrıca tümelin [*intentio*], tam olarak bizzat kendisi, tek başına kendisinin bir benzerini yaratması da söz konusu değildir. Ancak [tikellere dair] düşünce ruhu hazırlar ve böylece o etkin akıldan soyutlamayı alabilir. Çünkü düşünme ve teemmül etme, daha sonra göreceğimiz gibi bu iki şey her ne kadar farklı şekillerde meydana gelseler de, ruhun suduru alabilmesini sağlayan hareketlerdir; tıpkı orta terimin, sonucun kabulü için zorunluluğu hazırlaması gibi. Akli ruhun etkin aklın aracılığı sayesinde saf formu almak için hazır olması vuku bulduğunda bir yönden *sui generis* olan, başka bir yönden ise *sui generis* olmayan formdan kaynaklanan ruhta içerilen bir şey tıpkı ışığın renkli nesneler üzerine düşmesi gibi görme duysunda her yönden ona benzer olmayan bir süreci meydana getirir.”

³¹ İbn Sina'ya göre her ikisi özdeş olarak tezahür eder. (1972), 87 vd.'da İbn Sina ruhun güçlerini aşağıdaki gibi sıralar: a. duysal güçler: i. ortak duyu veya duysal temsil [*sensus communis seu phantasia*]; ii. imgelem; iii. duysal yargı için yeti [*vis existimationis*]; İbn Sina bu gücü arkada yer alan merkez öncesi beyin kıvrımı olarak alır. O, duyulur tikellerde içerilen duysal olmayan anlamı algılar; örneğin bu yeti koyunda, kendi kuzusu dikkat edilmesi gereken bir şeyken kurdun kaçınılması gereken bir şey olduğunu algılayan yetidir, loc. Cit.] (İbn Sina başka bir yerde onu *aestimativa* der ve insanın durumunda *cogitativa* olarak adlandırır); iv. hafıza ve anı. b. akli güçler: eylem yetisi; yani bedenini eyleme doğru hareket etmesini sağlayan yeti; bilgiye yönelik yeti.

³² İbn Sina (1968), 8: “Kabul eden şey muhafaza eden şey ile aynı değildir. Manaları/kasıtları (*intentions*) kavrayan şeyin deposu hafıza iken duyu ile idrak edilenin deposu imgelem yetisidir.” A.g.e., 145: “İmge ve ona bağlı olan şey, ruh kendi dikkatini ondan uzaklaştırdığında onun muhafaza eden yetisinde korunurlar;

h. Fakat maddi aklın ideleri için böyle bir depo var olmadığından o bedensel bir organın yetisine sahip olmalıdır. (Bunun sebebi, akla sahip her öznenin içerdikleri bütün formları bilfiil olarak kavramasıdır; böyle bir durumda “bir form içermek” ve “bir formu tanımak” ifadeleri muadildir.) Fakat bu imkânsızdır çünkü onun işlemleri için bedensel bir organı kullanan yetide var olan hiçbir form, bilkuvve olarak düşünülür olandan daha fazlası değildir.

i. Böylece geriye hiçbir şey kalmaz³³ fakat akli olarak bir şeyi kavradığımızda

söz konusu bu yetiler idrak edemez (çünkü şayet idrak etselerdi, aynı zamanda idrak edip muhafaza etmiş olurlardı); ancak onlar depodur. Eğer ya aklın ya da ruhun idrak eden veya yargıda bulunan yetileri (vehim yetisi) ona doğru yönelirlerse zaten elde edilmiş olan şey ile karşılaşılır... Fakat hayvan ruhu aynı yetilere sahiptir ve her bir yeti ona özel araçlarla bağlanır. Depo belirli bir zamanda vehim yetisi tarafından teem-mül edilmeyen bu *formlara* tahsis edilir ve ayrıca depo belirli bir zamanda vehim yetisi ile düşünülmeyen bahsi geçen *kasıtlara* da (*intentions*) tahsis edilir. Bu yüzden vehim yetisinin bazen bu iki yetide bulunan formlara ya da kasıtlara iştirak ettiğini ve bazen de onlardan kendisini bertaraf ettiğini söyleyebiliriz.”

³³ İbn Sina dört mümkün varsayımı göz önünde bulundurarak kendi kanıtını sürdürür. Bu varsayımlardan ilkinde göre düşünülürlerin depolandığı yer bedensel bir organdır; ikincisine göre ruhun akli parçasıdır, üçüncüsüne göre böyle bir depo yoktur fakat deyim yerindeyse ruh onlara yöneldiğinde zihinden bağımsız olarak var olan ideler, bir kez daha ruhtaki aynalar var olur. Son olarak dördüncü varsayımına göre ruhun defalarca yalnızca bağımsız varlıklar olarak var olan ideler ile değil fakat aynı zamanda etkin aklın düşünülür formları ruhta dökebilmesi için onunla da birleştiği düşünülür. İbn Sina ilk üç varsayımın reddedilmesi gerektiğini düşünür ve bu nedenle dolaylı olarak dördüncü varsayımın doğru olduğu sonucunu çıkarır; (1968), 146: “Şu hâlde düşünülürleri algılayan insan ruhundan yani (etkin) akıldan bahsedelim ve bunun sonucu olarak ilgimizi bunlardan diğerlerine doğru çevirelim. Böylece ilk düşünülür söz konusu bu ruhlarda tam olarak etkili olamazlar ve bu nedenle onlar tarafından tam bir bilfiillikle bilinemezler. Belki de bu ruhlara, onları muhafaza eden bir depoya sahiptirler. Fakat bu depolama yeri ya onların kendi özlerine (ikinci varsayım) ya da onların bedenlerine (birinci varsayım) ya da onlara ait olan maddi bir şeye ait olmalıdır. Fakat biz (ilk varsayımına karşı) onların bedeni ve ona dayanan şeyin buna layık olmadığını ve düşünülürlerin öznesi olmaya layık olmadığını zaten söylemiştik; çünkü o akli formların bir konuma sahip olmalarıyla uyum sağlamamaktadır fakat onların bedenle birleşimi onların bir konuma sahip olmasını sağlar. Eğer onlar bir konuma sahip olsalardı düşünülür olamazlardı. Söylediğimiz üzere (üçüncü varsayım) bahsi geçen düşünülür formlar, bizatihi olarak var olan şeylerdir; böylece her biri bir türdür ve kendi başlarına var olan şeydir. Şu hâlde akıl bazen onlara bakarsa bu akıl onlardan uzaklaşır ve bir kez daha onlara doğru yönelir. Onlar (düşünülür formlar) bazen onda görünür olan ve bazen de görünür olmayan dış şeyler gibiyken ruh bir ayna gibidir ve bu onların ve ruhun arasındaki ilişkilere göre gerçekleşir. Aksi takdirde (dördüncü varsayım) formdan sonraki form ruhun isteklerine [*secundum petitionem*] göre ruhtaki etkin ilkededen taşar; ruh başka tarafa yöneldiğinde ilkededen kaynaklanan bu sudur sona erer. Eğer bu söz konusu olsaydı zorunlu olarak öğrenmenin her hâli sanki ilk kez oluyormuş gibi vuku bulurdu. (Bu daha sonra çözümlenecek olan dördüncü varsayımına karşı bir itirazdır.) Şimdi bu alternatifin son üyesinin doğru olduğunu söyleyelim. Çünkü bu formun ruhta tam anlamıyla bilfiillik olduğu ve bu bilfiillik ile ruh tarafından bilindiğini söylemek imkânsızdır. Çünkü ruhun bir şeyi bildiğini söylemek hiçbir şeyi değil fakat formun ondan var olduğunu kasteder.” (Benzer şekilde İbn Sina daha aşağıda şöyle konuşur: “düşünülür formun ruhta olduğunu [söylemek] onun idrak edildiğini [söylemeye] benzer.”) Bu yüzden onun onlar için depo olması imkânsızdır ve ayrıca ruhun özünün onların deposu olması da imkânsızdır. “Çünkü onun kendi deposu olduğunu [söylemek] formun onda var olduğunu [söylemek] ile aynıdır. (Bu ikinci varsayımın çürütülmesidir).... Ayrıca daha sonra (*Metafizik*’teki) ilk felsefede açıklanacağı üzere bu form bağımsız bir var oluşa sahip olamaz (üçüncü varsayımın çürütülmesi). Böylece geriye son alternatifin doğru olduğu ve bu *öğrenmenin* hiçbir şey değil fakat bu [mizaç] basit olan ve ruhun düşünme etkinliği sayesinde düzenlenen formlardan sudur eden bir biliş hâline gelene kadar kendisinin etkin akılla

düşünülür formun etkin akıldan bizim maddi aklımıza yeniden aktığını, böylece öğrenmenin düşünülür formları almak için etkin akıl ile birleştirmeye yönelik mükemmel bir istidat kazanımından başka bir şey olmadığını varsaymak kalır.

Bu yüzden İbn Sina, herhangi biri onu Aristoteles'in öğretisi ile kısmen tanışıklık kursa bile, onun mustarip olduğu garip dönüşümü açıkça görür. Duyular akli kavrayışın kaynağı olarak yanıltıcıdır; bir manada bariz bir şekilde Platon'a yaklaşır, duyusal tasarımlar bizim akli bilgimiz için yalnızca bir fırsat meydana getirmek içindir.

8. İbn Rüşd'ün öğretisi İbn Sina'nın öğretilerinden tamamen farklıdır. Müthiş bir Aristoteles hayranı olan³⁴ İbn Rüşd sonuncusunun saf öğretilerini geliştirmekle ilgilendi. Neyi başardığını göreceğiz.

bir olmasına yönelik mükemmel bir mizacın elde edilmesi kalır (bunlar bahsi geçen basit bilişlerden çıkarılan hakikatlerdir). Öğrenmeyi önceleyen mizaç mükemmel değildir fakat öğrenmeden sonra mükemmel olur... Dolayısıyla ilk kez öğrenme o istediğinde sağlıklı hâle getirilmesi için bir formu tikele bakarak idrak edebilen gözün şifası gibidir. Şu hâlde o nesneden yüzünü çevirdiğinde nesneyi bilkuvve olarak, hakikaten bilfiilliğe en yakın olan bir tür kuvve olarak, kendisiyle alakası içinde dönüştürür. Eğer bir kimse Platon'un düşünülür nesneleri bildiğini söylerse bu, o istediğinde bu formları zihninde hatırlayabildiği anlamına gelir. Bunun da anlamı *kişi isteseydi etkin akılla bağlantı kurabilirdi* şeklindedir, ta ki sonuncusu ondaki bu düşünceyi [*ipsum intellectum*] oluştursun diye; fakat bu söz konusu düşüncenin onun zihniyle var olduğu ve her zaman bilfiil olarak onun aklında oluşturulduğu anlamına gelmez. Ayrıca o (yukarıdaki itirazın kastettiği gibi) kişinin öğrenmeden önce buna istidatlı olduğu anlamına da gelmez çünkü bilkuvve bilmenin bu tarzı o düşünmek istediğinde ruha, kendisinin [etkin] akılla birleşmesine izin veren yetidir. Akli form etkin akıldan ruha akar; bu form gerçekten kazanılan (elde edilen) biliştir [*intellectus adeptus*] ve bu yeti bilfiil akıldır ve bu oranda tamamlamadır [yani gerçek bilme].” (İbn Sina'nın *intellectus adeptus* dediği şey *intellectus accommodatus* dediği şeye benzer- yukarıdaki 15. nota bakınız. Bir kimse ilk olarak böyle yapmaya meyledilebilmesine rağmen onu “akletme için hazırlık” [*intellectus in habitu*] dediği şey ile tanımlamak yanlış olacaktır çünkü *intellectus adeptus* ifadesi *nous epiktetos*'a [kazanılmış akıl] dair bir adaptasyon olarak ortaya çıkar ve *intellectus in habitu* ise *nous kath'hexin* [hâl olarak akıl]'a dair bir adaptasyon olarak tezahür eder; her ikisi İskender Afrodisisi'nde aynı anlama gelir.

³⁴ Çeşitli pasajlar Aristoteles'e olan bu sonsuz saygıya tanıklık eder. Bu yüzden o şöyle söyler (1953), 433: “bu görüşü savunan bütün herkes, onların Aristoteles'in cümleleri olmaları dışında hiçbir şeye inanmazlar; çünkü konu bir kimse Aristoteles bakımından benzer bir şey bulmadıkça hiçbir Aristotelesçi ifadenin onun hakkında var olmadığı oranda zordur; çünkü konu tek başına bir şey bulmak için çok zor hatta imkânsızdır. Çünkü bu adamın doğası bakımından bir ölçü olduğuna ve maddi dünyada nihai insan mükemmelliğini kanıtlamak için doğanın tanıttığı bir örnek olduğuna inanıyorum.” O bilime dair bütün mükemmelliği Aristoteles'in taklidi bakımından anlar; bu yüzden kendisi hareketin en büyük özgürlüğü olduğu için kendisinden daha açık bir başkan olan İbn Sina'yı eleştirir. *A.g.e.*, 470: “İbn Sina diyalektik dışında Aristoteles'i taklit etmedi fakat diğer meselelerde özellikle metafizikte tökezledi ve bundan dolayı neredeyse tek başına başladı.”

[Brentano'nun İbn Rüşd'den aldığı çok uzun alıntılar hakkında birkaç kelimenin söylenmesi gerekir. Bu filozofların Aristoteles hakkındaki şerhlerinin Arapça orijinali kayıptır; günümüze ulaşanlar yalnızca Latince ve İbranice tercümelerdir. Bu durum İbn Rüşd (1550) baskısının editörüne çok önemli pasajların iki versiyonunu verme imkânı sağlar. Onlardan biri Michael Scot'un 13. yüzyıla ait eski Latince tercümesidir ki bu Mantino (yaklaşık olarak 1549) tarafından yapılan İbranice versiyonun başka bir Latince tercümesidir. Bunlar yan yana sütunlar hâlinde basıldı. Brentano birinden ya da diğer sütundan uygun cümleleri seçip alarak kendi metnini oluşturmuştur; örneğin aşağıdaki 39. nota dair husus şayet Brentano ilk veya diğer versiyonu sürdürseydi yapılamazdı. Brentano'nun karışımını tercüme ettim; dolayısıyla bu İbn Rüşd'e dair özgün bir çeviri değildir.]

İbn Rüşd, Aristoteles'in *De Anima* 3. 5'te ayırdığı iki ilkeyi yani bütün varlıklar hâline gelen akli ve bütün varlıkları meydana getiren akli duyuşsal varlık olarak insandan doğası gereği ayrı olan saf iki akli töz olarak alır ve onların doğası ve duyuşsal varlık olarak insanla bir araya gelmelerinin tarzlarıyla ilgili olarak aşağıdakileri öğretir:

a. Yeni doğmuş bir çocuk sadece bütün *bilfil* akli bilişten yoksun olmayıp aynı zamanda akli bilişin bir *yetisine* de henüz sahip değildir ve cisimsel ve bozulabilir olanda genel olarak hiçbir şey yoktur. Yalnızca doğa tarafından çocuğa tesis edildiği kadarıyla böylece akli biliş gücü daha sonra onunla birleşebilir ve bilkuve olarak düşünülür olanın içinde duyuşsal resimleri (imgeleri) içerdiği ölçüde bir kimse onun akli biliş yeteneğinde olduğunu söyleyebilir.³⁵

b. Bununla birlikte çocuk zaten insandır ve akla sahip olmayan hayvanlardan cins bakımından farklıdır. Çünkü insanın belirgin ayrımı yalnızca akli güç değil fakat aynı zamanda Aristoteles'in³⁶ edilgin akıl dediği (*intellectus passibilis*)³⁷ ve kafanın en ortasındaki hücrede yeri olan duyuşsal bir güçtür.³⁸ Bu yeti aracılığıyla tikel temsilleri ayırırız ve onları birbiriyle mukayese ederiz. Hayvanların hiçbirini bunu yapamaz çünkü bu yetinin yerinde hayvanlar doğal içgüdü vasıtasıyla (*virtus aestimation naturalis*), örneğin kuzunun kurdu düşman olarak görmesi aracılığıyla yalnızca bir tür yargıya sahiptirler. Zaten onların her ikisiyle İbn Sina'da *virtus cogitativa* ve *virtus aestimativa* veya *existimativa* olarak karşılaşmıştık.³⁹

c. Edilgin akıl istidatına bağlı olarak insanlar, akli bilişe yönelik yetenekleri ba-

³⁵ İbn Rüşd (1953), 405: "Dolayısıyla bir çocuğun bilkuve olarak bildiğini söylediğimiz zaman bu iki açıdan anlaşılabilir. Birincisi onda var olan hayal edilir formların bilkuve düşünülürler olmasıdır. Fakat o ikinci bir açıdan da anlaşılabilir: yukarıda bahsedildiği üzere hayal edilir forma ait düşünülürün kendisini alabilen maddi aklın hem bilkuve olarak alıcı olduğu hem de bilkuve olarak bizimle bağlantı kurduğu aşikârdır."

³⁶ DA 430a 24: "edilgin akıl".

³⁷ İbn Rüşd (1953), 454: "Ve bu, insanı diğer hayvanlardan ayıran akıl (Aristoteles'in edilgin dediği akıl) vasıtasıyla olmaktadır."

³⁸ A.g.e., 476.

³⁹ Yukarıdaki 31. nota bakınız. İbn Rüşd, Aristoteles'in *De Anima*'da "akıl" kelimesine yönelik kullandığı dört anlamı ayırdığı yerde, örneğin (1953), 452'de, edilgin aklın imgelem olduğundan zaman zaman bahseder: "Aristoteles burada edilgin akıl ile insanın imgelem yetisi olarak aynı şeyi demek ister... Bu yüzden 'akıl' ifadesi bu kitapta dört anlamda kullanılır. Çünkü Aristoteles maddi akıl, bilkuve akıl, etkin akıl ve imgelem yetisinden bahseder." Fakat bu tam bir kesin ifade değildir ve o "imgelem yetisi" ismini duyuşsal yetinin en muğlak anlamıyla kullanır görünmektedir. Başka bir yerde edilgin aklın, imgelemden daha yüce bir yeti olarak ayırt ettiği düşünme yetisi [*virtus cogitativa*] ile aynı olduğunu söyler. (örneğin s. 476 "edilgin akıl ile Aristoteles düşünme yetisini kasteder"). A.g.e., 415: "Düşünme yetisi bedende var olan yetilerin bir türüne aittir." Aristoteles dört sırada ferdi ayırt edilir yetilere yer verdiğinde söz konusu kitapta (yani Sens.) bunu açıkça belirtir: Ortak duyuyu birinci sıraya koyar, sonra imgelem yetisini, üçüncü olarak düşünme yetisini ve son olarak hafızayı yerleştirir. Aristoteles hafızanın daha manevi olduğunu savunur; düşünme gücü söz konusu olduğunda imgelem ve son olarak duyuyu gelir. Bu nedenle yalnızca insan bilişsel yetiye sahip olabilir fakat bu durum onu düşünülürleri ayıran yeti yapmaz; çünkü böyle bir yeti tümel yönelimleri ayırmak içindir; tikelleri değil."

kımından farklılık gösterirler.⁴⁰ İmgelem ve hafızanın etkinlikleriyle bağlantılı olarak bu aklın etkinliği aracılığıyla insanlar, öznesi gayri maddi [*geistig*] bir şey olmayan fakat tam olarak edilgin akıl olan alışılmış bir bilgiyi elde ederler.⁴¹

d. Aynı şey bilfiil akli bilgi için doğru değildir. O yalnızca akli bir yetide bulunabilir ve insan birbirinden ayrı olduğu kadar doğaları bakımından da insan bedeninden ayrı olan iki gayri maddi tözü bir araya getirerek ona ulaşır. Onlar maddi akıldır ki (*intellectus materialis*)⁴² bu akıl doğası bakımından yalnızca düşünülür formlar⁴³ için bir yeti olduğundan böyle adlandırılır ve onlar etkin akıldır (*intellectus agens*) ki bu akıl insanda bilfiil düşünülürü potansiyel olarak düşünülür olan duyuşsal resimler (imgeler) hâline getirdiği için böyle adlandırılır ve böylece maddi akla doğru hareket eder.⁴⁴ Maddi akıl düşünülür hâline gelen ve imgelerde bulunan kavramları ele alır;

⁴⁰ İbn Rüşd (1953), 453.

⁴¹ A.g.e., “Kullanma ve uygulamanın açığa çıkan etkin akıl gücünün, yani soyutlama amacı için bizde var olan etkin aklın, bu [parça]’nın nedeni olduklarını, bunun yanı sıra maddi aklın kabul etme için olduğunu bilmelisin. Söylediğim gibi hâllerin [alışkanlıkların] niçin kullanma ve uygulama aracılığıyla varlığa gelmelerinin nedenleri Aristoteles’in edilgin akıl dediği ve bariz bir şekilde çürüdüğünü söylediği edilgin ve bozulabilir akılda yer almaktadır.

⁴² İbn Rüşd çok açık bir şekilde *intellectus materialis*’in de manevi olduğunu söyler, örneğin (1953), 18: “ve bu, onun (yani Aristoteles’in) maddi akılla yani bedenden ayrı olan akılla ilgili ifadesidir.” A.g.e., 384: “Aristoteles (maddi) akıl hakkında aşağıdaki iki şeyi söyler; şöyle ki onun “edilgin yeti” türüne ait olduğunu ve onun değiştirilebilir olmadığını çünkü bu aklın ne beden ne de bedeninin bir yetisi olduğunu söyler; çünkü bu ikisi, aklı savunan ilkelere aittirler.” A.g.e., 454: “Hiç kimse bundan (yani Aristoteles’in bozulabilir bir akıldan bahsetmesinden) maddi aklın bedenle karışmış olduğu sonucunu çıkaramaz.” İbn Rüşd’ün edilgin ve maddi akıl arasında yapmış olduğu ayrımı içeren yukarıdaki 39. notla ve devamındaki notlarla karşılaştırınız.

⁴³ A.g.e., 387: “Şüphesiz ki bu maddi aklın tanımını onun bütün maddi tümel formlar ile kuvve olarak alakalı olduğu ve onları fark etmeden önce bir tür gerçek varlık olmadığıdır.” İbn Rüşd bununla maddi aklın akli şeyleri kavramadığını demek istemez; çünkü A.g.e., 410’da şöyle söyler: “Dahası, o bilfiil olarak var olan akli kavrayan alıcı akıl için zorunludur. Zira o maddi formları kavrayarsa onun gayri maddi formları kavraması daha çok zorunlu olur; onun ayrı formlara yani etkin akla dair farkına varmaya sahip olduğu gerçeği, kendisinin maddi formları fark etme yolunda yer almaz.” Benzer şekilde A.g.e., 451: “Maddi akıl etkin akıl ile fiil hâline çıkartılır ve onu algılar.” A.g.e., 499: “Maddi akıl hem maddi formları hem de ayrı [*abstractus*] formları kavrar.”

⁴⁴ A.g.e., 406: “İnsan ruhunda aklın iki parçasının yani biri *alan* parça ki bunun ne olduğu burada kuruldu ve diğeri *eylemde bulunan* parçasının teşkil edildiğini inanmak [önce gelen şey ile] tutarlıdır ve onu, imgelem yetisinde var olan kasıtların ve kavramların daha önce maddi akla doğru yalnızca kuvve olarak hareket ederlerken bilfiil olarak hareket etmelerini konu edinen ikincisidir... ve söz konusu bu iki parçanın ne oluşturulduğu ne de bozulabildiğini ve alıcı akıl ile etkin aklın ilişkisinin madde ile formun ilişkisine benzediğine inanmak da tutarlıdır.” (Burada kullanılan ifadelerin bazıları İbn Rüşd’ün *intellectus materialis* ve *agens*’i insan doğasına ait olduklarını kabul ettiğini önerir görünmektedir ki elbette böyle değildir. Bu İbn Rüşd’ün, Aristoteles’in ifade tarzını büsbütün farklı görüşlerle irtibatlandırdığı yerde bile bu ifade tarzını muhafaza ettiği gerçeği ile açıklanabilir.) A.g.e., 495: “Şu hâlde bizdeki akıl-bizimle bağıntılı olduğu şekle bağlı olarak- eylemin iki tarzına sahiptir ki bunların birincisi *duyulanımların* cinsine aittir ve onu [aklı?] kavramaya bağlıdır, bunun yanı sıra diğeri, işlevi formları soyutlamak olan ve onları maddeden sıyrarak olan *eylemlerin* cinsine aittir ki önceden onlar yalnızca bilkuve düşünülürler iken artık onları bilfiil düşünülür yapmaktan başka hiçbir şey değildirler. Böyle olduğu için söyleyebiliriz ki...”

etkin akıl onları almaz; hatta onların bilgisine bile sahip olamaz⁴⁵ fakat maddi akıl için onları bilinebilir yapar. Yine de bu onun kavrayan bir varlık olduğu anlamına gelmez; bu yalnızca onun düşünce nesnelerinin başkasına, yüksek bir alana ait olduğu anlamına gelir; o ruhların dünyasını bilir.

e. Bilgimize minnettar olduğumuz iki gayri maddi varlığın her biri bilmekte olan öznelere sayısı ile çoğalmayan tek tözdür.⁴⁶ Olan, olmakta olan ve olacak olan herkes aynı kavrama yetisi ile ve aynı etkin gücün etkinliği aracılığıyla akli olarak bildikleri her neyse bilirler. Bir ferde has olan her şey tıpkı bedeninin oluşumuyla varlığa geldiği gibi bedeninin ölümüyle çürürken yalnızca bu ikisi insanda ezeli olarak kalır.⁴⁷

f. Onlarla birleşme aşağıdaki şekilde gerçekleşir. Onların gerçek özünde düşünülür formlar imgelerdedir. Başlangıçta duysal düşünme yetisi (edilgin akıl), imgelem ve hafıza ile kombinasyon hâlinde olarak, etkin aklın nüfuzunu almak için imgeleri hazırlar; onun aracılığıyla onlar bilfiil düşünülür hâline gelir.⁴⁸ Dolayısıyla yüksek bir sanatın çalışmasına yönelik araçları hazırlayan kimi daha az değerli sanatlar ile onları mukayese edebiliriz; örneğin şekil verme sanatı için ahşap bileme sanatı ve genel sanat için askeri tatbikat sanatını karşılaştırma gibi.

g. Onlar bunu yaptığında ve etkin aklın faaliyeti düşünülür imgeleri yaptığında⁴⁹ bilkuvvelğin ilişkisinde bütün düşünülür formların yer aldığı maddi akıl imgelerden duyulur şeylerin kavramlarını alır.⁵⁰ Dolayısıyla kavranılan düşünülür formlar iki ko-

⁴⁵ A.g.e., 441: "Etkin akıl burada olan şeylerin hiçbirini kavrayamaz."

⁴⁶ Şüphesiz ki, *intellectus materialis* düşüncelerimizi aldığı söylenen şeyle alakalı olduğu sürece çok fazla kayda değer ve bütünüyle ilgi çekici bir iddia olur; yine de İbn Rüşd onu çok açık bir şekilde ifade eder. A.g.e., 399: "birkaç şüphe Aristoteles'in iddiasına karşı doğmaz;... diğerinden daha zor olan kincisi, ferdi kişilerin olduğu pek çok sayı kadar insanda var olan son bilfilliktir (*intellectus speculativus*, karş. s. 392), bunun yanı sıra ilk bilfillik (*intellectus materialis*, a.g.e.) bütün kişilerde sayısal olarak muhtemelen tektir." A.g.e., 401: "onun geliştirmiş olduğu bu ikinci problem yani maddi aklın ne şekilde bütün ferdi kişilerde sayısal olarak bir olduğu hakikaten oluşturulmaz ve bozulamaz" bunun yanı sıra onda bilfiil olarak var olan ve spekülasyonla özdeş olan düşünülürler kişilerin olduğu kadar çoktur ve kendi oluş ve bozulmaları aracılığıyla varlığa gelirler ve yok olurlar -söylediğim gibi bu sorun çok zor ve meşakkatlidir." A.g.e., 406: "Bu ifadede maddi aklın bütün bireylerde bir ve aynı olduğunu görürüz." İbn Rüşd (1550), ix, fo. 62: (1961), 448: "Ruhun bireylerdeki taksimiyle ilgili olarak bölünmemesi zorunludur."

⁴⁷ İbn Rüşd (1953), 161: "Bu (yani ezeli olanın bozulabilir olandan ayrılması gibi aklın da bedenden ayrılması) olabilecektir çünkü o bazen bedenle birlik hâlinde ve bazen değildir."

⁴⁸ A.g.e., 419: "Düşünme gücü duyulur yetilerin cinsine aittir. Fakat hayal etme ve düşünme ve hatırlama [yetileri]... duyulur şeyin imgelerini üretmede işbirliği yapar; böylece ayrı akli yeti onu algılayabilir ve tümel kasıtları çıkarabilir ve son olarak onu kabul edebilir yani onu kavrayabilir. Eğer hayvanlar edilgin bir akla sahip olsalardı onlar da etkin ve maddi akılla irtibatlı olabilirdi. A.g.e., 454: "ve bu akıl vasıtasıyla insanlar diğer hayvanlardan ayrılır. Şayet böyle olmasaydı etkin ve alıcı akıllar arasında bağlantının diğer canlı şeylerde aynı şekilde meydana gelmesi zorunlu olurdu."

⁴⁹ *Intellectus agens*'in faaliyeti *intellectus materialis*'in faaliyetinden önce gelmelidir. A.g.e., 495: "Fakat düşünülürleri oluşturmaktan ve onları fiil hâline getirmekten meydana gelen bu tür bir eylem, aklın eyleminden önce bizde vardır." Önceki notla da karşılaştırınız.

⁵⁰ A.g.e., 438-9: "Onun söylediğimiz gibi olduğu yani imgelemdeki kasıtların maddi akıl ile bağıntısının

nuya sahip olur: i. imgeler ve ii. maddi akıl;⁵¹ tıpkı duyulur formların yani renklerin iki konuya sahip olduğu gibi: i. biri duyumlamakta olan öznenin dışında yer alır ve ii. diğeri görme yetisidir.

Şayet bu şekilde hem imgemiz hem de maddi aklımız benzer düşünülür form ile birleştirilirse bariz bir şekilde imge yardımıyla maddi aklın bir formu bizimle birleştirilmiş olur. Eğer maddi aklın bir formu böyle birleştirilirse her form öznesi ile birlik biçimine geldiği için maddi aklın kendisi bizimle birleştirilmelidir ve maddi akıl doğuştan bilginin yetisiymiş gibi şu hâlde biz onun aracılığıyla bilgiye sahip oluruz.⁵²

h. Söylenildiği gibi hepimiz bir ve aynı maddi akıl aracılığıyla bilgiye sahip oluruz; öyleyse bundan hepimizin aynı şeyleri bildiği sonucu çıkmaz mı? Tabii ki hayır. Bizim yalnızca bir şeyi maddi akıl aracılığıyla nasıl farkına vardığımızı düşünmeye ihtiyacımız var. Bunu yalnızca uygun bir şekilde tasarrufta bulunulması gereken imgeler vasıtasıyla maddi akıl bizimle irtibatlı olduğu sürece yaparız. Fakat hepimiz aynı imgelere sahip olamayız ve imgelere sahip olan, olmayan kişiler bile benzer şekilde tasarruf eder. Dolayısıyla bizden biri bir şekilde maddi akıl ile bir olursa diğer kişi de başka bir şekilde bir olur; bu sebepten dolayı her bir kişinin diğerinin ne yaptığını bildiği doğru değildir.⁵³

i. Böylece bu itiraz bertaraf edildi; fakat iddiamızın şimdi de başka bir tutarsızlığa neden olduğu vuku bulur. Maddi aklın bizdeki imgelerden düşünülür formları aldığını söyledik. Öyleyse onda bir değişimin olması gerekmez mi; şöyle ki bir ve

duyulurun duyularla bağıntısı gibi olduğu dikkate alındığında, Aristoteles'in söylediği gibi, onların bilfiil olarak maddi akla hareket etmesini sağlayan başka bir hareket ettiriciyi (yani *intellectus agens*) varsaymak zorunludur ve bu basitçe onun, maddeden onları ayırarak bilfiil düşünceleri [*intellectas*] yaptığı anlamına gelir."

⁵¹ A.g.e., 400: "iki özneyi bilfiil olarak var olan bu düşünülülere tahsis etmek zorunludur; onlardan biri düşünülülülerin doğru olduğu şeye rağmen yani gerçeğe uygun imgeler olan formlara rağmen öznedir; diğeri yani düşünülülülerin dünyadaki varlıkların yalnızca tek bir tane olduğu şey sayesinde ve bu maddi aklın kendisidir." Aşağıdaki 55. notla karşılaştırınız.

⁵² A.g.e., 404: "Öyleyse bahsi geçen akıl bilfiil olarak insanla bir olmadıkça insanın açıkça bilfiil olarak bilemediğini söyleyelim... Aklın form *olarak* aklın karşıtı olan parça bakımından yani maddi akıl bakımından bireylerin sayısına göre çoğalarak bütün bireylerle bir olamadığı daha önce gösterildiği için geriye kalan tek şey bu aklın kavramların veya düşünülülür kasıtların bizimle olan birliği aracılığıyla ki kendileri zihinde var olan kavramlar veya kasıtlardır, yani bizde var olan ve belirli bir şekilde bir form gibi davranan onların bu parçası aracılığıyla bizimle birlik hâline gelmesidir." (Bu şekilde bizimle bir olan maddi akla bir form veya başka bilme yetileri gibi aynı anlamda bize dair bir etkinlik denilemediği aşîkârdır. Dolayısıyla İbn Rüşd şöyle söyler, a.g.e.: "Böylece söylenmiş şeye dayanarak aklın ilk etkinliğinin [*proten entelecheian*, karş. Aristoteles, DA 412a22] geriye kalan yetilerin ilk etkinliğinden farklılık gösterdiği ve bu 'etkinlik' [*perfectio*] teriminin yalnızca iki anlamlı olarak onlara uyduğu apaçıktır." İbn Rüşd (1953), 500: "Ne zaman *intellectus adeptus* [bilfiil akletme] hayal edilir bir form ile birleştirilirse insan... *intellectus adeptus* [bilfiil akletme] aracılığıyla, uygun akletme vasıtasıyla bütün şeylerin farkına varır."

⁵³ İbn Rüşd pratik ve teorik bilgi arasındaki ayrımı edilgin akla dair hazırlığın farklı safhalarından elde eder. İbn Rüşd (1953), 454: "Faal akıl her hâlûkârda spekûlatif olandan bu akılda var olan hazırlıktaki fark aracılığıyla ayrılır."

aynı düşünülür formun onda bazen bilfiil olması ve sonra bilfiil olmaya son vermesi gerekmez mi? Elbette ki hayır. Maddi akıl düşünülür formları yalnızca tek bir insandan almaz aynı zamanda yeryüzünde yaşayan bütün insanlardan ve bu insanlar arasında bulunmuş olan, bulunmakta olan ve daima bulunacak olanlar arasından, her düşünülür formun imgeleri için ihtiyaç duyulan istidata sahip olan birkaç şey arasından da alır. Bir filozofun insan ırkında bulunması doğal bir zorunluluktur.⁵⁴ Ve böylece düşünülür formlar aynı zamanda ezeliği ve her zaman yenidirler. Onların ezeliği onların yer aldığı iki öznenin birinden yani maddi akıl ve diğerinden ötürü onların yeniliğinden yani imgelerden türer. Bilimler *ilineksel olmanın* dışında başka bir deyişle onlar Sokrates ve Platon ile birleştirildikçe ne varlığa gelirler ne de yok olurlar.⁵⁵

⁵⁴ İbn Rüşd (1550), ix, fo. 64B: “Böylece zorunluluğa dair insan ırkında bir filozof bulunmalıdır.”

⁵⁵ İbn Rüşd (1953), 401: “Söylediğimiz üzere onların hepsi böyle olduğu için bilfiil olan düşünülürlerin yani spekülâtif olanların onların var olan şeylerden biri olmasına bağlı olan özne yani maddi akıl sayesinde değil yalnızca onları doğru yapan nesne (ki İbn Rüşd onun ‘belirli bir şekilde zihne hareket eden’ bir şey olduğuna işaret eder) sayesinde üretilebilir ve bozulabilir.” *A.g.e.*, 406: “Bu yüzden ruhta aklın üç kısmının bulunduğu varsayılmalıdır; ilki alıcı akıldır, ikincisi etkin akıldır ve üçüncü bilfiil akletme veya olgusal akıl (bilfiil düşünce)”dir. Üçüyle ilgili olarak iki akıl yani etkin ve alıcı akıl ezeldir fakat üçüncüsü bir dereceye kadar üretilebilir ve bozulabilir, bir dereceye kadar da ezeldir. Önceki, maddi aklın bir ve bütün bireylerde aynı olduğu iddiasını haklı çıkarır; dahası başka yerde açıkça belirttiğimiz üzere insan türünün ezeli olduğu fikrini ediniriz: böylece maddi aklın doğası bakımından bütün insan türleri için tanıdık olan tümel ilkelerden yoksun olmadığı kaçınılmaz hâle gelir -bununla ilk ilkeleri ve bütün şeylerde ortak olan belirli yaygın nitelikli kavramları kastediyorum- alıcı söz konusu olduğunda çoğu alınan kavram hususunda olsa da bu tür düşünülürler her zaman birdir. Dolayısıyla onların bir olduğu yola göre şüphesiz ki ezeldirler çünkü onların varlığı basitçe hareket ettirici güç olan nesnenin kabulüyle veya, fakat dikkate bağlı olarak, temsil edilen formların algılanmasıyla sonuçlanamaz ve buna engel olan alıcı akıl kısmında hiçbir şey yoktur. Bu yüzden onlar [yani düşünülürler] yalnızca kendi çokluklarıyla ilgili olarak kendilerine ilineksel olan oluş ve bozuluşa sahiptirler fakat birlikler olarak onda [alıcı akılda] içerilmedikleriyle ilgili olarak sahip olamazlar. Ve böylece eğer ilk düşünülürlerin biri veya birincil kavramlar kendi nesnesi -yani sayesinde iştirak edilen ve bizimle irtibatlandırılan ve doğru olan nesne- ömrünü tamamladığı için sona ererlerse bu düşünülür, kesin olarak konuşmak gerekirse bozulamaz fakat tek bir bireye ilişkin olarak bozulabilir.” *A.g.e.*, 407-8: “Ve eğer bu tür düşünülürlerin *basitleştirici* varlığa sahip olmalarından fakat bir birey konusunda sahip olmamalarından dolayı onlar göz önünde bulundurulurlarsa onlarla ilgili olarak gerçekten onların ezeli varlığa sahip olduklarını ve onların bazen düşünülürler oldukları ve bazen olmadıkları fakat her zaman aynı şekilde var oldukları söylenmelidir... Tıpkı bir kimsenin doğal zanaatlar için bir ikametgâh olmaksızın meskun evrenin olmadığını varsayması gibi bu evrenin de felsefe için bir ikametgâh olmaksızın var olmadığını düşünülür. Çünkü bahsi geçen sanatlar bazı yönlerden var olamasalar bile, örneğin dünyanın kuzeye ait çeyreği gibi, geriye kalan yönlerin de onlardan yoksun olduğu sonucu çıkmaz çünkü ikametin güneyde olduğu kadar kuzeyde de mümkün olduğu ispat edildi. Bu yüzden belki de felsefenin başlıca parçası bütün zamanlarda vardır [aynı şekilde taşıma geldiğinden], insanın insandan ve atın attan doğması gibi. Böylece spekülâtif akıl üretilemez ve bozulamaz. *A.g.e.*, 448: “Sözde maddi aklın tekil bireylerde var olan temsilin formları haricinde bazen anlaması ve bazen de anlamaması söz konusu değildir; eğer sen türü göz önüne alırsan bu aklın bazen anladığı ve bazen anlamadığı da söz konusu olamaz. Örneğin maddi aklın Sokrates veya Platon’la alakalı olmanın dışında bir at kavramına bazen sahip olduğu ve bazen de sahip olmadığı vuku bulmaz; ancak bütün yönleriyle ve türlerle ilişkisi içinde düşünüldüğünde, maddi akıl insan türü tamamen yok olmadıkça ki bu imkânsızdır, her zaman bu tümeli [yani atı] kavrar... Eğer bilkuvve akıl bir bireye ilişkin olarak

j. Maddi akıl ile birliğimizin ne şekilde meydana geldiğini gördük; şu hâlde etkin akıl ile hangi yolla bir olduğumuzu düşünelim. Şayet tamamlanırsa, bu birlik vasıtasıyla saf akılları öğreniriz ve böylece en yüksek saadete ulaşırız. Söylediğimiz gibi bizim bireysel varlığımız ölümümüzle son bulduğu için bunu başka bir yaşamda elde etmeyi ummamalıyız.⁵⁶ Fakat yalnızca yaşam sona ermesine rağmen biz bu yaşamda onun niteliğinde olabiliriz.

k. Çünkü imgeler vasıtasıyla aracılık edilen maddi dünyaya dair bilgimiz daha tam hâline gelirken etkin akıl ile bir olma daha mükemmel hâline gelir. Bu durum aşağıdaki gibi gösterilebilir. Sonuçların öncüllerini bildiğimiz için sonuçları bildiğimiz açıktır. Fakat etkin akıl da bütün bilgimizin nedenidir, dolayısıyla burada bir ve aynı şeyi iki farklı varlığın etkisi olarak öngörmemiz gerektiği aşîkârdır. Fakat bir ve aynı etki yalnızca aşağıdaki iki durumda iki farklı şeye atfedilebilir: birincisi, onlardan biri diğerinin aracı olduğunda (birinin hekim kadar fizikçiye de iyileşmeye isnat edebilmesi)⁵⁷ ve ikincisi, onlardan biri kendi öznesi ile biçim olarak diğeriyle ilişkilendirildiği zaman (yani sıcaklığın ateş ile ilişkilendirilmesi gibi; burada bir kimse ateşin veya ateşin sıcaklığının ısıyı meydana getirdiğini söyleyebilir). Bu yüzden etkin akıl ya madde için form olarak ya da onun aracı için asıl neden olarak bizde yeni bilginin öncülleri hâline gelen önermelerle ilişkilendirilmelidir. (İkinci ilişki birincisine çok benzer çünkü burada da doğrudan bilinen öncüller onun aracılığıyla mükemmel hâle getirilen olarak tezahür ederken etkin akıl mükemmellik gibi bir anlamda tezahür eder).⁵⁸ Fakat mükemmel yapılan şey özümsemiğinde mükemmelliğin kendisi de

görülmez fakat kesin olarak ve herhangi bir bireye ilişkin olarak görülürse o bazen düşünen [kavrayan] ve bazen de düşünmeyen olarak bulunamaz; fakat o her zaman düşünen olarak bulunur.” İbn Rüşd (1550), ix.fo.62a-b=(1961), 448: “Bilimler [bilgi] ezeldir ve *ilineksel olarak* hariç tutulursa ne üretilirler ne de yok olabilirler; örneğin onların Sokrates ve Platon’la bir olmaları nedeniyle;... çünkü bireyselliğin [bir insanın] hiçbir parçası akla ait değildir.” (Renan haksız bir şekilde bu pasajdan İbn Rüşd’ün maddi akı bir tümel olarak düşündüğü; bizim önceki tartışmamızın ve daha önceki alıntılarımızın bunun yanlış olduğunu yeterince açıklığa kavuşturduğu sonucuna ulaştı. İbn Rüşd burada basitçe aklın bu veya şu insanın bireyselliğini kuran şeye ait olduğuna inkâr etmektedir.)

⁵⁶ İbn Sina’nın düşündüğü gibi. Yukarıdaki 29. nota bakınız.

⁵⁷ Aristoteles *GC* 324a29.

⁵⁸ İbn Rüşd (1953), 496: “Bizde var olan akıl iki tür faaliyete sahiptir, yani düşünülürleri bilme ve onlara şekil verme” (Yukarıdaki 44. notla karşılaştırınız). “Fakat bizdeki düşünülürler iki şekilde şekillendirilir, yani, ya *doğal olarak* –bu, hangisini bilmediğimiz, ne zaman ve nereden ve ne sebeple onların bize geldiğine dair ilk ilkeleri kabul etmektedir– veya iradi olarak –bu, bahsi geçen ilk ifadelerden– veya ilkeden türetilen düşünülürleri kabul etmektedir. Ancak doğamız gereği sahip olduğumuz bu düşünülürlerin maddeden yoksun ve kurtulmuş akıl yani etkin aklın kendisi olan bu şeyden gelmesinin zorunlu olduğu daha önce kanıtlandı. Kurulan bu temel üzerinden düşünülürlerin *bilinen ifadeler ve etkin aklın birleşimi* ile şekillendirilebildiği bu ilk ifadelerden veya ilkelerden bizde türediği sonucu çıkar. Çünkü biz ne ilk ilkelerin kazanılmış bu düşünülürlerin keşfi hakkında hiçbir şeye katkı sağlamadığını ne de bu ilkelerin tek başına bu düşünülürleri oluşturduğunu söyleyemeyiz. Çünkü etkin aklın tek ve ezeli olduğunu zaten göstermiştik... Bu nedenle spekülatif akıl [türetilen ifadeler?] etkin aklın ve ilk ilkelerin dışında şekillendirilen bir şey olmalıdır ve düşünülürlerin bu cinsi, ilk tabii düşünülürlerin aksine iradi olmalıdır. Fakat iki farklı şeyin birleşiminin birer sonucu olan her eylemde,

aynı zamanda özümseir. Örneğin talebe aynı zamanda bilfiil görülen rengi ve onu görülür yapan ışığı alır.⁵⁹ Aynısı bizim durumumuz için de geçerlidir: maddi akıl bilinin hâline gelen hakikatlerle birlikte etkin akıl alır. Bir kimse maddi akıl içinde ne kadar çok düşünceyi kabul ederse o kadar etkin akılla birleşir. Bu kişi maddi dünyaya dair bütün bilgiye ulaştığında etkin akıl ile tamamen bir olur. O mükemmelliğin tamamını aldığı için mükemmellik onunla tam olarak birlik hâline gelir.⁶⁰

1. Bu ona akılların bütün alanının bilgisini açar. Çünkü doğası gereği etkin akıl bütün manevi tözlerin bilgisine sahiptir. Maddi akıl içinde, tam olarak etkin akıl alan kişi etkin akıl aracılığıyla sonuncusunu bildiğini bilir.⁶¹ Bu coşkun derin düşünmede

bu iki şeyden biri herhangi bir durumda *madde ve aracın* işlevini yerine getirmelidir ve diğeri ise form ve failin işlevini uygulamalıdır. Dolayısıyla bizdeki akıl her durumda kazanılmış akıl ve etkin akıldan oluşur ve ya ilkeler madde ve form açısından etkin akıl ile karşılaştırılabilir veya başka ilkeler araç ve fail açısından etkin akıl ile karşılaştırılabilir. Düzenleme hemen hemen iki durumda aynıdır.” (Karş. Aristoteles, *DA* 413a8, ki burada hareketi sağlayan ilke fiil hâlinde olma [*entelecheia*] şeklinde adlandırılır). İbn Rüşd şimdi, biraz önce geliştirdiği öğretiyi karşı bir itirazı gündeme getirir. Bu itirazdan hareket ederek, daha belirgin şekilde ifade etmek gerekirse, etkin akıl ve doğrudan fark edilen hakikatler arasındaki bağıntının gerçek anlamıyla form ve madde arasında veya esas sebep ve aracı arasında bir ilişki olmadığını fakat yalnızca böyle bir ilişkiye yönelik analogi olduğunu belirten bir sonuca varır: “Etkin akıl vasıtasıyla ve ilkeler vasıtasıyla sonuçlara ulaştığımızda, ilkelerin hakiki madde ve özgün aracı olarak etkin akılla ilişkilendirilmesi gerektiği iddia edilir. Fakat bu iddia için hiçbir zorunluluğun bulunmadığını söylüyorum. Zorunlu olan şey, yalnızca alınan düşünülürleri [*intellectus adaptus*] madde ile kıyaslanabilir yapan ve etkin akıl form ile kıyaslanabilir yapan *oran ve ilişkinin* olması gerektiğidir.” Devamında (*A.g.e.*, 499) İbn Rüşd bunu aşağıdaki gibi açıklar: “Çünkü herhangi iki şeye dair, biri özne olan ve ötekisi diğerinden daha mükemmel olan şeylere dair, daha mükemmel olan, formun madde için olması gibi daha az mükemmel olanla ilişkilendirilmelidir.” İbn Rüşd, maddi aklın onların her ikisini fark ettiği ölçüde etkin akıl ve spekülâtif ilkelerin bir ve aynı özneye yani maddi akla sahip olduklarını söyler

⁵⁹ *A.g.e.*, 499: “Durum, aynı zamanda ışığı ve renkleri alan şeffaf cisimlerin (hava, su, cam, gözbebeği gibi) durumuna benzer; ancak ışık renkleri meydana getirir.”

⁶⁰ *A.g.e.*: “Öyleyse şu hâlde bu aklın [yani etkin aklın] en sonunda bizimle birleşmesinin nasıl mümkün olduğunu tayin ettik. Onun başlangıçtan itibaren niçin bizimle birleştirilmediğinin nedeni etkin aklın spekülâtif düşünülürleri bağlama aracılığıyla bizimle birleşmesidir. Fakat spekülâtif düşünülürler bizde potansiyel olarak var olduklarında ve bilfiil olarak bizimle birleştiklerinde, düşünülürler bilfiil olarak bizde bulunduklarında açıkça o bizimle bilkuvve olarak birleşir. Eğer onların bazıları bilkuvve ise diğerleri bilfiil olur; böylece onun bizimle kısmen birleştiğini ve kısmen birleşmediğini söyleriz; bu durumda birleşmeye doğru hareket ettirildiğimiz söylenir. Fakat açıktır ki böyle bir hareket tamamlanmış olduğunda akıl her parçada bize iştirak eder.” Renan tarafından yayınlanan *Epistola Averroes de Intellectu*’nun fragmanında (1852b), 348, süreç aşağıdaki gibi tarif edilir: “O, insanın kendisinde tam olarak kavradığı etkin akıldır [açık kavram?] ve bu sözde kazanılmış akıldır. O, edimden şekillendirilen bir bütündür ve kendi ilk kuvveligi denilen maddenin şu [parçası]’dır. Ve bu sebepten dolayı o, bir bütünden başka bütüne doğru ve bir formdan daha soylu ve edime daha yakın olan başka forma doğru alçaldığı veya yükseldiği sürece bir form tekrar edildiğinde, farklı formların kuvveligi de aynı zamanda tekrar edilir. Böylece o en sonunda bu bütüne ulaşır ve bu edimde daha çok karışmış kuvvelige sahip olamaz.” Tam olarak genel bir şekilde konuşmak gerekirse fragman, çevirinin zayıf niteliğine ve metnin bozulmasına atfedilmesi gereken çok fazla müphem pasajları barındırır; bu metin istisna değildir ve en azından ben onu tam olarak anlayamıyorum.

⁶¹ İbn Rüşd (1953), 501: “Ayrıca bundan, bizim niçin başlangıçtan itibaren değil de yalnızca sonda bu

o en büyük saadeti ve mükemmel kutluluğu bulur; o bir insanın elde edebildiği son ve nihai bir amacı başarmış olur.⁶²

Bu Arap düşünürün öğretisidir, Stagiralı aklı başında filozofun kesin bir şekilde aslâ hayal etmediği bir öğretimdir. Fakat onun eksantrik mistisizmi ve ifadenin sofistike sırasına rağmen o, Araplarla pek çok iyiliği buldu ve ayrıca Batı Hristiyanlık'ta pek çok yandaşı cezbedi. Bu yüzden bilhassa Thomas Aquinas gibi belli başlı Skolastikler yapabildikleri kadarıyla onu şiddetle eleştirmenin zorunlu olduğunu düşündüler. Artık Aristotelesçi öğretinin taslaklarını bile kavramamıza imkân sağlamayan böyle derin yanlış yorumlardan ötürü Doctor Angelicus, İbn Rüşd'ün Peripatetik felsefenin bir yağmacısı olarak bir Peripatetik olarak adlandırılmadığını kızgınlıkla söyler: “*Non tam peripateticus quam Peripateticae philosophiae depravator.*”⁶³

9. Fakat ortaçağın en büyük düşünürü Filozofun (Aristoteles-çev.) cümlelerini nasıl yorumladı? Onun müspet ruhu Aristoteles'in çoğu kez bozulmuş metnindeki bu en zor öğretisini okuyabilmesinden daha fazlasını anlamak için ona imkân verdi. Onun açıklaması Themistius'un ifadesinde aklımıza gelen Theophrastus'un fragmanı ile yukarıda ifade edilen bütün hususlar bakımından dikkate değer bir boyutla örtüşür.

Aquinas da yalnızca gayri maddi olarak etkin aklı [*intellectus agens*] değil aynı zamanda bilkuvve aklı da [*intellectus possibilis*] alır (çünkü Arapların ifadesinin aksine, bu Aquinas'ın bilkuvve olarak bütün şeyler olan akıl dediği şeydir).⁶⁴ İkinci olarak Aquinas da yalnızca bilkuvve aklı değil aynı zamanda etkin aklı da insan doğasına ait olarak kabul eder ve onu insanın dışında tamamen manevi bir töz olarak düşünmez; her ikisi insan ruhunun yetileridir. Aristoteles onların bedenden ayrı olduğunu söyleyerek⁶⁵ onların besleyici ve algılayıcı kısımların yetileri gibi bir organa sahip olmadıklarını fakat kendi öznelere olarak yalnızca ruhta bulunduklarını kastetmektedir. Çünkü insan ruhu bedenlerin ve akılların dünyası arasındaki bir sınırdaki bir sınırdaki yer alır; kendi doğasının yüceliğinden dolayı o maddenin alıcı gücünü aşar ve onda tamamen içerilemez. Böylece o can verilmiş bedenin yetileri olmayan fakat sırf ona ait olan güçlere sahip olur. Bu şekilde bilkuvve ve etkin akıl kendi etkinliklerinde ve var oluşlarında gayri-maddidir,

akıl ile bir olduğumuz açık hâle gelir. Bunun sebebi, bizde yalnızca bilkuvve olarak var olan bir form olduğu sürece bilkuvvelik bizim parçamız olmasıdır. Bilkuvvelik hâlâ bizim parçamız olduğu sürece o [bilinen şey?] bilfiil form hâline gelmedikçe [bu akıl] aracılığıyla hiçbir şeyi bilemeyiz ve bu bir edimde birlik hâline getirilen kendi varlığı aracılığıyla gerçekleşir. Ardından biz, bildiğimiz bütün şey aracılığıyla (onun bildiği?) biliriz ve ona uygun olan eylemi onun aracılığıyla yerine getiririz.”

⁶² İbn Rüşd (1550), ix.65ra-66vb.

⁶³ *Opusculum* 15: “De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses” [(1949), 70-120].

⁶⁴ Yukarıdaki *Opusculum*'un başlangıcında o şöyle söyler: (İbn Rüşd) “*Aristoteles'in bilkuvve dediği fakat kendisinin uygun olmayan bir isimle “maddi [akıl] dediği aklı ayrı olarak yerleştirmek için çaba göstermektedir....”* [A.g.e., 71]. Şüphesiz ki o bunu DA 429a21 ile ilişkilendirir: “O, belirli bir yetiye sahip olmaktan başka müstakil hiçbir mahiyete sahip olamaz.”

⁶⁵ DA 429b5; 430a17.

madde ile karışmamışlardır.⁶⁶

Bilkuvve akıl akli kısmın uygun bilişsel yetisidir; bütün idelerimiz onda bulunur. Fakat başından beri idelerimiz onda bilfiil değildir; ancak o ilkin düşünce için salt yetidir ve üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir levhaya benzer. Bir tür etkilenme aracılığıyla düşünülür formları alır ve bu niçin Aristoteles'in⁶⁷ düşünmenin bir etkilenme olduğunu söylemesinin nedenidir.⁶⁸

Fakat onun var olduğu etkilenmiş varlığa ek olarak, her bir etkilenim etkin bir ilkeyi varsayar. Öyleyse aklımızda düşünülür formları meydana getiren etkin ilke nedir? Aristoteles bilginin kökeninin duyularda olduğunu söyler.⁶⁹ Bu onun başka bir yerde öğrettiği şey ile yani ruhun imajsız hiçbir şeyi kavrayamadığı şeyle bağdaşır.⁷⁰ Fakat hiçbir cismani şey gayri-maddi bir şeyde izlenimi ortaya çıkarmaz; bu yüzden Aristoteles'e göre duyusal bedenin salt gücü düşüncelerimizin oluşumu için yeterli değildir, fakat daha yüksek bir şey gereklidir. *De Anima*'nın üçüncü kitabında "Etkin olan makam bakımından edilgin olandan üstündür"⁷¹ der.

Bahsi geçen bu yüksek fail, ruhun etkin akıl olarak adlandırılan başka bir akli yetisidir. Duyulardan alınan imgeler yalnızca bilkuvve olarak düşünülür türlerdir çünkü hâlâ tikel madde onlara bağlıdır. Söz konusu bu fail soyutlama aracılığıyla onları bilfiil düşünülür yapar ve bu sebepten dolayı imajlar yalnızca eşlik edici neden ve bir anlamda neden sorunu iken o, zihinsel bilginin uygun ve önde gelen (aktif) nedenidir.⁷²

Etkin akıl imgeleri aydınlatır ve imgelerden düşünülür türleri soyutlar. Etkin akıl onları aydınlatır [*erleuchtet*]; tıpkı renklerin görme duyusu için olması gibi imgeler de akıl içindir. Etkin aklın tesiri imgeleri hazırlar ve böylece akli kavramlar onlardan soyutlanabilir; tıpkı duyulur parçanın akleden parçayla birliği vasıtasıyla en yüksek bir güce ulaşması gibi. Etkin akıl imgelerden düşünülür türleri *soyutlar* yani etkin aklın gücü aracılığıyla şeylerin genel doğasını onların bireysel belirlenimleri olmaksızın kavrayabiliriz ve düşünebiliriz; bu doğanın temsilleri formlar olarak bilkuvve akılda alınır.⁷³

10. Biz İskender'in ve Arapların görüşlerinden böylece tamamen ayrılan bu kavrayışın Theophrastus'un ifadelerinden bir araya getirdiğimiz şeyle uyumu aracılığıyla kendisini tavsiye ettiğini biraz önce söyledik.

⁶⁶ Aquinas (1948), 167: "Aristoteles aklın [bedenden] ayrı olduğunu söyler çünkü duyudan farklı olarak aklın bir organı yoktur. Kendi makamından dolayı ruhun maddi bedenin yetilerine aştığı ve onda bütünüyle içerilemediği sonucu çıkar. Bu yüzden onda maddi olanla irtibatlı olmayan belirli bir tür eylem vardır. Dolayısıyla söz konusu etkinliğe yönelik olarak onun kapasitesi bedensel bir organa sahip değildir. Ve bu anlamda akıl [bedenden] ayrıdır."

⁶⁷ DA 429a13.

⁶⁸ ST I, q.78, a.2, *muhtelif yerlerde*.

⁶⁹ Örneğin APO. 100A10.

⁷⁰ DA 431a16.

⁷¹ DA 430a18.

⁷² ST I, q.84, a.2, *muhtelif yerlerde*.

⁷³ ST I, q.85, a. I, ad 4.

Fakat burada üstesinden gelmek için hangi zorlukların tezahür ettiği itirazları bir kez daha ortaya çıkar. Bu itirazlardan bazıları kendi parçası için etkin akılla birlikte vazgeçmeyi karar veren Durandus⁷⁴ tarafından ısrarla tavsiye edildi. Thomas etkin aklın imgeler üzerinde eylemde bulunduğunu aksi takdirde imgelerin akılda düşünceleri genelleyemediğini söyledi, çünkü maddi olan hiçbir şey akli olan şey üzerinde eylemde bulunmaz. Fakat eğer bu böyleyse etkin akıl kendi etkinliği aracılığıyla akli olan bir şeyi yaratmak şartıyla ihtiyaç duyulan yardımcı sağlayabilir. Ancak bir organa bağlanan duyuşsal bir yetide hiçbir akli iline büyük bir ihtimalle bulunamaz. Dolayısıyla etkin akla atfedilen etki açık bir şekilde imkânsızdır.

Fakat etkin aklın akli bir şeyde imgeleri dönüştürebildiğini farz edelim: İmgeler dönüşümden sonra önceki gibi her durumda aynı olamaz. Fakat Aristoteles aynı zamanda bizde ilgili imgeyi sahip olmaksızın herhangi bir şeyi aslâ düşünemediğimizi söyler.⁷⁵ Bu yüzden ona göre imge apaçık şekilde daha yüksek, düşünülür şeyde, kavrayışın şu anında dönüştürülmez.

11. Böylece burada da zorluklar nedeniyle başımıza derde sokarız. Bu Suarez tarafından Thomistik öğretinin yeniden kurulmasını açıklar.⁷⁶ Suarez'in kendisi elbette ki St. Thomas'ın görüşlerinden ayrıldığını düşünmedi.⁷⁷

Suarez şunları iddia etti:

Soyutlama etkinliği, akli bilme gücünün [*Erkenntnis-kraft*] (etkin aklın) duyuşsal temsiller üzerindeki bir etkisi olarak görülemez fakat aklın [*Vernunft*] kendisinde içkin olan bir etkinlik olarak görülebilir. O, duyu aracılığıyla ve akıl aracılığıyla bilen ruha benzediği için, duyuşsal temsillerin varlığı etkinlikte aklı uyarmak için yeterlidir ve bu etkinlik duyulur nesneye doğru yönlendirilir. Fakat hiçbir duyuşsal temsil bir akli temsilin kökeni üzerine herhangi bir daha fazla etkiye sahip olamaz; çünkü bir kimse hiçbir maddi şeyin etkileyemediği ve herhangi bir gayri maddi olana dönüşemediğinden güçlü bir şekilde bahsetmelidir.

Böylece bir kimse şuna inanamaz:

Akl (etkin akıl) duyuşsal tasarımları temizler, bir bakıma onu iletmek için maddi öğeyi saf dışı bırakma değişiklik geçirdi ve imgeleminden kendisini (bilkuvve akılda) soyutladı. Soyutlama etkinliği duyuşsal tasarımda herhangi bir değişimi meydana getirmez; o yalnızca imgelemenin duyuşsal bir resme sahip olduğu nesnenin kendi düşünülür resmi içinde aklın oluşumuna bağlıdır.⁷⁸

⁷⁴ Durandus of Saint-Pourcain, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum* I. 3. 5. [Örneğin Paris, 1508, 1515 gibi pek çok basım mevcuttur. Brentano'nun bunlardan hangisini kullandığı aşikâr değildir. Hiçbir modern basım veya tercüme bulunmamaktadır.]

⁷⁵ DA 432a 8.

⁷⁶ Suarez (1856-61), iii.713 vd.

⁷⁷ Şayet bir kimse Suarez'in yorumunun aşağıdaki güvenilir tanımını (Kleutgen 1860, 63'ten harfi harfine aktardığımız yorumu) St. Thomas'ın ifadeleri ile, örneğin ST I, q.79, a.3 ve ScG II, 77: [(1961), ii.226] ile karşılaştırırsa yine de bunun kaç durum olduğunu fark etmede başarısız olamaz: "Dolayısıyla akleden ruhta etkinliği imgelere doğru yönlendirilen ve bilfiil olarak düşünülür bir şeyde onları yapan bir güç vardır ve ruhun bu yeteneğine etkin akıl denir."

⁷⁸ Kleutgen (1860), 125.

12. Duyusal imge tarafından salt bir uyarılma Platon için belki yeterliyken Aristoteles için yeterli değildir. Çünkü Platon doğumdan itibaren bizde var olan, erken yaşamda kazanılan en yüksek bilgiyi alır böylece doğumdan sonra ruh yeniden bir araya getirmek için yalnızca bir uyarana gereksinim duyar. Fakat Aristoteles düşüncelerimizin asıl kazanımı ile ilgilenir. Onun öğretisine göre akılsal kısım tamamen idelerden türer; etkin akıl bile, eğer o ruha aitse, onda hiçbir düşünceye sahip olamaz; öyleyse o, bilkuvve akla kavramları vermek için nasıl bir durumda olabilir? Aslında düşünülür olanın bir şekilde imgelemenin duyusal tasarımlarında içerildiği doğrudur çünkü tümel tikelde tamamen kapsanır fakat imgeler, maddi olanlar herhangi bir şekilde akıl üzerinde eylemde bulunamazlar, bu yüzden şu anda bilkuvve düşünceleri bilfiillığe sevk eden yeterli bir etkin ilkeye sahip olmadığımız açıktır.

Dahası etkin aklın duyusal bir tasarım ile her uyarıldığında onun akılda ideleri genellemek için bir kereliğine yeterli bir güce sahip olduğunu varsayalım. Şayet durum buysa idelerin başlangıçtan itibaren etkin akılda bilkuvve olarak kapsanması gerektiği aşikârdır çünkü imgeler onda hiçbir değişimi meydana getirmmez. Fakat daha sonra biz, niçin duyumlamanın bulunmamasının kavrayışın bulunmamasına her zaman sebebiyet vermesinin muamma olduğu konusunda, tıpkı Aristoteles'in kendisinin Platon'a itiraz ettiği gibi⁷⁹ biz de Aristoteles'e itiraz etmek zorunda kaldık. Hatta bir kimse Aristoteles'in bilginin elde edilmesinden sonra bile bir kimsenin yalnızca imgelemdeki ilgili tikel temsili muhafaza edebildiği sürece bilfiil kavrayışın mümkün olduğunu niçin iddia ettiğini daha az anlayabilir.⁸⁰ Öyleyse bu görüş bariz bir şekilde duyusal biliş ve akli biliş arasında ilgili bağıntının Aristotelesçi yorumundan bir ayrılıştır.

Dahası Aristoteles etkinliğe yönelik bir arzu/isteme olmaksızın hiçbir etkinliğin olmadığını öğretir.⁸¹ Bu yüzden, şayet etkin akıl kendi etkinliği aracılığıyla akli bilmeyi üretmekse biz bir insana bilgiye yönelik bir arzu atfetmeliyiz. Etkin aklın işlemine sebebiyet veren bu arzu iki yolun her ikisinde de düşünülmelidir. Bir yandan o bitkilerin nebati etkinliği ve cansız doğanın çalışmalarının birer sonucu olması gibi bilinçsiz bir dürtü olabilir. Fakat açıkçası, eğer bu söz konusu ise duyusal biliş hiçbir rol oynamaz çünkü böyle bir etkinlik için tek ön şart bulunmaktadır ve bu ön şart sonucu almaya istidatı olan doğru bir mizaçtır.⁸² Fakat bu tasavvura göre bilkuvve akıl doğası gereği etkin aklın etkisini alma eğilimindedir ve daha çok doğrudan bir şekilde onunla bir

⁷⁹ *Metafizik*, 993a7.

⁸⁰ Yukarıdaki 70. nota ve *DA* 432a8'e bakınız.

⁸¹ [Brentano kendi nedenlerini bu seçmede yer almayan bir sonraki bölümde verir: Book II, Pt. I. I5, Brentano (1867), 62 vd. Arzunun bilinçsiz doğaya bile atfedildiğini belgelemek için Brentano *DA* 415b 1, *GC* 336b27'ye atıfta bulunur. Destek mahiyetinde aktarılan diğer pasajlar *Metafizik* 1046b4, 1047b 35, *DA* 433a 30'da yer almaktadır.]

⁸² *Metafizik*, 1048a5. Bu yüzden Aristoteles *Fizik* 251b5'te şöyle söyler: "Dolayısıyla eğer hareket her zaman süreç içinde olmasaydı onları sırasıyla hareket etmiş olmaya ve harekete neden olmaya istidatlı hâle getirme gibi onların bir şart altında bulunmadıkları açıktır fakat onların biri veya ötekisi ilk olarak bir değişim geçirmek durumunda kaldı."

olur. Dolayısıyla akli kısım başından beri kendisinde bütün duyumlar olmadan bile düşünceleri meydana getirecektir. Diğer taraftan etkin aklın işleminden kaynaklanan arzu bilinç olarak düşünülebilir. Daha sonra o duyusal veya akli bir istek olmalıdır. Fakat o duyusal bir istek değildir çünkü algısal kısım hakikati nasıl arzulayabilir? Ve duyusal parçanın istemesi özellikle duyusala akli olan üzerinde eylemde bulunmak için izin vermeyen bir teoride etkin aklın hareketini nasıl yönetebilir? Fakat o akli bir istek de olamaz çünkü herhangi bir akli istek tıpkı Aristoteles'in *Metafizik*'in⁸³ on ikinci kitabında bize öğrettiği gibi akli düşünceyi ön varsayar ve biz burada evvela düşüncenin akleden ruhta nasıl teşekkül ettiği sorunu ile ilgilenmekteyiz. Akleden ruhun düşünmeye başladıktan sonra bile bildiği ilk şey isteğin (etkin aklın etkinliğini oluşturmak için söylenen) yönlendirildiği düşüncenin bir hakikati değildir ancak onun bildiği ilk şey dış şeylerin doğasıdır.⁸⁴ Dolayısıyla *nous poiētikos* ile ilgili böyle bir görüş Aristoteles'in hayatta kalan öğretisi ile tamamen bağdaşmaz.

O hâlde büsbütün tatmin edici görünen herhangi bir şeyi bulamadan ortaçağ yorumcularını da terk etmeliyiz ve daha güncel yorumculara dönmeliyiz. Şayet burada da bütün kişisel fikirleri araştırırsaydık çok sıkılırdık.⁸⁵ Bu nedenle en eski dönemlerle ilgili tavrımızdaki gibi Aristoteles felsefesi hakkında birtakım en seçkin Alman ve Fransız uzmanların görüşlerini göz önünde bulundurmakla kendimizi sınırlandıracğıız.

III. En Güncel Yorumlar

13. Hepsinden önce burada *De Anima*'nın üç kitabı hakkındaki övülmeye değer kendi eleştirisinde (Jena, 1833) *nous poiētikos*'la ilgili öğretiyi tartışan Trendelenburg'la karşılaşırız. Onun yorumlarını aşağıdaki gibi özetleyelim:

a. Aristotelesçi öğretinin zorluğu esas olarak aşağıdakilere dayanır: *Nous*'un bazen onlar olmaksızın (*nous pathētikos*) var olma istidatı vuku bulmayan bir ruhun başka yetileri ile doğrudan irtibatlı olduğu söylenir. Bir başka sebep *Nous* en yüksek *akıl* olarak, *nous poiētikos* olarak tasavvur edildiğinde o insan doğasının geri kalanından ayrılır ve daha yüksek bir şey ve kendi kural koyucusu olarak onunla çelişir.⁸⁶

b. Öyleyse bu ikisi ile anladığımız şey nedir? Aristoteles'in *nous pathētikos* ifadesini şeyler hakkında düşünmeye, sanki onları bir düğümde bağlamaya yönelik ihtiyaç duyulan daha aşağı güçleri belirlemek için kullandığına inanıyoruz. Bu güçler kısmen *nous poiētikos* tarafından nihayete sürüklendikleri için, kısmen de kendi nesneleri ile

⁸³ *Metafizik*, 1072a29.

⁸⁴ *DA* 429b5; ayrıca karşı. *Metafizik*, 1074b35.

⁸⁵ Prantl (1855-70), I. 108 vd., ve Ueberweg'de listelenen özel bir literatür (1926), i. 115 vd ile karşılaştırınız [Ayrıca karşı. Totok (1964), I. 242 vd.].

⁸⁶ Trendelenburg, Aristotle (1833) içinde, 168.

etkilendikleri için Aristoteles onlara edilgin akıl (*pathētikos nous*) demektedir.⁸⁷ Eğer bir şey duyuların iştirakına katılırsa tikel duyumlamaların mukayesesi aracılığıyla tümel kavramların elde edilmesi edilgin aklın işi olur.⁸⁸

c. Themistius tarafından aksi ispatlanan kişilerin yaptığı gibi ilahi aklın kendisi olarak onu alamasak bile ondan farklı ve daha değerli olan *nous poiētikos*'tur. O insan ruhuna aittir⁸⁹ ve bu nedenle herkes için aynı olamaz.⁹⁰

d. Fakat Aristoteles hiçbir yerde onun gerçekten ne olduğunu, onun alanının sınırlılıklarının ne olduğunu ve bilgiyi oluşturmak için kendi gücünü nasıl kullandığına işaret etmez.⁹¹ Yalnızca tek şey açıktır; şöyle ki o bilginin ilk ve son ilkelerini kavrar ve nihayetinde o, biz hakikati kabul ettiğimizde güvendiğimiz şeyin şahitliğidir.⁹² İlkelerin hiçbir bilgisi olmadığı için onsuz hiçbir yetkiye sahip olamayız çünkü onlar ispatlanamaz. Diğer taraftan onlar ispatlanamadıkları için edilgin akıl kefil de olamaz çünkü o duyumlamaların mukayesesine bağlıdır. Bu yüzden ona başvursaydık doğru farz etmenin mantıksızlığıyla suç işlemiş gibi olurduk. Dolayısıyla geriye yalnızca bizatihi kendi gücü aracılığıyla ilk ilkeleri idrak eden *nous poiētikos* kalır.⁹³ Aşağıda *Metafizik*'in yedinci kitabındaki cümleler söz konusu en üst duyulur ilkelere atıfta bulunurlar: “(bilimlerin) bazıları ‘ne’yi duyum aracılığıyla kavramasına karşılık bazıları onu varsayım ile kavrar.”⁹⁴ Fakat onlar bu temele mi dayanır, eğer değilse kendilerinin bizatihi akıllarına mı dayanır?⁹⁵

e. *Nous poiētikos*'umuzun ilahi bir akıl olmadığını buna karşın onun Tanrısal varlığa yakın bir şey olduğunu söyledik. İlahi akıl da *nous poiētikos*'tur çünkü Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyen biri için o, şeylerin hakikatine akan bu *nous*'dan başkası değildir. Aristoteles *Metafizik*'in⁹⁶ on ikinci kitabında, şüphesiz ki, burada veya başka yerde insan aklının tanrısal olanı andırdığı yolla ilgili herhangi bir şeyi belirlemeksizin ilahi akıl ve insan aklı arasında bu yakınlığı üstü kapalı olarak anlatır.⁹⁷

f. Aristoteles onun ilahi bir şey olduğunu kabul ederek maddeden gelişmediğini fakat dışarıdan başka güçlere eklendiğini varsaymayı devamlı olarak sürdürmüştür. Aristoteles onu tanrısalılıktan türetir;⁹⁸ oradan fetüse dâhil olur; tüm bunlar Aristote-

⁸⁷ A.g.e., 493.

⁸⁸ A.g.e., 173.

⁸⁹ A.g.e., 492.

⁹⁰ A.g.e., 493.

⁹¹ A.g.e., 496.

⁹² A.g.e., 494, 495, 173.

⁹³ A.g.e., 173.

⁹⁴ *Metafizik*, 1064a7 (1025b 10 ile karşılaştırınız).

⁹⁵ Trendelenburg, Aristotle (1833) içinde, 495.

⁹⁶ *Metafizik*, 1072b 18-30.

⁹⁷ Trendelenburg, Aristotle (1833) içinde, 492 vd.

⁹⁸ A.g.e., 175.

les'in bütün akıl öğretisiyle tam olarak görüş birliği içerisinde. ⁹⁹

14. Bu açıklama, Aristoteles'in açıkça bahsettiği şeyin ötesine geçmekten dikkatli bir şekilde kaçınmak için çabalamaktadır. Ancak bize öyle geliyor ki Filozofun cümleleriyle karşılaştırıldığında burada *nous* öğretisinin, Aristoteles'in anlamıyla tamamen uyumlu olan bir şekilde temsil edilmediğini gösteren birkaç hususu barındırmaktadır.

Bilhassa DA 3.5'te *nous poiētikos* ile çelişen *nous* ile yani bütün şeyler hâline gelen *nous* ile ilgili bu hususa özen göstermeliyiz. Aristoteles'e göre o duyuşsal bir şey değildir fakat özellikle dördüncü bölümde gösterildiği gibi akılla ilgili bir şeydir; bu bölümün tamamı bu *nous*'la ilgilidir ve onu düşünen ruha [*psyche noetike*] (429a29 vd.) ait olarak, bedenle karışmamış olarak (429c24), bedenden ayrı olarak (429b4), basit olarak (429b22) ve maddesiz olarak (430a1 vd.) tanımlar. Tartışmanın başka yetiye kaydırıldığı herhangi bir yerde en ufak bir üstü kapalı anlatım yoktur ¹⁰⁰ ve *nous poiētikos* beşinci bölümün başlangıcına kadar tanıtılmaz.

15. Brandis de, eğer onu doğru bir şekilde anlarsak, bu konuda başka türlü tam olarak mutabık olduğu kabulün sahibi Trendelenburg'dan ¹⁰¹ ayrılır. Brandis *Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*'de (1857) *nous poiētikos*'un ferdi bir kişiye ait olduğuna hükmetti. Başka yorumların aksine Brandis daha yakın zamanlarda *Entwicklung der griechischen Philosophie*'de daha kesin olarak bu görüşten bile bahseder. Ayrıca Brandis bizatihi doğru ve *nous poiētikos* ile kesin olan ilkelerin bilgisine atıf yapma bakımından Trendelenburg ile hemfikirdir, ¹⁰² bunun yanı sıra aracılık eden düşünce edilgin akla atfedilir. ¹⁰³ Brandis'in görüşü en son sözü edilen çalışmasından kelimesi kelimesine aktarılan bir pasajla en iyi şekilde açıklanır.

Brandis insan aklına maddenin dâhil edilmediğini belirttikten sonra şöyle devam eder:

Temsil [yetisi] ile olan irtibatından dolayı o edilgin akıl olarak tanımlanabilir; şöyle ki o aracılık eden düşünce için ondan ve duyuşsal algılamadan hammaddeyi ödünç alır ve imgelere (Schemata) ihtiyaç duyar: bu açıdan o ne basittir ne de ezeldir. Onu başka türlü ifade etmek istersek: o aracılık eden düşünce olarak eylemde bulunduğundan ötürü ne basitliğe ne de ezeliğe sahip olur. Akıl bedenden ayrıldığında ve gerçek ben'e ya da

⁹⁹ A.g.e., 496.

¹⁰⁰ Böyle bir geçiş hiçbir yerde fark edilemez fakat bundan tamamen farklı olarak, bütün şeyler hâline gelen *nous*'u açık bir şekilde betimleyen sonraki kısımlarda belirli ifadeler bulunmaktadır. Bölümün son paragrafında, başlangıçta olduğu gibi, bilgi bir duygulanım olarak adlandırılır (429a 13 ile 429b 24 ve b29 pasajlarını karşılaştırınız) ve en sonunda *tabula rasa* benzetmesi bulunur; kimse bu benzetmeyi *nous poiētikos* ile irtibatlandıramaz (429b31). Son olarak, bölümün orta yerinde verilen sıfatlara göre bir kimse bütün şeyler hâline gelen *nous*'un özelliklerini açıkça fark eder; örneğin o (429a29 ve b8'de) bilmeye varlığa sahip bir şey olarak adlandırılır.

¹⁰¹ Zeller de Trendelenburg'un yorumunu bu sebepten dolayı eleştirir: Zeller (1856-68), ii/2.442 n.1. [= (1963), ii/2. 572 vd.].

¹⁰² Ayrıca karş. Brandis, (1835-60), II, ii/2. 1177.

¹⁰³ A.g.e., 1178.

insan benliğine dayandığında kelimenin dar anlamıyla yalnızca aklın, teorik ya da etkin [*energetische*] aklın, ölümsüz ve ezeli olduğu söylenir (ve gerçekten öyledir). O dışarıdan bize bildirildi ve kendisinin tanrısal veya bizde daha tanrısal olduğu söylenmektedir. Bu, onun evrensel dünya ruhunun zamansal olarak bize verildiği anlamına değil canlı bedenden kendi bağımsızlığına işaret ettiği anlamına gelir.¹⁰⁴

16. Bütün şeyler hâline gelen *nous*’un bu değiştirilmiş kavrayışı aslında bir güçlüğü giderir; fakat şu anda onun niçin bedenle çürüdüğü, hâl böyleyken düşünülür kısma ait olduğu artık tam olarak anlaşılabilir. Belki de kendi eylemlerinde ona ket vurulabilir fakat onun varoluşu niçin zayıflatılabilir?

Bundan başka doğrudan *nous poiētikos* kavramıyla ilgili olan başka bir zorluk vardır. Çünkü şayet *nous poiētikos* yüce, ilahi bir akıl olmayıp ferdi ruha özgü bir güç ise onu, düşünen bir yeti olarak çözümlemek imkânsız görünmektedir. Çünkü bir kimse ne onun başlangıçtan itibaren ve her zaman düşündüğünü ne de canlı düşünceleri aldığını söyleyebilir. Birincisini söyleyemeyiz çünkü böyle bir iddia eşit derecede tecrübeye ve Aristoteles’in *De Anima*’daki öğretilerine ve tam olarak bu tecrübelere gönderme yapan mantıksal yazılara aykırıdır.¹⁰⁵ İkincisinden de bahsedemeyiz çünkü düşüncüyü alma, tam olarak düşünülür olanın (*noeta*) varlığa gelmesidir, bilkuvve olan ve *nous poiētikos* ile çelişen *nous*’a atfedilen duygulanımdır. Bu *nous* ile ilgili olarak onun yalnızca ‘aracılık eden düşünceler’ hâline gelmediği fakat aynı zamanda *bütün şeyler* hâline geldiği¹⁰⁶ yani Aristoteles’in sekizince bölümde açıkladığı gibi bütün düşünülür şeyler hâline geldiği söylenir.¹⁰⁷

Böylece Aristotelesçi felsefe hakkında önde gelen bu iki uzmanın yargılarına yönelik bizim bakış açımız bile Aristoteles’in bariz ve önemli nitelikleri ile muhtemelen uyuşmayan bir görüşü benimsemek için bizi harekete geçiremez.

17. Bu açıklamalar en azından Theophrastus’un görüşüne yaklaşır çünkü bahsi geçen açıklamalar *nous poiētikos*’u ferdi kişilere atfeder. Fakat İskender ve Arap yorumcularının fikirleriyle daha yakından ilişkili olduğu sonucu çıkan başka güncel yorumlar da mevcuttur. Onların arasından ilk olarak Ravaisson’un görüşlerinden bahsedelim.

Essai sur la métaphysique d’Aristote (Aristoteles Metafiziği Üstüne Bir Deneme-çev)’nin ilk cildinde Ravaisson, Aristoteles’e göre insanın yalnızca bütün formları idrak eden, bütün ideleri alan ve birincil maddeye benzer olarak, bütün şeyler hâline gelebilen edilgin bir akla sahip olduğunu açıkça belirtir.¹⁰⁸ O şöyle söyler: “Birincil maddenin şeylerin dünyasında olması gibi tümel de kuvve hâlinde idelerin dünyasındadır.” Buna karşın *nous poiētikos*’un “bütün mümkün formları bilfilliğe öncülük yapan ve bütün

¹⁰⁴ Brandis (1862-4), 518.

¹⁰⁵ DA 430a5: “Aklın niçin her zaman düşünmediği konusunu daha sonra araştırmalıyız.” APO. 2, 19, 99b26.

¹⁰⁶ DA 430a14: “Bütün şeyler hâline gelme ile bu tür olan bir akıl vardır” (Hamlyn).

¹⁰⁷ A.g.e., 431b22; ayrıca karşı. 429a17, 429b30.

¹⁰⁸ Ravaisson-Mollien (1837-46), i.586-7; ii.17, 19 ile karşılaştırınız.

düşünceleri meydana getiren yaratıcı etkinlik, mutlak akıl” olduğu söylenir.

Bu İbn Sina’nın öğretisini hatırlatır fakat ikincisi her formun ve her düşüncenin doğrudan etkin akıldan kaynaklandığını savunur. Aksine Ravaisson, Aristoteles’in ikincil nedenler gibi maddi varlıkların başka maddi varlıkları meydana getirmesini inkâr etmediğini ve buna bağlı olarak düşüncelerin bizde başka düşünceleri uyandıran ikincil nitelikler olduklarını, böylece yalnızca zaman zaman ilk hareket ettirici olarak en yüksek bir töze duyulan ihtiyacı varsaydığını düşünmektedir. Bu en yüksek töz yani tanrısallığın kendisi bütün bilgi ve araştırmaya dayanan bütün düşünce gücünün çıktığı ilkelerden vazgeçer. Ayrıca teorik alan için savunduğu şeyi pratik alan için de savunur; ilahi bilgelik iyi ve kötü arasındaki ayrım için birincil ışığı ve iradeye ilk dürtüyü verir; böylece erdem yalnızca mutlak düşüncenin bir aracı olarak tezahür eder.¹⁰⁹

Kuvve hâlinde bütün şeyler olan *nous*’un daha ayrıntılı nitelendirmesinde Ravaisson neredeyse İskender ile hemfikirdir. Duyusal ilke temel olarak akleden ve akli olarak ayındır; dolayısıyla akıl, kendi nesnesi olan formu ayırır ve duyulur form ile mukayese eder. Eğer o *tek* bilinçte her ikisinden oluşmasaydı böyle olamazdı. Böylece duyu ve akıl arasında bütün fark, bir ve aynı şeyin varlığının iki tarzına indirgenir. Bundan dolayı aklın kendi varoluşunda bedene bağlanması doğaldır; ferdi bir kişiye özgü olan hiçbir şey ölümsüz değildir.

18. Ravaisson sadece bu tasavvur aracılığıyla Aristoteles’in akıl öğretisinin yalnızca kendisinininkiyle değil fakat aynı zamanda Aristoteles’in *Metafizik*’i ile de tutarlı yapılabildiğini düşünür. Ravaisson’un düşüncesine göre bu yorum tek başına Aristotelesçi sistemin ruhuna uyum sağlar. Onun en büyük vurguyu bilkuvve akıl ve birincil madde analojisi üzerine yerleştirdiği ortaya çıkar; onun düşündüğü gibi her ikisi ilk hareket ettirici olarak Tanrı’ya gereksinim duyar.

Yine de, canlı bir yeti olarak bütün şeyler hâline gelen akıl kavrayışının Aristoteles’in ifadeleriyle bağdaşmadığını biraz önce gösterdik. Fakat bu yorumun, bu konuda Filozof’un açık ifadeleriyle çelişmediğini farz etsek bile, bu kesin bir şekilde onu bütün meziyetlerden mahrum bırakır. Çünkü eğer bütün şeyler hâline gelen akıl kendi öznesi olarak bir organa sahip olsaydı, maddi dünyanın yöneteni olarak ilk hareket ettiricinin gücü, tıpkı duyuların genişlettiği kadarıyla onu genişletirdi. Bu gücün madde ile karışmış bir yeti olan böyle bir akılda akli olan [*Geistiges*] herhangi bir şeyi her hâlükârda oluşturmaya istidatı yoktur.

Dahası, bütün şeyler hâline gelen aklın duyu ile bir ve aynı şey olduğunu ve ondan yalnızca resmi olarak farklılık gösterdiğini varsayalım. Şu hâlde eğer bu akıl ilk genel tasarımı kavramak içinse o, kendi ilk formunu kavrayan bütün bilfiillikten yoksun bir yeti olamaz çünkü duyusal algı zaten var olmalıdır. Bu yüzden Aristoteles ilk genel düşüncenin uyanmasından ziyade ilk duyusal tasarımın oluşumu için tanrısallığın yeni

¹⁰⁹ EE, 1248a24.

ve doğrudan şefaatine varsaymaya dair daha çok nedene sahipti. İbn Sina, Aristoteles'ten önemli ölçüde uzaklaşmasına rağmen yine de o, alıcı aklın zihinsel yeteneğini inkâr etmediğinden dolayı Aristoteles'e yakındır; ayrıca o akıl ve birincil madde arasında kendi analojisinden daha iyi bahsedebilir.

19. Benzer şekilde *nous poiētikos*'u insan doğasından ayrı bir akıl olarak yorumlamak isteyen başkaları da vardır. Onlar Ravaisson'dan önemli bir hususta ayrılır fakat onların çabaları mutluluk vermediği gibi kendileri de onlarla tatmin olmazlar.

Renan *nous poiētikos* öğretisinde, Malebranche'ın görüşüne oldukça benzer bir teoriyi anlamak ister.¹¹⁰ Renan bu öğretinin Peripatetik felsefenin genel ruhuyla az da olsa uyuma sahip olduğunu inkâr etmediği için Aristoteles'in eski okulunun fragmanlarını kendi görüşleri ile uzlaştırma kaygısı olmadan kendi sisteminde onları sık sık kapsadığını öne sürer. Bu yüzden bütün *nous* teorilerinin Anaksagoras'tan ödünç alındığı söylenir.¹¹¹ Renan'ın kendisi *Analitikler*'deki zihinsel bilgimizin oluşumuyla ilgili öğretinin ve *De Anima*'daki başlıca pek çok ifadenin onun *nous* öğretisi görüşü ile aşikâr bir çelişkide yer aldığını kabul eder fakat o bunun katiyen bizi etkilemediğini düşünür. Aristoteles'i tutarlı yapma çabası çocuksu olabilir çünkü kendisi böyle şeylere çok az ilgi duydu.¹¹²

20. Renan'ın kendi ifadeleri daha fazla füzuli eleştiri getirir. Bir kimse belki de örneğin en eski Pisagorcular veya Empedokles gibi Yunan felsefesinin olgunlaşmamış döneminin bazı düşünürlerinin hem başka yerden ödünç aldıkları belirli öğretilerin bağdaşabilirliği ile hem de kendi sistemlerinin ilkeleri ile ilgilenmekte sık sık başarısız olduklarını kabul edebilir. Fakat Aristoteles aşırı derecede ihtiyatlıdır; göze çarpan çelişkilere her zaman dikkat çekmek ve hatta bir araştırmayı genişletmek için onları kendi güdülenimi yapmak onun geleneği olmuştur. Bu yüzden onun için, herhangi bir başka filozoftan daha fazla, Renan'ın varsayımı çok temelsizdir. Bu nedenle şimdi başka bir güncel yorumcuya döneceğiz.

21. Benzer şekilde Zeller de *nous poiētikos*'u evrensel bir akıl, tanrısallığın mutlak düşüncesi olarak alır fakat o ne Ravaisson ile hemfikirdir ne de Aristoteles'i Grekli bir Malebranche yapmaya çalışır. Ancak Zeller bir görüşü benimsemeye başlamıştır ki, bu görüşe göre ortaçağda İbn Rüşd'ü meşhur yapan benzer saçmalıkları barındıran daha ilginç bir teoriyi filozofumuza atfetmek zoruna kalırız.

Zeller Aristoteles'i aşağıdaki gibi anlar. En yüce düşünce mükemmel bir şekilde onun nesnesine dayanır.¹¹³ İnsan bu düşünceyi evrensel akılda düşünür; böylece in-

¹¹⁰ Renan (1852b), 96: "Bunun sonucu olan şey Malebranche'ın teorisine bir ölçüde benzeyen bir teori-dir."

¹¹¹ Aristoteles Anaksagoras'ın *nous*'la ilgili bilginin tarzı ve zeminine dair hiçbir izah vermediğine açıkça karşı çıkar: *DA*, 405b21.

¹¹² Renan (1852b), 97.

¹¹³ Zeller (1856-68), ii/2. 441, edilgin *nous* ve *nous poiētikos*'un alanları sınırlandırıldı. *A.g.e.*, 438, *nous*'un doğrudan bilmede aracılık yapan düşüncenin nesnesi olamayan en yüksek ilkeleri kavradığı

sanın bütün zihinsel etkinliği, onun tecrübeden geliştiği yer hariç, aynı şekilde birdir ve hakikaten Tanrı'nın zihinsel etkinliği ile özdeştir. Bu görüşe göre İbn Rüşd Aristoteles'ten yalnızca birkaç değil fakat aynı zamanda insanın bütün akli düşüncelerini ayrı bir tözde tek bu düşünce aracılığıyla onunla bir yapmaya yaslanma konusunda da ayrılır; böylece İbn Rüşd sadece bu saçmalığın çoğalması nedeniyle suçlu olabilir; kesinlikle onun yayılması nedeniyle değil.

22. Bu teorinin ilginç ve saçma yönleri böyle sonuçların doğruluğundan şüphe etmemiz için yeterlidir; fakat bir kimse Aristoteles'in ifadelerinin birçoğunun onunla apaçık bir çelişkide yer aldığını anladığında bu kavrayışı önermek için geriye hiçbir şey kalmaz. Zeller bile bunu onaylar ve *nous poiētikos*'u ferdi ruha ait olan bir şey olarak tanımladığını bulduğumuz birkaç pasaja gönderme yapar.¹¹⁴ O, bütün şeyler hâline gelen *nous*'la ilgili olarak herhangi bir şey yapamaz; söylendiğine göre ikincisi insan doğasının parçası değil fakat mutlak dünya ruhunun parçası olduğundan o *nous poiētikos*'la yakın bir bağlantı içinde onu meydana getiremez. Bu nedenle Zeller kendisini onu duyularla birlikte insan bedenine atfetmeye zorlarken bulur.¹¹⁵ Diğer taraftan Zeller onun hiçbir şekilde maddi olanların arasında sayılamadığını kabul eder ve bu yüzden Trendelenburg'un yorumunun bu noktada Aristoteles'in öğretisini açık bir şekilde değiştirdiğine karşı çıkar.¹¹⁶

23. *Nous poiētikos*'u insan bireyinden ayıran görüşün diğer varyasyonları aktarılmalıdır. Fakat çelişkileri ortaya çıkarmak için yeterli olduğu daha önce belirtilen bu varyasyonlar, önde gelen böyle ilim adamları tarafından geliştirilerek, birçok belirli pasajlarla ilgilenmesi sonucu daha büyük hâle gelen karışıklığa yol açan bir girişim ile Aristotelesçi öğretiyi ithal etti. Birinin Zeller'e övgü niteliğinde Zeller'in bunu herkes-ten daha fazla yaptığını söylemesi gerekir; fakat bu başkasınınkinden daha fazla kendi sunumunda Aristotelesçi psikolojinin bu kısmının, bir tomar karmakarışık kavramlar ve çelişkili ifadeler yığını olarak niçin tezahür ettiğinin tam nedenidir.

Hakikaten bu Aristoteles'in teorisi olsaydı ona uygulanan bir duyumcu yakıştırması onun felsefi şerefine bir hakarettten ziyade onur verici olurdu. Duyumculuğun eksiklikleri her ne olursa olsun en azından bir bakış açısidir fakat böyle gereksiz konuşma anlamsız ve akıl dışıdır.

söylenir ve sonraki yorumlar bunun *nous poiētikos*'a uygulanması gerektiğini gösterir. Bu yüzden Aristoteles'in görüşüne göre biz insanlar, bu en yüksek ilkeleri ilahi akıl içinde düşündürüz [düşündüğümüz iddia edilir]. Bu başlı başına ilginçtir fakat Zeller'in Aristoteles'in öğretisini yorumlaması gibi, eğer bu ilahi akıl hiçbir şekilde bilginizin ilkeleri veya ilkelerin çokluğu üzerinde düşünmeyip tamamen kendisini düşünürse daha ilginç olacaktır!

¹¹⁴ A.g.e., n. 3.

¹¹⁵ A.g.e., 443 n. 4.

¹¹⁶ A.g.e., 442 n. 1.

İLM-İ HUZURİ VE EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

Abuzer Dişkaya*

KNOWLEDGE BY PRESENCE AND ITS EPISTEMIC VALUE

ÖZ

İnsan, var olanla ilişkisini bilgi üzerinden kurduğundan bilginin ne olduğu, çeşitleri, kaynağı, nasıl meydana geldiği ve varsa sınırlarının tespit edilmesi felsefenin en önemli meselelerinden biri olagelmıştır. Bilgi ilk olarak, insan zihninde nasıl meydana geldiği esas alınarak husuli ve huzuri bilgi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Biz bu makalede husuli bilgiye gerektiği yerlerde atıf yapmakla birlikte asıl olarak huzuri bilgiyi ele alacağız. Bu açıdan ilk olarak huzuri bilginin ne olduğu kısaca açıklanacak ve akabinde de önde gelen Müslüman filozofların huzuri bilgi anlayışları ortaya konacaktır. Makalenin ikinci kısmında ise felsefi bir mesele ve imkân olarak huzuri bilgi, epistemolojinin temel meselelerinden biri olan bilginin değeri açısından incelenecek ve böylece bu bilgi türünün epistemolojik değeri olup olmadığı ve varsa bunun hangi anlamda mümkün olabileceği tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: bilgi, huzuri bilgi, husuli bilgi, Farabi, İbn Sina, Sühreverdi, Molla Sadra, bilginin değeri, mutabakat.

ABSTRACT

Humans relate to the existence via knowledge, and determining the definition, types, origin, production and borders of knowledge has long been one of the most important subjects of philosophy. Knowledge is divided into two categories, in terms of how it emerges in the mind, as knowledge by acquisition and knowledge by presence. Although we make reference to knowledge by acquisition, in this work we focus on mostly knowledge by presence. We first give a brief description of knowledge by presence, and then we present an account of how

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi (a_diskaya@yahoo.com).

prominent Muslim philosophers understood it. In the second part of this article, we examine knowledge by presence as a philosophical question and possibility from the point of value of knowledge. Then, we will try to answer the question if knowledge by presence has any epistemic value, and if this is a possibility, under which conditions such knowledge could have a value.

Keywords: knowledge, knowledge by presence, knowledge by acquisition, Alfara, Avicenna, Sohreverdi, Molla Sadra, value of knowledge, correspondence.

...

Giriş

İslâm felsefesi tesis edildiği günden bu yana bilgi konusuna ilgi göstermiş ve onu pek çok açıdan felsefi araştırmanın konusu kılmıştır. Bu ilginin bir sonucu olarak bazen felsefe filozofun mahsus âlem karşısında makul âleme dönüşmesi olarak tarif edilmiştir. Bu makul âleme dönüşmenin eşyanın hakikatini bilmekle yani bilgi aracılığıyla olacağı ise çok açıktır. Bilginin hangi kısımlardan oluştuğu ise üzerinde en çok durulan konulardan biri olmuştur. Bu açıdan bilgi öncelikle husuli ve huzuri olarak taksim edilmiş ardından da husuli bilgi tasavvur ve tasdik diye kısımlara ayrılmıştır. Husuli bilginin yanında -ki istidlali akıl daha çok bu bilgi türüyle iş görmektedir-, huzuri bilgi de İslâm felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle günümüz İslâm felsefesi çalışmalarında bilginin husuli ve huzuri olarak taksim edilmesi epistemolojik açıdan ele alınmakta ve huzuri bilgide yeni bir epistemoloji inşa etmeyi mümkün kılacak imkânlar görülmektedir. Huzuri bilgiden hareketle epistemolojinin pek çok sorununun çözülebileceği nerdeyse tartışmasız bir varsayım olarak kabul edilmektedir.

Bu yüzden bazı çağdaş araştırmacılar ilk bedihilerin huzuri bilgi aracılığıyla sağlam bir temele kavuşturulabileceğini savunmaktadır. Bunun mümkün olup olmaması bir yana günümüzde huzuri bilginin epistemolojik açıdan pek çok imkân barındırdığı çok açıktır. Çünkü farkında olsun veya olmasın insanın sahip olduğu bilgilerin çoğu husuli olmaktan çok huzuridir. İşte bu yüzden olsa gerek Molla Sadra gibi büyük bir İslâm filozofu insanın sahip olduğu bütün bilginin huzuri olduğunu savunabilmiştir. Molla Sadra bazı durumlarda Meşşai geleneğe uyup bilgiyi husuli ve huzuri diye taksim etse de pek çok durumda husuli bilginin dahi kendi zatında huzuri olduğunu söylemiştir.

Huzuri bilgi meselesinin pek çok veçhesi bulunmaktadır. Bu açıdan ilk yapılması gereken huzuri bilgi ile husuli bilgi arasında bulunan farkları tam olarak ortaya koymak olacaktır. Bu da ancak huzuri bilginin hakikati yani tanımı ve kısımları ortaya konabilirse yapılabilir. Ancak bu yapıldıktan sonra huzuri bilginin epistemoloji açısından taşıdığı değeri tartışmaya sıra gelebilir. Her iki sorgulama için de en uygun zemin huzuri bilgi hakkında tarihsel bir sorgulama yapmak ve böylece önde gelen

Müslüman filozofların bu konudaki görüşlerini ortaya koymak olacaktır. Bu yüzden biz bu makalede esas olarak filozofların temel metinlerini esas alarak onların huzuri bilgi anlayışlarını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak filozofların huzuri bilgi ile ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için önce genel olarak bilgi özel olarak da huzuri bilginin ne olduğu üzerinde duracağız. Çalışmamızın ikinci kısmında ise bir felsefi mesele olarak huzuri bilginin epistemoloji açısından taşıdığı önemi özellikle bazı epistemolojik sorunları merkeze alarak tartışacağız. Sonuçta Müslüman filozofların kavram düzeyinde olmasa da hakikat düzeyinde baştan beri huzuri bilgi konusunun farkında oldukları ve onu husuli bilgiden ayırarak kendisine has özellik ve hükümlerini ortaya koydukları gösterilecektir. Bu çalışmanın bir diğer amacı da huzuri bilgi konusunun günümüz felsefi ve epistemolojik meseleleri açısından taşıdığı imkânlarla işaret edebilmek olacaktır.

I. Bilgi Nedir?

Bir şey ancak kendisinden daha açık ve anlaşılır bir kavramla tanımlanabilir. Ancak bilgi kavramı en açık ve anlaşılır kavramlardan biri olduğundan onu tanımlamak ve ne olduğunu söylemek sanıldığı kadar kolay bir iş değildir. Bilginin tanımlanamayacak olması onun cins ve faslının olmadığı anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bilgi kavramı mürekkep değil basit bir kavramdır ve bu yüzden de tanımlanamaz. Ancak bu bilgi kavramının misdakları olmadığı ve bunlara işaret edilemeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla bilgi, misdaklarına işaret etmek suretiyle tanımlanabilir. Böyle bir tanımla yapılmak istenen bilende bilgiye dair bulunan gaffeti ortadan kaldırmak ve tembih yoluyla onda bir farkındalık oluşturmaktır. Bilen öznde bu farkındalık oluştuğunda bilginin ne olduğu da kendiliğinden anlaşılacaktır. Bu durum bütün bedihi kavramlar için geçerlidir.

İbn Sina bilgiyi; “Şeyin hakikatinin müdrık (bilen özne) nezdinde temessülü” olarak tanımlamış ve sonra da bunu iki kısma ayırmıştır: Bizzat şeyin hakikatinin temessülü ile şeyin hakikatinin misalinin (zihni suret) temessülü.¹ Felsefe dilinde şeyin hakikatinin misalinden kasıt zihni surettir. Bu şeyin özünü, mahiyetini, ideasını ve kısaca hakikatini temsil eden bir formdur.² Nasirüddin Tusi de İbn Sina’nın bu tanımını esas alarak misali; şeyden intiza edilen ile intizaya ihtiyaç duymayan suret olarak ikiye ayırmıştır. İntizaya ihtiyaç duymayan suret, hariçte maddesiz var olan şey yani bizzat kendisi suret olan şeydir.³ Buna göre temessül de şeyin suretinin zihinde aynıyla hâsıl olmasından ibaret olmaktadır.⁴ Böylece İbn Sina’nın kastının şu olduğu anlaşılmaktadır:

¹ Nasirüddin Tusi, *Şerhü’l-İşarat ve’t-Tenbihat*, c. 2, s. 308.

² Cemil Saliba, *Ferhengi Felsefi*, terc. Manučeher Sanei Derebidi, s. 574.

³ Tusi, *Şerhü’l-İşarat*, c. 2, S. 313.

⁴ Saliba, *Ferhengi Felsefi*, s. 574.

İdrak bazen şeyin suretinin zihinde hâsıl olmasıyla oluşur ki bu durumda söz konusu olan husuli bilgidir. Bazen de bizzat şeyin kendisinin bilen özne için hâsıl olmasıyla oluşmaktadır ki buna da huzuri bilgi denmektedir. Bu söylenenlerden her iki durumda da bilginin bir şeyin bilen öznenin nezdinde hâsıl ve hazır olmasıyla meydana geldiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle gerçekte bilgi; bir mevcudun başka bir mevcut için hâsıl olmasından ibarettir.⁵ Bu tanımla ne demek istediğimiz, aşağıdaki açıklamalardan sonra daha iyi anlaşılacaktır.

Başta İbn Sina ve Molla Sadra olmak üzere nerdeyse bütün Müslüman filozoflar bilginin tanımında bulunan husul için teccerüdü şart koşmuşlardır. Yani Müslüman filozofların inancına göre bilginin meydana gelebilmesi için öncelikle hâsıl olan (malum) mücerret olmalıdır.⁶ İkinci olarak da bilen özne de (Alim) aynı şekilde mücerret olmalıdır.⁷ Kısaca bilginin meydana gelebilmesi için hem bilen hem de bilinen mücerret olmalıdır. Peki, ama neden?

Meşşailer bilinenin neden mücerret olması gerektiğiyle ilgili iki delil ileri sürmüşlerdir. Molla Sadra ise bu delillerden sadece ikincisini benimsemiştir. Meşşailerin birinci deliline göre bir şey diğer şeylerden tamamen yani külli bir şekilde temyiz edilmedikçe bilinir hâle gelemez. Bir şeyin maddi olması bu külli temyize mani olduğundan bilginin şartlarından ilki olan husulün meydana gelebilmesi için malumun mücerret olması gerekir.⁸ İkinci delil ise maddi olan şeyin sabit imtidat olan hacim ile seyyal imtidat olan zaman sahibi olduğu gerçeğinden hareket etmektedir. Diğer bir ifadeyle maddi olan bir şey hem zaman hem de mekân açısından imtidat sahibidir. İmtidat sahibi olmakla parça sahibi olmak ve parça sahibi olmakla da bu parçaların birbirinden gizli olması aynı anlama gelmektedir. Bu da bu parçacıkların ne kendileri için ne de başka bir şey için hâsıl ve hazır olamayacakları anlamına gelmektedir. Sonuç olarak maddi bir şey başka bir şeyin nezdinde hâsıl ve hazır olamadığından bilinir hâle de gelememektedir. Molla Sadra da bu ikinci delili esas alarak maddi şeylerin varlık tarzlarının husul ve huzura engel olduğunu savunmaktadır.⁹

Ancak bilginin meydana gelebilmesi için malumun mücerret olması gerekli olsa da yeterli değildir. Bunun yanında bilen özenin de mücerret olması gerekmektedir. Bunun sebebine gelince? Müslüman filozoflara göre maddi olan bir şey sahip olduğu imtidat yüzünden kendisi için hâsıl ve hazır durumda bulunamaz. Ve kendisi için hâsıl ve hazır durumda bulunamayan bir şey evleviyetle başka bir şey için de hâsıl ve hazır hâlde bulunamaz. Sonuç olarak bilgi açısından olmazsa olmaz olan husul ve huzur şartının gerçekleştirilmesi için hem bilenin hem de bilinenin mücerret olması gerekmektedir.

⁵ İbn Sina, *Resail*, s. 248.

⁶ İbn Sina, *Resail*, s. 248; Molla Sadra, *Esfar*, c. 3, S. 294.

⁷ Tusi, *Şerhü'l-Işarat*, c. 2, s. 368; Molla Sadra, *a.g.e*, c. 3, s. 354.

⁸ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 152.

⁹ Sadra, *Esfar*, c. 3, s. 297-298.

Çünkü bu filozoflara göre hâsıl olan ile malum olan aynı şeydir. Yani hâsıl malumun aynısıdır. Zira başta İbn Sina ve Molla Sadra olmak üzere Müslüman filozoflara göre hakiki anlamda bilinen, âlimin nezdinde hâsıl olan şeydir. Bu yüzden bunlar bilineni bizzat bilinen ile bilaraz bilinen olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bizzat bilinen her halükarda bilen nezdinde hâsıl ve hazır olandır. Dolayısıyla bu anlayışa göre husuli bilgi aracılığıyla bilinen şey hakiki anlamda bilinen değildir. O ancak bilaraz olarak bilinmektedir. Bizzat bilinen daima bilen öznenin nezdinde husul ve huzur sahibi olan bu şeyin surettir.¹⁰ Buradan çıkan bir diğer önemli sonuçta bizzat malum olanın daima ama daima huzuri bir şekilde veya huzuri bilgi ile malum olmasıdır. Sonuç olarak Müslüman filozoflara göre bilgi veya ilmin; bir mücerredin başka bir mücerret için husulü veya huzurundan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu tanımın bilgi olgusuna ontolojik bir yaklaşımın sonucu olduğu çok açıktır ki klasik felsefenin varlık bilim olduğu hatırlanacak olursa bu yadırganacak bir yaklaşım olmaktan çıkar.

II. İlm-i Huzuri Nedir?

Yukarıdaki açıklamalar bize huzuri bilginin aslında bilginin hakikati olduğunu göstermiş olmalıdır. Yani her türlü bilgi, bilgi olması hasebiyle öncelikle huzuridir. Çünkü bilgi ancak bir mevcut başka bir mevcut için hâsıl ve hazır olduğunda meydana gelebilmektedir. Ve böyle bir bilginin huzuri olduğu çok açıktır. Dolayısıyla huzuri bilgi mutlak anlamda kullanıldığında mutlak anlamda bilginin ta kendisidir.

Eğer durum bundan ibaretse neden daha sonraki filozofların bilgiyi; husuli ve huzuri olarak taksim ettiklerini sorabiliriz? Bu soru taksimde kısımlar arasında tebayun yani birbirini dışlama anlamında farklılık bulunması gerektiğini düşününce daha da önemli hâle gelmektedir. Zira huzuri bilginin aslında mutlak anlamda bilgi olduğu söylenince ister istemez bu ayrımın da nispi olduğunu söylemek zorunda kalırız ki doğrusu da budur. Yani bilginin; husuli ve huzuri olarak taksimi mutlak değil nispi bir ayrımdır ve bu taksimde huzuri bilgi mutlak anlamda değil mukayyet anlamda göz önünde bulundurulmuştur. Şimdi bunun ne anlama geldiğine bakalım:

Aslında husuli bilginin bütün misdakları aynı zamanda huzuri bilginin de misdaklarıdır. Bu ayrımı yapan filozoflar da bu gerçeğin farkında olarak bunu yapmışlardır. Dolayısıyla mutlak anlamda bilgi ile mutlak anlamda huzuri bilgiyi eşitlemek ile bu taksimin nispi olması arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü bir şeyin başka bir şey için malum olması yani bilgi, iki farklı şekilde lehas edilebilir; ilk olarak bu şey doğrudan kendisinin malum olmasının kıstası olarak lehas edilir. İkinci olarak da bu şey kendisinin bilinir olmasına ek olarak başka bir şeyin de bilinir olmasının kıstası olarak lehas edilir. Birinci durumda bilgi, huzuri ikinci durumda ise husuli

¹⁰ İbn Sina, *et-Talikat*, tahk. Abdurrahman Bedevi, s. 189; Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 151.

olarak adlandırılmaktadır. Bu ikinci durumda bilgi, iki şeyin bilinir olmasının kıstasını oluşturmaktadır. Yani hem kendisinin hem de vasıta olduğu şeyin bilinir olmasının kıstasıdır. Kısaca bu durumda bilgi hem kendisine nispetle hem de başka bir şeye nispetle bilgidir. Dolayısıyla her nerede bu ikinci nispet varsa bilgi, husulidir. Böyle olmayan bütün durumlarda ise bilgi, huzuridir. Yani bilginin husuli olduğu durumlarda bile âlimin başka bir şeye nispetle bilgi sahibi olmasının kıstası kendisinden başkadır. Bu durumda dahi bizzat malum olan şey, doğrudan bilginin kendisidir. Şu hâlde husuli bilgi de aslında huzuridir. Filozoflar bu durumu, her husuli bilginin nihayetinde huzuri bilgiye irca edilebileceği şeklinde ifade etmişlerdir.¹¹

Diğer bir ifadeyle huzuri bilginin iki kullanımı vardır. O, bazen husuli bilginin karşıtı olarak kullanılır ki bu durumda bilginin, sadece kendisinin bilinirliğinin kıstası olan misdakları kast edilir. Bazen de mutlak anlamda kullanılır. Yani hem kendisinin hem de başka şeylerin bilinirliğinin kıstası olan misdakları kapsayacak şekilde kullanılır. İşte bu anlamıyla huzuri bilgi, husuli bilgiyi de içerir. Sonuç olarak her husuli bilgi huzuri bilgidir ama bunun aksi doğru değildir. Yani her huzuri bilgi husuli bilgi olmak zorunda değildir. Böylece huzuri bilginin mutlak anlamda lehas edildiğinde mutlak anlamda bilgiyle aynı öze ve hakikate sahip olduğu ve bilginin huzuri ve husuli diye taksiminin de nispi olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.¹²

Bu açıklamalardan sonra huzuri bilgiyi mutlak anlamda şu şekilde tanımlayabiliriz: Huzuri bilgi, mutlak anlamda bilginin kendisine eşittir. Ve bilgi de mücerret bir mevcudun başka bir mücerret mevcut için husul ve huzurundan ibarettir ki bu husul ve huzur birinci mevcudun ikinci mevcut tarafından bilinmesine sebep olur. Huzuri bilgiyi nispi olarak yani husuli bilginin karşıtı olarak da şöyle tanımlayabiliriz: Huzuri bilgi, sadece kendisinin bilinirliğinin kıstası olan bilgi çeşididir. Buna karşılık husuli bilgi ise kendisinin bilinirliğinin yanı sıra başkasının da bilinir olmasının kıstasıdır.

Buraya kadar bilgi olgusunu ontolojik açıdan ele aldık. Ancak şimdi huzuri bilgiye dair resmimizin tamamlanması için bu olguyu bir de epistemolojik açıdan ele alalım.

İslâm felsefesi havzasında son dönemde yazılan epistemoloji kitaplarında huzuri bilgi şu şekillerde tanımlanmaktadır: Huzuri bilgi bir şeyi arada vasıta olmadan bilmektir.¹³ Bu tanımdaki vasıttan kasıt beş zahiri duyudur. Aynı şekilde huzuri bilgi, zihni kavram ve suretler olmadan sahip olunan bilgi olarak da tanımlanır.¹⁴ Ya da doğrudan malumun zatına taalluk eden bilgi olarak tanımlanır. Böylece malumun doğrudan zatı ve aynı varlığıyla âlim için zahir olduğu söylenmek istenir.¹⁵ Bütün bu tanımlar -ki özünde hepsi de huzuri bilginin vasıtasız ve doğrudan olduğunu ifade etmektedir-,

¹¹ Tabatabai, *Nihayetü'l-Hikme*, merhaleyi yazdehom, fesi-i evvel, s. 237; Sühreverdî, *Mecmua-i Musen-nefat*, c. 1, s. 73. Molla Sadra, *Mebde ve'l-Mead*, tashih Seyyid Celalettin Aştıyânî, s. 83.

¹² Abdürresul Ubudiyet, *Der Amedi ber Nizam-i Hikmet-i Sadra-i*, c. 2, s. 19-23.

¹³ Gulamriza Feyyazi, *Der Amedi ber Marifetşinasi*, s. 78.

¹⁴ Muhammed Hüseyinzade, *Marifet-i Beşeri: Zirsahtha*, s. 24.

¹⁵ Muhammed Taki Misbah Yazdi, *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 171.

huzuri bilgiyi daha çok bilginin epistemolojik değeri açısından ele almaktadırlar. Yani bütün bu tanımlar husuli ve huzuri bilgide zihni suretlerin vasıta olup olmaması açısından meseleyi ele almakta ve huzuri bilgide zihni suretin aracılığı olmadığı için onda herhangi bir hatanın meydana gelmeyeceğini göstermek istemektedirler. Buna karşılık husuli bilgide zihni suretlerin vasıta olması durumu bulunduğu hata ihtimali doğmaktadır. Çünkü suretin kendisinden haber verdiği vaka ile mutabık olmama ihtimali hep vardır.

Oysa klasik filozoflar her meseleyi olduğu gibi bilgi meselesini de ontolojik olarak ele alıyor ve epistemolojik kaygıları ya görmezden geliyor ya da hiç umursamıyordu. Dolayısıyla bilgiyi tanımlarken de ontolojik bir perspektiften bunu yapmışlardır. Bu yüzden bilgiyi; malumun âlim nezdinde husulü olarak tanımlamış ve her türlü bilginin oluşmasında husulü şart koştuklarından bütün bilgi çeşitlerini huzuri olarak adlandırmışlardır. Anlaşılan o ki bu filozoflar bilgi ve bilme olgusunu daha çok bilen özne ile bilgi arasındaki varoluşsal ilişki olarak görmüş ve bilgi ile bilgi objesi arasındaki ilişkiyi fazla önemsememişlerdir. Çünkü felsefi sistemlerinde bu görmezden gelmeyi haklı kılacak bir harici unsur bulunmaktaydı ki burası bu konuyu ele alma yeri değildir.

Böylece huzuri bilgi hakkındaki ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar ışığında huzuri bilgi ile husuli bilgi arasındaki asıl farkın huzuri bilgi sadece kendisinin bilinirliğinin kıstasıyla husuli bilgi buna ek olarak başka bir şeyin de bilinirliğinin kıstasını oluşturması olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu iki bilgi çeşidi arasında işaret edilen diğer bütün farklar bu temel farklılıktan kaynaklanmaktadır. Şimdi son olarak huzuri bilgi terkinde bulunan “huzur”dan ne kastedildiğine bakalım.

II.I. Huzur’dan Kasıt Nedir?

Müslüman filozofların tamamı, huzuri bilginin tanımında; “malumun âlim nezdinde huzuru” tabirini kullanmışlardır. Peki, malumun huzurundan tam olarak ne kastedilmektedir?

Bu sorunun cevabı ancak selbi olarak verilebilir. Öncelikle malumun huzurundan maksat sadece onun varlığı veya var oluşu değildir. Çünkü eğer bir şeyin varlığı yani vücudu bilinir olması için yeterli olsaydı, her mevcudun diğer bütün mevcudata dair âlim olması gerekirdi ki durumun böyle olmadığı çok açıktır. İşte bu yüzden Molla Sadra, bir şeyin başka bir şey için bilinir olabilmesi için bu iki şey arasında ittihat ve zati bir alakanın bulunması gerektiğini söylemiştir.¹⁶ Böylece malumun huzurundan kastın onun varlığından başka bir şey veya buna ek bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bu tabirden, bilgi ile huzurun iki farklı şey olduğu da kesinlikle kastedilmemektedir. Aksine kastedilen; bir şeyin sadece var olmasının yani vücudunun o şeyin malum olmasının kıstası olamayacağıdır. Buna ek olarak yani var olmaya ek olarak

¹⁶ Molla Sadra, *Mefatihü'l-Ğayb*, s. 109; Sadra, *Mebde ve'l-Mead*, s. 82-83; Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 163.

bu var olanın husul ve huzuru da şarttır. Ancak bu iki şart yani var olmak ve husul gerçekleştiğinde bilinirlik de gerçekleşmiş olur. Böylece malumun huzurundan kastın aslında âlim nezdinde bir çeşit husul bulma ve onunla ittisal olduğu anlaşılmaktadır. Husul ve ittisal da ancak âlim ile malum arasında gerçek anlamda bir ittihat ve vahdet bulunursa tahakkuk edebilir. Dolayısıyla huzur; âlim ile malum arasında bulunan ittihat ve vahdet ilişkisinden meydana gelen bir çeşit husul ve ittisaldır. Bunlar, aynı zamanda bir bilgi çeşidinin huzuri bilgi olarak kabul edilebilmesi için taşıması gereken asgari kıstasları oluşturmaktadır.

III. İslâm Felsefesi Geleneğinde Huzuri Bilgi

İslâm felsefesi geleneğinde huzuri bilgiden ayrı bir felsefi mesele olarak ilk bahsedenin Sühreverdi olduğu söylene de bu tam olarak doğru değildir. Huzuri bilgi teribini husuli bilginin karşısı olarak kavramsal düzeyde ilk kullanan Sühreverdi olsa da ondan çok daha önce Farabi ki İslâm felsefesinin kurucusu olarak kabul edilir, tam bir açıklıkla huzuri bilginin varlığı ve çeşitlerinden bahsetmiştir. Bu da Farabi'den itibaren Müslüman filozofların huzuri bilginin hakikatinin farkında olduklarını gösterir. Sühreverdi'nin bu konudaki payı ise daha önce hakikat düzeyinde bilinen bu konunun kavramsal karşılığını ortaya koymak olmuştur. Tabii Sühreverdi daha önce husuli bilgi türünden olduğu kabul edilen pek çok bilgi türünün aslında huzuri bilgi olduğunu göstermek suretiyle bu alanda da öncü olma payesini fazlasıyla hak etmiştir. Yeri geldiğinde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağız. Şimdi Farabi'den başlayarak önde gelen Müslüman filozofların huzuri bilgi anlayışlarını incelemeye başlıyoruz.

III. I. Farabi ve Huzuri Bilgi

Farabi huzuri bilginin hakikatine teveccüh etmiş ve onu husuli bilgiden açık bir şekilde ayırmıştır. O "Tanrı'nın zatına ve kendisinden sadır olan suretlere dair bilgisini" açıklamak için huzuri bilgi anlayışından istifade etmiştir. Aşağıda özetle alıntıladığımız ifadeler bunu açıkça göstermektedir.

Vacibü'l-Vücut'tan sadır olan her bir şey Onun bunu taakkul etmesi sonucu Ondan sadır olmaktadır. Ve bu makul suretlerin vücutları Tanrı'nın bunlara dair taakkulunun ta kendisidir. Bu iki hâl ve durum arasında bir fark ve temayüz yoktur. Bu iki hâl arasında bir öncelik ve sonralık da yoktur. Bunların Tanrı için makul olmalarıyla kendisindeki varlıkları aynı şeydir. Şu hâlde bunlar mevcut olmaları açısından makul ve makul olmaları açısından da mevcuttur. Aynı şekilde Tanrı'nın varlığı da kendi zatı için makul olmaktan başka bir şey değildir. Şu durumda makul suretlerin Tanrı'daki varlıkları Onun bunlara dair taakkulunun aynısı olmalıdır (yani Tanrı bunların varlığını başka makul suretler aracılığıyla taakkul ediyor olmamalıdır). Aksi takdirde diğer

makuller bu makullerin taakkulu açısından illet mesabesinde olurlardı. Bu durumda bu makul suretler için de ilk makul suretler için geçerli olan geçerli olurdu ve bu da teselsüle yol açardı.¹⁷

Farabi'den alıntıladığımız bu ibareden, makul suretlerin varlıklarıyla onların taakkul edilmelerinin dolayısıyla da Tanrı'nın bunlara dair akli bilgisinin aynı şey olduğu açıkça görülmektedir. Böyle bir bilginin huzuri olduğu çok açıktır. Çünkü burada ilim ile malum arasında başka hiçbir vasıta bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada taakkulden husuli bilgi anlamına gelen rayiç anlamının kastedildiği iddia edilemez.

Farabi'den alıntıladığımız bu ibarede O ayrıca makul suretlere dair ilmin huzuri olduğuna dair bir de istidlalde de bulunmaktadır. İstidlalin sureti şu şekildedir: Eğer suretlere dair bu bilgi başka suretler aracılığıyla elde edilmiş olursa (yani husuli olursa) bu teselsüle yol açacaktır. Çünkü bu durumda bu suretlerin taakkul edilmesi için başka suretlere ihtiyaç olacaktır. Aynı şekilde bu yeni suretlerin de taakkul edilebilmesi için başka suretler gerekecek ve bu böylece devam edip gidecektir. Bu da illetlerde teselsül dediğimiz şeye yol olacaktır. Zira bir suretin taakkul edilmek için başka bir surete ihtiyaç duyması illiyet ilkesinin misdaklarından birisini oluşturmaktadır. İletlerde teselsülün muhal olduğu da bedihiyattandır. Dolayısıyla bundan çıkan sonuç mezkûr makul suretlerin başka hiçbir vasıtaya ihtiyaç duyulmadan Tanrı tarafından taakkul edildikleridir. Yani Tanrı'nın bunlara dair ilmi husuli değil huzuridir. Bu ibarede Farabi Tanrı'nın kendi zatına dair bilgisinin de huzuri olduğunu söylemektedir. Çünkü zatın kendisine nispetle taakkulu zatın aynısıdır ve bu da Tanrı'nın kendi zatına dair bilgisinin huzuri olduğu anlamına gelmektedir. Yani bu bilgiyle Tanrı'nın zatı aynıdır. Zira ilimle malumun aynılığı huzuri bilginin en önemli özelliklerinden birisini oluşturmaktadır.

Fususü'l-Hikem'de yer alan bazı ifadelerde Farabi; gaibe dair ilim ile müşahadeye dair ilim ayrımı yapmakta ve şöyle demektedir: Genel mesela insana dair ilim karşısında belli bir şeye dair ilim, gaibe dair ilim ile şahide dair ilim olmak üzere iki şekilde olabilir. Farabi daha sonra bu ifadesine şunları ekler: Gaip olmayan belli bir şeye dair ilim istidlalsiz hâsıl olur. Farabi bu tür ilmi "müşahade" tabiriyle karşılamakta ve daha sonra Tanrı'nın zatına dair ilmini "gaip olmayan belli şeye dair ilim" olarak adlandırmaktadır.¹⁸ İşte bu ve benzeri ifadeler Farabi'de ilmi huzuri ile ilmi husuli arasındaki farkın çok açık bir şekilde ortaya konduğunu göstermektedir. Farabi bu iki kavramı açık bir şekilde kullanmamış olsa da onun ilmi huzurinin hakikatine vâkıf olduğu her türlü şüpheden varestedir.

Şu âna kadar söylediklerimizden Farabi'nin Tanrı'nın kendi zatına dair bilgisi¹⁹

¹⁷ Farabi, *Talikat*, "el-a'mal el-felsefiye" içinde, tahk. Cafer Alyasin, birinci cüz, s. 380.

¹⁸ Farabi, *Fusus el-hikem*, s. 61 ve 93-94.

¹⁹ Farabi başka yerlerde de bu konuya değinmiştir. Bkz. *el-a'mal el-felsefiye, Talikat kitabı*, s. 381 ve 380; *Fusus el-hikem*, s. 59.

ile malulün varlığını borçlu olduğu illetin kendi soyut malulüne dair bilgisini²⁰ huzuri bilgi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna bir de biz kıyas yoluyla mücerret bir varlığın (mufarık varlıklar yani akıllar) kendi zatına dair bilgisinin Tanrı'nın zatına dair bilgisiyle aynı olduğunu eklersek sonuçta Farabi'nin mücerret varlıkların kendi zatına dair bilgisini de huzuri bilgi cinsinden kabul ettiği sonucuna varabiliriz. Öte yandan *Fusus*'taki ibarenin sonunda Farabi'nin söylediklerinden onun soyut olması şartıyla Tanrı'nın malulünün Tanrı'ya dair ilmini de huzuri bilgi cinsinden kabul ettiği anlaşılmaktadır.²¹ Yine *Fusus*'ta bulunan diğer bir ibarede Farabi açıkça insan nefsinin kendi zatını taakkul ettiğini söylemektedir.²² Aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde göstereceğimiz gibi Farabi burada taakkul kelimesiyle yine huzuri bilgiyi kastetmektedir. Yine Farabi'nin akıl olanın makul suretlere dair bilgisini de huzuri bilgi olarak kabul ettiğini yukarıda gördük.²³ Öyle ise Farabi'nin dört çeşit huzuri bilginin varlığını kabul ettiği sonucuna varabiliriz. Bunlar: 1. Mücerret varlığın (Tanrı, akıllar ve nefis) kendi zatına dair bilgisi, 2. İletin kendi mücerret malulüne dair bilgisi, 3. Mücerret malulün kendi illetine dair bilgisi ve 4. Akıl olanın makul suretlere dair bilgisi.

Burada işaret edilmesi gereken ilginç bir nokta bulunmaktadır. Gördüğümüz gibi Farabi bu tür bilgi çeşitlerini huzuri bilgi olarak adlandırmak yerine bunları "taakkul" kavramıyla karşılamaktadır. Bunun sebeplerine aşağıda değineceğiz. Ancak şimdilik bunun Farabi'ye has bir durum olmadığını ve İbn Sina da dâhil diğer Meşşai filozofların da ilmi huzuri yerine "taakkul" kavramını kullandığını söylemekle yetiniyoruz. Konumuz açısından önemli olan bir diğer nokta da bazılarının iddia ettiği gibi ilmi huzurinin Sühreverdi ile İslâm felsefesine girdiği tezinin doğru olmadığını ortaya çıkmış olmasıdır. Çünkü Farabi'den yaptığımız alıntıda onun ilmi huzurinin hakikatine tamamen vâkıf olduğu ve bu görüşünden temel bazı felsefi meseleleri çözmek için yararlandığı şüpheye mahal bırakmayacak şekilde anlaşılmaktadır. Bu açıdan söylenebilecek tek şey Farabi'de ilmi huzuri kavramının bulunmadığıdır.

III. II. İbn Sina ve Huzuri Bilgi

İbn Sina da tıpkı selefi Farabi gibi ilmi huzurinin hakikatine vâkıf olmuş ve yine Farabi gibi bundan "taakkul" kavramını kullanarak bahsetmiştir. İbn Sina da Tanrı'nın zatına dair ilmiyle,²⁴ zatında murtesim bulunan suretlere dair ilmini ki bunlar ona göre Tanrı'nın mücerret malulleridir, huzuri olarak kabul etmiştir.²⁵ Aynı şekilde mücerret olan varlıkların²⁶ zatlarına dair ilmiyle insan nefsinin kendi zatına dair ilminin huzuri

²⁰ Farabi, *Talikat*, "el-a'mal el-felsefiye" içinde, s. 380.

²¹ Farabi, *Fusus el-hikem*, s. 61 ve 94.

²² Farabi, *Talikat*, "el-a'mal el-felsefiye" içinde, s. 381.

²³ Farabi, *Talikat*, s. 380.

²⁴ İbn Sina, *Talikat*, tahk. Abdurrahman Bedevi, s. 78.

²⁵ İbn Sina, *Talikat*, s. 48, 49 ve 153.

²⁶ İbn Sina, *Şifa*, ilahiyat kısmı, s. 357.

olduğunu söylemiştir.²⁷ İbn Sina ayrıca insanın zihni suretlere dair ilmini de huzuri bilgi cinsinden saymıştır.²⁸ İlginç olan İbn Sina'nın bazı ifadelerinde ilmi huzuri tabirini dahi kullanmış olmasıdır.²⁹

Diğer taraftan Tusi, İbn Sina'nın idrakin hakikatiyle ilgili ifadelerini şerh ederken ilmi husuli ile ilmi huzuri ayırımına denk gelebilecek bir ayırmadan bahsetmektedir. Tusi, İbn Sina'nın mezkûr ifadelerinin şerhinde şöyle demektedir:

İdrak edilen şeyler ya maddidir ya da mufarıktırlar. Eğer bu şeyler maddi iseler idrak bunlardan intiza ve tecrid edilen bir suretin, idrak edenin zihninde hâsıl olmasıyla meydana gelir. Ama eğer bu şeyler mücerret olurlarsa bu durumda intiza ve tecride gerek yoktur. Çünkü bu durumda mücerret şeyin hakikati doğrudan idrak edenin nezdinde mütemessil olur.³⁰

Tusi başka bir yerde de konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Bu açıklamaya dikkat edilirse ikinci kısımdaki ilmin huzuri ilim cinsinden olduğu anlaşılır. Şeyhin kendisi de idraki; şeyin hakikatının temessülü (idrak edilen mevcut ve bilfiil şeylerden olduğunda) ile şeyin misali suretinin temessülü (idrak edilen varsayılan ve mevcut olmayan şeylerden olduğunda) diye taksim etmiştir.³¹

Tusi'nin şerhinde ilmi husuli ile ilmi huzuri ayırımına tekabül edebilecek başka bir ibare daha bulunmaktadır. Bu ifade şöyledir:

Bir şey başka bir şeyin nezdinde kendisi veya misali aracılığıyla hazır olup huzur bulduğunda bu şey diğer şeyin nezdinde mütemessil oldu denir.³²

Burada Tusi'nin huzuri kelimesini dahi kullandığı görülmektedir. Bu ifadede şeyin kendisinin huzuru, ilmi huzuriye karşılık gelirken, şeyin misali veya suretinin huzuru da husuli bilgiye tekabül etmektedir. Bu ifadeden ayrıca Meşşailer için bilginin hakikatının, bir çeşit huzur bulma olduğu anlaşılmaktadır. Şeyin kendisinin veya misalinin huzur bulması mutlak anlamda ilmin hakikatını oluşturmaktadır. Tusi şerhinin devamında bu durumu daha açık ifadelerle ortaya koymaktadır.³³

Tusi'den yaptığımız bu alıntılar Farabi'den sonraki Meşşailerin de ilmi huzurunin hakikatine teveccüh ettiklerini göstermektedir. Bilindiği gibi Farabi ve İbn Sina İslâm dünyasındaki Meşşailiğin en önemli temsilcileridir. Bu ikisi mücerret zatın kendisine dair bilgisinden bahsettiklerinde burada âlim ile malum arasında hiçbir şekilde bir ikilik ve farklılık olmadığından bunların ilmi huzuriyi kesin bir felsefi görüş olarak kabul ettiklerini söylemekten başka yapacak bir şey kalmamaktadır. Bu yüzden de

²⁷ İbn Sina, *Talikat*, s. 82. Ayrıca bkz. *Şifa*, tabiat kısmı, ikinci cilt, en-nefs, s. 212.

²⁸ İbn Sina, *Talikat*, s. 190-191.

²⁹ İbn Sina, *Talikat*, s. 148.

³⁰ Tusi, *Şerhü'l-İşarat*, ikinci cilt, s. 310.

³¹ Tusi, *Şerhü'l-İşarat*, s. 308.

³² Tusi, *Şerhü'l-İşarat*, s. 310.

³³ Tusi, *Şerhü'l-İşarat*, s. 311-312.

ilmi huzuri görüşünün Sühreverdi'ye has olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur.

Burada işaret edilmeyi hak eden bir nokta daha bulunmaktadır. Molla Sadra bazı sözlerinde Meşşailerin huzuri bilgi olarak sadece mücerret varlığın zatına dair bilgiyi kabul ettiklerini söylemektedir. Molla Sadra'nın *Şifa*'nın ilahiyat kısmına yazdığı talikatta bulunan bir ibare böyle bir sonuç çıkarmayı mümkün kılmaktadır.³⁴ Sadra, *Esfar* adlı eserinin altıncı cildinde de bazı filozoflara nispet ederek; "onlar gayre dair ilmin husuli ilimden ibaret olduğuna inanıyordu" der ve bu anlayışı eleştirir. Molla Hadiyi Sebzevari bu konunun haşiyesinde Molla Sadra'nın "bazı filozoflardan" kastının Meşşailer olduğunu söyler.³⁵

Ancak Sadra'nın bu iddiasına rağmen Farabi, İbn Sina ve diğer Meşşailerin eserlerine müracaat edildiğinde bu nispetin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Farabi'nin sözlerinden onun Tanrı'nın akıllara dair bilgisini huzuri olarak gördüğü açıkça anlaşılmaktadır. Bu iddia İbn Sina açısından bir yere kadar doğru olabilir. Zira bildiğimiz gibi İbn Sina, Tanrı'nın tikellere dair bilgisinin zatında murtesim olan suretler aracılığıyla olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Sina dahi Tanrı'nın bu suretlere dair bilgisinin huzuri olduğunu açıkça söylemektedir. Dolayısıyla Molla Sadra'nın iddiası İbn Sina açısından da tamamen doğru değildir. Üstelik hemen hemen bütün Meşşailere göre ilim gerçekte ve hakikatte suretlere taalluk etmekte ve tikeller bilaraz olarak malum kabul edilmektedirler. Bu gerçeklere rağmen Molla Sadra'nın neden Meşşailere böyle bir görüşü nispet ettiği ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

Buraya kadar ilmi huzurinin hakikatinin Meşşailer tarafından bilindiği şüpheye yer kalmayacak şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak burada açıklanmaya muhtaç bir nokta bulunmaktadır. Eğer Farabi ve İbn Sina gibi önde gelen Meşşai filozoflar huzuri bilginin hakikatinin farkında idiyseler neden ilm-i huzuri veya huzuri bilgi kavramı yerine taakkul kavramını kullanmayı tercih ettiler? Şimdi bu konuyu açıklamaya geçiyoruz.

3. 3. Taakkul Olarak Huzuri Bilgi

Gördüğümüz gibi başta Farabi ve İbn Sina olmak üzere genel olarak Meşşailer ilm-i huzuri tabirini kullanmamış bunun yerine "taakkul" kavramını kullanmışlardır. Bu durum onların bu tabirle aslında husuli ilmi kastetmiş olabileceklerine dair bir şüphenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Belki Molla Sadra'nın yukarıda işaret ettiğimiz nispetinin sebebi de budur. Çünkü genel olarak "taakkul" husuli ilmin kısımlarından biri olarak kabul edilmektedir. Gerçi bu filozofların "taakkul" kavramını kullandıkları bağlama dikkat edilmesi tek başına bu şüphenin izale olması için yeterlidir ama yine de biz öncelikle Farabi ve İbn Sina'nın genelde de Meşşai filozofların neden "ilm-i huzuri" yerine "taakkul" tabirini kullandıkları meselesini inceleyip bu duruma bir

³⁴ Molla Sadra, *Şerh ve Talikeyi Sadri'l-Muteellihin ber İlahiyati Şifa*, birinci cilt, s. 617.

³⁵ Sadra, *Esfar*, Molla Hadi Sebzevari'nin Taliki, altıncı cilt, s. 163-164.

açıklık getirmeye çalışalım.³⁶

Genel olarak Meşşai filozofların eserlerine göz attığımızda bunların mücerret şeyin zatına veya akli mücerret şeylere dair huzuri bilgisinden bahsetmek için “akl” ve “taakkul” tabirlerini kullandıklarını görüyoruz. Farabi, İbn Sina ve diğer Meşşai filozofların eserlerinde bu iddiayı doğrulayacak pek çok örnek bulunmaktadır. Mesela İbn Sina, Tanrı’nın zatına dair bilgisini “taakkul” olarak adlandırmaktadır.³⁷ O aynı şekilde nefsin kendi zatına dair bilgisini de taakkul olarak adlandırmaktadır.³⁸ Bütün bu ilim çeşitlerinin husuli değil de huzuri olduğu açıklamayı gerektirmeyen bir konudur. Ayrıca İbn Sina’ya göre mücerret bir hüviyete sahip olan her varlık akıl olarak adlandırılır. Ve hüviyeti zatı için olan her mücerret kendi zatının akilidir. Bu yüzden zorunlu olarak kendi zatının makulü de olacaktır.³⁹

Görüldüğü gibi Meşşailerin bu inancı onların maddi şeylerin hilafına mücerret şeylerin taakkulu için intiza ve tecride gerek olmadığı kabullerine dayanmaktadır. Buna göre maddi şeylerin taakkul edilebilmeleri ancak onların suretlerinin intiza ve tecrit edilmeleriyle mümkün olmaktadır. Şimdi eğer mücerret şeylerin hilafına maddi şeylerin neden doğrudan taakkul edilemedikleri sorulacak olursa buna Meşşai filozofların vereceği cevap muhtemelen şu olacaktır; maddi şeyler yabancı arazlara sahip olduklarından doğrudan makul olma kabiliyetine sahip değildirler. İşte maddi şeylerde bulunan bu yabancı arazlar bu şeyin âlim nezdinde doğrudan ve tamamen huzur bulmasına mani olmaktadır. Oysaki bir şeyin başka bir şeyin nezdinde malum olabilmesi için husul veya huzurun olması şarttır.⁴⁰ Buna karşılık mücerret şeyde madde ve yabancı arazlar olmadığından kendi zatında kendisi ve başkası için husul ve huzur bulma imkânına sahiptir. Dolayısıyla böyle mücerret bir şey öncelikle kendisi için makul ve malumdur. Çünkü kendi zatı için hâsıl olmuştur. İkinci olarak ise eğer bu mücerret şeyi tahsil edebilecek başka bir akıl bulunursa, o da bu mücerret şeye dair akıl olma kabiliyetine sahip olacaktır.⁴¹

Ancak bu cevapla yetinilmeyip yine de neden madde ve yabancı arazların husul ve huzura mani oldukları sorulabilir? Meşşai filozoflar bu soruya da yabancı arazların şeyin külli bir şekilde diğer şeylerden temyiz edilmesine engel oldukları şeklinde cevap vereceklerdir. İşte mezkûr şey madde ve yabancı arazlar yüzünden diğer şeylerden külli bir şekilde temyiz edilemediğinden malumiyet de meydana gelememektedir.⁴² Buna ek olarak maddi şey birisi sabit (hacim ve yüzey) diğeri de seyyal (zaman) olmak üzere iki farklı imtidata sahiptir. Ve Meşşai filozoflara göre imtidat sahibi olmak

³⁶ İbn Sina, *Talikat*, s. 381-382.

³⁷ İbn Sina, *Talikat*, s. 78.

³⁸ İbn Sina, *Şifa*, tabiat kısmı, ikinci cilt (nefs kısmı), s. 212.

³⁹ İbn Sina, *Talikat*, s. 78.

⁴⁰ İbn Sina, *Resail*, s. 248; *Talikat*, s. 78.

⁴¹ Tusi, *Şerhü'l-İşarat*, ikinci cilt, s. 328.

⁴² İbn Sina, *Talikat*, s. 77; Sadra, *Esfar*, altıncı cilt, s. 152.

zorunlu olarak cüz sahibi olmak anlamına gelmekte ve bu da kendinden saklı ve gaip olma sonucunu doğurmaktadır.⁴³

İşte bütün bu durumlarda mücerret şey ister kendisi için makul olmuş olsun isterse de başka bir şey için makul olmuş olsun her iki durumda da bu bilgi cinsinden olacaktır. Çünkü bu makuliyet herhangi bir suretin aracılığı olmadan bizzat mücerret şeyin kendisinin akıl için hâsıl ve hazır olmasıyla meydana gelmektedir.⁴⁴

Ayrıca ilm-i huzuriyi karşılamak için taakkul tabirinin kullanılması sadece Meşşai filozoflara has olan bir durum da değildir. Sühreverdi⁴⁵ ve Molla Sadra⁴⁶ da bu tabiri ilm-i huzuriyi karşılayacak şekilde kullanmışlardır. Aradaki tek fark Molla Sadra'nın intiza ve tecridi kabul etmemesi⁴⁷ ve Meşşailerin aksine akli ve misali olmak üzere iki çeşit tecerrüt kabul etmesidir. Oysa biliyoruz ki Meşşailer sadece akli tecerrütü kabul etmekte ve misali tecerrütü reddetmektedirler.

Molla Sadra'ya göre huzuri bilgi de ilim ile malum aynı şeydir. Dolayısıyla eğer malum akli tecerrüt sahibi⁴⁸ ise bunun âlimin nezdindeki huzuru da akli mücerret bir şeyin huzuru şeklinde ve neticede akl veya taakkul anlamında olacaktır. Aynı şekilde eğer bir mevcut hissi veya hayali tecerrüte sahip olursa bunun âlim nezdindeki huzuru da his veya ihsas ve hayal veya tahayyül şeklinde olacaktır.⁴⁹ Meşşailere göre Tanrı, akıllar ve nefsin her biri akli tecerrüt sahibidirler. Dolayısıyla bunlara dair olan huzuri bilgi de akl veya taakkul olarak adlandırılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Meşşailer Molla Sadra'nın hilafına sadece akli tecerrütü kabul ettiklerinden mücerret bir şeyin kendi nezdinde veya diğer bir mücerredin nezdindeki huzurunu akl veya taakkul olarak adlandırmaktadırlar. Ancak Molla Sadra akli tecerrüde ek olarak misali tecerrütü de kabul etmekte ve bunu da hissi ve hayali diye ikiye ayırmaktadır.⁵⁰ Bunun sonucu olarak Molla Sadra'ya göre ilm-i huzuri hem hissi hem hayali hem de akli olabilmektedir. Oysa Meşşailere göre ilm-i huzuri sadece akli olabilmektedir.⁵¹

Dolayısıyla ilm-i huzuri tabiri yerine taakkul tabirini kullanmış olmaları Meşşailerin ilmi huzurinin hakikatinden bihaber oldukları şeklinde yorumlanamaz. Bu açıdan

⁴³ Sadra, *Esfar*, üçüncü cilt, s. 297-298.

⁴⁴ Molla Sadra, *el-Hidayetü'l-Esiriye*, tashih Muhammed Mustafa Fuladkar, s. 386.

⁴⁵ Sühreverdi, *Mecmuayı Musannafat*, birinci cilt, s. 72.

⁴⁶ Sadra, *Esfar*, üçüncü cilt, s. 317.

⁴⁷ Molla Sadra, *Mecmuayı resaili felsefiyi Sadrü'l-Muteellihin*, tahkik ve tashih Hamid Naci İsfehani, s. 74.

⁴⁸ Ubudiyet, *Der Amedi ber Nizami Hikmeti Sadra-i*, ikinci cilt, s. 35-36.

⁴⁹ Sadra, *Esfar*, birinci cilt, s. 302.

⁵⁰ Molla Sadra, *Şerh ve talike-yi Sadrü'l-Muteellihin ber ilahiyatı Şifa*, birinci cilt, s. 613-615.

⁵¹ Daha önce gördüğümüz gibi İbn Sina, idraki iki kısma ayırmıştı: 1. Şeyin hakikatinin idrak edenin nezdinde temessül etmesi ve 2. Şeyin hakikatinin bir suret veya misalinin idrak edenin nezdinde temessül etmesi. Görüldüğü gibi bu taksimden sadece birincisi husuli bilgiye dâhildir. Eğer idrak eden öznenin nezdinde şeyin sureti veya misali değil de doğrudan kendisi mücerret bir şekilde hâsıl oluyorsa bu husuli değil, huzuri bilgi olacaktır.

söylenebilecek tek şey Meşşailerin ilm-i huzuri ıstılahını vazetmedikleri ve bunun ilm-i husuli karşısındaki özelliklerini ayrı bir başlık altında ele almadıklarıdır. Ancak onların ilm-i huzurinin hakikatine vâkıf olmadıkları hiçbir şekilde ileri sürülemez. En azından böyle bir iddianın onların metinlerine dayandırılarak temellendirilebilmesi mümkün değildir.

Bu söylediklerimizden akli bilginin mutlak bir şekilde şuhudi ve huzuri bilginin karşısında yer aldığı söyleyenlerin iddiasının doğruyu yansıtmadığı da anlaşılmalıdır. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi hemen hemen bütün Müslüman filozoflara göre mücerret şeyin taakkulu husuli değil huzuridir. Hatta bu şeyin kendisi akli bir suret olsa dahi durum değişmez. Çünkü bu durumda bu suretin kendisi huzuri ve şuhudi olarak taakkul edilmektedir. Dolayısıyla rayiç olan taakkulun husuli ilmin bir kısmı olarak kabul edilmesi olsa da Meşşailerde dahi bütün taakkul çeşitlerinin husuli olmadığı çok açıktır.⁵² Hâl böyle olunca hissi ve hayali ilmi de huzuri olarak gören Molla Sadra açısında durumu tartışmaya gerek bile yoktur.

Burada taakkulun tümel olması gerektiğinden hareketle başka bir itiraz ileri sürülebilir. Buna göre taakkul tümeldir ve bu yüzden onun Meşşailer nezdinde ilmi huzuriyi karşılamak için kullanılmış olması makul değildir. Çünkü herkesin bildiği gibi ilm-i huzurinin en önemli özelliklerinden birisi onun tikel ve şahsi olmasıdır. Bu durumda eğer taakkulun ilm-i huzuri için kullanıldığını söylersek bu onun tümel değil tikel ve cüzi olduğu anlamına gelecektir ve bu da hiçbir şekilde doğru değildir. Bu itiraz ilk bakışta oldukça güçlü görünmektedir. Ancak meselenin hakikati durumun böyle olmadığını göstermektedir. Zira her akli ve makul bilginin tümel olması zorunlu değildir. Her tümel bilginin akli olduğu doğrudur ancak bunun tersi her zaman doğru değildir. Bu ancak malum olan şey kendi zatında maddi bir şey olur ve makul olması için ondan bir suret intiza ve tecrit edilmesi gerekiyorsa zorunludur. Böyle bir durumda esasında tümellik bu şeyden intiza edilen suretin bir özelliği olacaktır. Böyle bir ilmin tümelliği de bu suretin kendisinden intiza edildiği şeye nispetledir. Yoksa bu suret ve ilmin kendi makullüğü ki malumiyet ve makuliyetin aslı da budur, yine tikel ve cüzidir. Kısaca akli ilmin tümel olması gerektiği mutlak değil nispidir. Eğer mezkûr ilim kendisinden haber verdiği şeyle kıyaslanır ve birden fazla misdaka sıdk etme kabiliyetine sahip olduğu görülürse tümel olduğu söylenecektir. Ancak eğer ilim bu haber verme özelliğinden azade bir şekilde kendisi olarak lehaz edilirse tikel ve cüzi olduğu görülecektir. Dolayısıyla eğer ilme konu olan şey maddi değil de mücerret olursa doğrudan taakkul edilecek ve sonuçta cüzi bir şekilde yani sadece kendisi olarak cüzi bir şekilde makul hâle gelecektir. İbn Sina açık bir şekilde bu duruma işaret etmiştir.⁵³

Bu açıdan ilginç ve şaşırtıcı olan bu itirazın İbn Sina'nın meşhur öğrencisi Behmenyar tarafından da İbn Sina'ya yöneltmiş olmasıdır. Behmenyar, İbn Sina'nın

⁵² İbn Sina, *Talikat*, s. 80.

⁵³ İbn Sina, *Mübahasat*, s. 117.

nefsin kendi zatına dair ilmini taakkul olarak adlandırmasına itiraz etmiş ve hocasının bu görüşüne karşı çıkmıştır. Behmenyar’a göre zata dair bilginin akli olması mümkün değildir. Çünkü akli ilimde makul küllidir. Bu yüzden de onda bilkuvvelik durumu hiçbir şekilde söz konusu değildir. Oysa insan ve nefsi hakkında bu durum geçerli değildir. Çünkü insan kendi nefesine dair pek çok durum açısından bilkuvve hâlinedir. İbn Sina seçkin öğrencisinin bu itirazına, makulün daima külli olması gerektiği mutlak bir şekilde değildir, diye cevap verir. Çünkü eğer böyle olsaydı; ben kendimi taakkul ediyorum denemezdi. Oysa böyle denmektedir. Bu açıdan söylenebilecek şey; eğer makul akıl olanın varlığından başka bir şey olursa tümel olmak zorunda olacağıdır.⁵⁴ Böylece taakkulun zorunlu olarak tümellik anlamına gelmediği de açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Şu hâlde Meşşailerin ilm-i huzuri yerine taakkul tabirini kullanmış oldukları ve dolayısıyla da huzuri bilginin hakikatine vâkıf oldukları ortaya çıkmış olmaktadır.

III. IV. Sühreverdi ve Huzuri Bilgi

Her ne kadar huzuri bilginin hakikati daha baştan beri Müslüman filozofların dikkatini celp etmiş olsa da bu hakikatin ıstılahı karşılığını vazetmek ve onu husuli bilginin karşısına yerleştirip kendisine has özelliklerini ortaya koymak Şeyh İşrak lakabıyla meşhur Sühreverdi’ye nasip olmuştur. Sühreverdi bu meseleyi ayrı bir başlık altında ele almış ve onun kapsama alanını kendisinden öncekilere kıyasla oldukça genişletmiştir. Böylece kendisinden önce huzuri bilgiye dâhil edilmeyen pek çok bilgi türünün huzuri olduğunu ortaya koymuştur.

Dolayısıyla İslâm felsefe tarihinde ilk defa Sühreverdi, “suri” yani “husuli” ile “işraki” yani “huzuri” ıstılahlarını vazetmiş ve böylece bunları felsefe ve epistemoloji dünyasına armağan etmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde Sühreverdi ilk defa insan aklının tecerrüt sahibi olmayan varlıklar hakkında da husuli ilme ek olarak huzuri bilgiye de sahip olabileceğini ortaya koymuştur. Sühreverdi daha da ileri giderek sadece bu tür bir bilgiye sahip olanların yani husuli ilme ek olarak huzuri ilme de sahip olanların kelimenin gerçek anlamıyla hekim ve filozof olarak adlandırılmayı hak ettiklerini söylemiştir.⁵⁶

Şu âna kadar Sühreverdi’den önceki filozofların, nefsin kendisine dair bilgisini, Tanrı’nın zatına dair bilgisini ve akılların bilgisini huzuri olarak kabul ettiklerini gördük. Aynı şekilde bunlar salt mücerret şeyler hakkındaki taakkuli bilginin de huzuri olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁷ Ancak insan nefsinin salt mücerret şeylere ilaveten diğer varlıklara dair de huzuri bilgi sahibi olabileceğini Sühreverdi’den önce kimse söylememiştir. Bunu söylememeleri bir yana onların bunu reddettiklerine dair açık

⁵⁴ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 489.

⁵⁵ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 74.

⁵⁶ Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Meşşailer akıllara dair ilmi, huzuri olarak görmektedirler. Çünkü onlar salt mücerret olan bir mevcudu; hem bizzat akıl hem de bizzat makul olarak kabul etmektedirler.

⁵⁷ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 487.

ifadeleri bulunmaktadır. Bunun neden böyle olduğu da nispeten açıktır. Zira Meşşailere göre akıllardan başka mücerret varlıklar olmadığı için bunların, âlim nezdindeki husul veya huzurundan bahsetmenin de bir anlamı yoktu. Ancak Meşşailerden farklı olarak Sühreverdi misal âleminin varlığını kabul ve kendince ispat ederek onun da âlim için husul ve huzurundan bahsetme imkânı elde etmiştir. Böylece insan nefsi bu misal âleminde bulunan şeylere dair de huzuri bilgi sahibi olabilecekti. Bu misal âlemini Sühreverdi'den sonra gelen Molla Sadra da kabul etmektedir. Bu Sühreverdi ile ilm-i huzurinin alanında meydana gelen ilk genişlemedir. Ancak Sühreverdi bununla da yetinmemiş ve ilm-i huzurinin kapsama alanını bütün var olanları kapsayacak şekilde genişletmeye devam etmiştir.

Bu açıdan Sühreverdi'ye has olan bir görüş daha bulunmaktadır ki bunu Molla Sadra dahi kabul etmemektedir. Bu da; Sühreverdi'nin maddi âleme dair de ilm-i huzuri sahibi olunabileceğine dair inancıdır. Oysa biliyoruz ki ne Meşşailer ne de Molla Sadra böyle bir şeyi mümkün görmüştür. Gerçi Molla Sadra bu konuda ikircikli bir tavır takınmaktadır ki kendi yerinde bu konuya işaret edeceğiz.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Sühreverdi'den önce ilm-i huzurinin bazı kısımları kesinlikle bilinmiyordu. Ezcümle Tanrı'nın maddi şeylere dair huzuri bilgisini Meşşailer kabul etmemekle kalmıyor, suretin aracılığı olmadan esasen maddi şeyler hakkında bilgi sahibi olmayı ne insan için ne de Tanrı için mümkün görüyorlardı. Yani Meşşailere göre maddi şeylere dair ancak husuli bilgi sahibi olunabilirdi. Hem insan için hem Tanrı için bundan başka bir yol yoktu. Bu da maddi şeyler söz konusu olduğunda arada mutlaka bir vasitanın yani zihni suretin bulunması gerektiği anlamına geliyordu. Bu yüzden Meşşailer Tanrı'nın maddi şeylere dair bilgisinin zatında murtesim olan suretler aracılığıyla olduğunu söylüyorlardı. Gerçi Tanrı'nın, zatında bulunan bu suretlere dair bilgisi huzuri idi ancak eşyaya dair bilgisi bu suretler aracılığıyla olduğundan sonuçta husuli oluyordu.

İşte bu yüzden ilk defa Tanrı'nın maddi veya mücerret olsun bütün şeylere dair fiili ve huzuri bilgisinden bahseden kişi Sühreverdi olmuştur. Böylece Sühreverdi'ye göre Tanrı'nın ilmi fiil makamında bütün eşyayı kuşatmaktadır. Diğer bir ifadeyle bütün şeyler fiil makamında Tanrı'nın huzurunda hazır bir şekilde bulunmakta ve bu yüzden bunlar işraki olan huzuri bir ilimle Tanrı'nın malumu olmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla Sühreverdi, Farabi ve İbn Sina'dan çok daha açık ifadelerle varlık veren illetin malulüne dair ilminin huzuri olduğunu söylemiştir. Sühreverdi daha da ileri giderek Farabi, İbn Sina ve hatta Molla Sadra'nın hilafına bu huzuri ilmin maddi olan malulleri de kapsadığını söylemiştir.⁵⁹

Yine Sühreverdi tarafından ortaya konup ondan sonraki filozoflar özellikle de Molla Sadra ve takipçileri tarafından kabul edilip geliştirilen diğer bir ilm-i huzuri türü de

⁵⁸ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 164.

⁵⁹ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, birinci cilt, s. 487-488.

insan nefsinin kendi bedenine dair bilgisidir.⁶⁰ Sühreverdi böyle bir bilginin varlığını ve huzuri olduğunu ispat etmek için burhan da ikame etmiştir.⁶¹ Ondan sonra gelen Molla Sadra da bu delilleri olduğu gibi kabul etmiş ve bazen lafızları dahi değiştirmeden tekrar etmiştir.⁶² Sühreverdi bu konunun devamında nefsin bütün yetilerine dair bilgisi ile nefsin sevinç, üzüntü, sevgi, nefret, korku vb. bütün hâllerine dair bilgisinin de huzuri olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre insanın mahsus âlemi görmesi bile işraki ve huzuri bir şekilde gerçekleşmektedir.⁶³

Sühreverdi'nin ilm-i huzuri babındaki bir diğer önemli katkısı da onun husuli ilmin karşıtı olarak gördüğü huzuri ilmin özelliklerini açıkça ortaya koymuş olmasıdır. Bu özelliklerden oluşan bir liste oluşturma teşebbüsünde bulunan ilk kişi Sühreverdi'dir. Mesela yukarıda işaret ettiğimiz konunun devamında ilm-i huzurunin özelliklerinden ikisine işaret etmiş ve ilim ile malumun mutabakatı ile ilmin tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılmasının ilm-i huzuriyi kapsamadığını ve bu özelliklerin sadece husuli bilgi için geçerli olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁶⁴

Sühreverdi'nin bu konudaki bir diğer katkısı da onun ilmi huzurunin varlığı ve imkânını ispatlamak için getirdiği pek çok delildir. O özellikle nefsin zatına dair bilgisinin huzuri olduğuna dair pek çok delil ikame etmiştir.⁶⁵ Bu açıdan ilginç olan Molla Sadra'nın bu istidlallerin aynısını hatta bazen lafızları bile değiştirmeden *Esfar* ve diğer eserlerinde tekrar etmiş olmasıdır.⁶⁶ Sühreverdi'nin bu konuya neden bu kadar önem verip delil ikame ettiğini anlamak pek zor değildir. Zira diğer bütün huzuri bilgi çeşitleri nefsin zatına dair olan bu huzuri bilgisi üzerine temellendirilmektedir. Bu yüzden öncelikle bu ilmin huzuri olduğunun sağlam bir şekilde ispat edilmesi gerekmektedir. İşte bu yüzden Sühreverdi bu konuya özel bir ilgi göstermiş ve lehinde pek çok delil getirmiştir. Nefsin zatına dair bu huzuri bilgisinin epistemolojik çağrışımları ise çok daha önemlidir. Zira bu huzuri bilgi, bilginin imkânını temellendirmeyi mümkün kılarak daha önce tümel aracılığıyla temellendirilen bilginin artık bilen öznenin kendisine dair sahip olduğu bu huzuri bilgi aracılığıyla temellendirileceği anlamına gelmektedir. Sühreverdi'nin bu meseleye bu kadar önem vermesinde Gazali etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Zira Gazali ontolojik özneyi epistemolojik özneye dönüştürerek felsefe ve bilim yapmanın merkezine “bilen özne'yi” yerleştirmiştir. Bu eğilimi Batı dünyasında Descartes ve sonrasındaki süreçte çok daha bariz bir şekilde görmekteyiz. Başka bir çalışmanın konusu olduğu için şimdilik bu önemli meseleye sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

⁶⁰ Tabatabai, *Usuli Felsefe ve Revişi Realizm*, Murtaza Mutahari'nin açıklamalarıyla, c. 6, s. 272-283.

⁶¹ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 484-485.

⁶² Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 159-162; Sadra, *Mebde ve Mead*, tahk. Seyit Celalettin Aştıyani, s. 81.

⁶³ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 485-486.

⁶⁴ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 489.

⁶⁵ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 484-485.

⁶⁶ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 158-163; Sadra, *Mebde ve Mead*, s. 83.

Özetle Sühreverdi ilm-i huzurinin ne olduğuna dair açık beyanlarıyla, farklı kısımlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak ve de ilm-i huzurinin kendisine has olan özelliklerini açıkça ortaya koymakla huzuri bilginin felsefe binası içindeki seçkin yerini kendisinden önceki herkesten daha iyi bir şekilde ortaya koyarak bu alanda tam bir öncü olmayı başarmıştır. Diğer pek çok felsefi meselede olduğu gibi bunda da öncülük ve önderlik etmek Sühreverdi'ye nasip olmuştur. Böylece kendisinden sonra gelecek filozoflar için de yürünebilecek yeni bir yol ve ufuk açmıştır.

III. V. Molla Sadra ve Huzuri Bilgi

Bir on yedinci yüzyıl filozofu olan Molla Sadra tevarüs ettiği zengin felsefi mirastan en iyi şekilde yararlanmış ve meseleleri daha da ileriye taşıyarak ona ciddi ve önemli katkılar sağlamıştır. O da Meşşai filozoflar gibi Tanrı'nın zatına dair bilgisiyle,⁶⁷ akılların⁶⁸ ve nefsin zatına dair bilgisinin⁶⁹ huzuri olduğunu kabul etmiş ve yine onlar gibi bunu akıl ve taakkul olarak adlandırmıştır. Ancak Molla Sadra bunlara yeni kısımlar eklemiş ve akli huzuri ilme ek olarak hissi ve hayali huzuri ilimden de bahsetmiştir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Sadra tıpkı selefi Şeyh İsrak gibi akli tecerrüdün yanında misali tecerrüde de inanmakta ve bunu öncelikle muttasıl ve munfasıl diye ayırmakta sonra da misali suretleri de hissi ve hayali olarak taksim etmektedir.⁷⁰ Molla Sadra'ya göre akli mücerredin huzuru, akli huzuri bilginin ta kendisidir. Aynı şekilde hissi ve hayali mücerretlerin huzuru da sırasıyla hissi ve hayali huzuri bilgiyi oluşturmaktadır.⁷¹

Sadra tıpkı Sühreverdi gibi huzuri bilginin diğer bütün kısımlarını da yani varlık veren illetin malulüne⁷² dair bilgisiyle nefsin beden ve yetilerine dair bilgisinin de huzuri olduğunu kabul etmektedir.⁷³ Ancak Sühreverdi'nin hilafına mücerret varlık ve Tanrı'nın maddi şeylere dair huzuri bilgi sahibi olabileceğini kabul etmemektedir.⁷⁴ Gerçi daha önce de işaret ettiğimiz gibi ilm-i huzurinin bu son kısmıyla ilgili Sadra'nın tavrı çok net değildir. Bazen kabul eder gibi tavır almakta bazen de reddetmektedir.⁷⁵ Ancak söylediklerinin toplamından onun bunu reddettiği sonucu çıkmaktadır. Sadra bazı sözlerinde açıkça cisim ve cismani olan varlıkların sahip oldukları imtidattan dolayı kendilerine ve evleviyetle de diğerlerine ezcümle varlıklarını borçlu oldukları

⁶⁷ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 174-175; Sadra, *Esfar*, üçüncü cilt, s. 347.

⁶⁸ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 166-167; Sadra, *Esfar*, c. 3, s. 347.

⁶⁹ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 156.

⁷⁰ Sadra, *Esfar*, c. 1, s. 302.

⁷¹ Sadra, *Şerh ve Talike-yi Sadri'l-Muteellihin ber ilahiyati şifa*, c. 1, s. 613-615.

⁷² Sadra, *Mebde ve Mead*, s. 128.

⁷³ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 157.

⁷⁴ Sadra, *Esfar*, c. 9, s. 124; Sadra, *Şerh ve Talike-yi Sadri'l-Muteellihin ber ilahiyati şifa*, c. 1, s. 613.

⁷⁵ Sadra, *Mebde ve Mead*, s. 128.

illetlerine, dair ilm-i huzuri sahibi olamayacaklarını söylemektedir.⁷⁶ Tabii bu delilden dolayı diğer varlıklar da ezcümle cisim ve cismani varlıkların illetleri de bunlara dair huzuri bilgi sahibi olamazlar.⁷⁷ İşte bu tür ifadelerden Sadra'nın bu kısım bilgi türünü huzuri olarak kabul etmediği sonucu çıkmaktadır.

Ancak Molla Sadra'nın ilmi vücutla eşit kabul ettiği⁷⁸ düşünüldüğünde Onun böyle varlıklarda da ilmi huzuriyi kabul etmesi beklenirdi. İşte bu yüzden Molla Hadiyi Sebzevari bu konunun zeylinde şöyle demektedir: O (Molla Sadra) bu tür bir ilmin huzuri olduğunu kabul etmek zorundadır. Ancak bu mertebedeki ilmin zayıflığından dolayı bunu "la ilm" olarak adlandırmayı tercih etmiştir.⁷⁹ Molla Sadra'nın ilimle varlığın eşitliğini ve hatta aynılığını açıkça kabul ettiği düşünülürse Sebzevari'nin açıklamasının yerinde olduğunu söylemek gerekir. Ayrıca Molla Sadra'nın kendisi de cisim veya cismani şeylerin sabit veya seyyal parçalara sahip olmalarının onları Tanrı açısından gaip hâle getirmeyeceğini açıkça söylemektedir. Hâl böyle olunca Tanrı'nın her şeye hatta cisim ve cismani şeylere dair de huzuri bilgi sahibi olduğunu söylemek gerekir.⁸⁰ Ayrıca Molla Sadra değişik yerlerde cismani şeylerin de kendi varlık mertebelerine mütenasip olan bir huzuri bilgiye sahip olduklarını açıkça söylemektedir. Ancak mücerret varlıklardan zahir olan asar ve neticeler bu tür cismani varlıklardan tezahür etmediği için bunlara hakkında ilm ve âlim tabirlerini kullanmamıştır.⁸¹

Sühreverdi'nin hilafına Molla Sadra, insanın mahsus âleme dair huzuri bilgi sahibi olabileceğini de kabul etmez. Yani mahsus ve maddi şeylere dair ancak bir suret aracılığıyla bilgi sahibi olunabilir. Tabii Molla Sadra'nın burada işaret ettiği suret ile Meşşailerin bahsettiği suretin aynı olmadığını ayırdında olmak gerekir. Öncelikle Meşşailerin aksine Molla Sadra'ya göre akli suretlere ek olarak hissi ve hayali suretler de mücerrettirler. Oysa biliyoruz ki Meşşailer için sadece akli suretler mücerrettir. Hissi ve hayali olanlar ise maddidirler. Sadra ile Meşşailer arasında bulunan bir diğer önemli fark ise şudur; Sadra'ya göre bu suretler insanın nefsiyle kaim ve ondan sadır olmaktadır. Mahsus ve maddi şeyler ise Sadra açısından sadece bu suretlerin meydana gelmesi açısından hazırlayıcı bir fonksiyon görmektedirler. Yoksa mahsus ve maddi şeyler hiçbir şekilde bu suretlerin varlığının illetleri değildir.⁸² Sadra'ya göre bu suretlerin nefisle sahip oldukları birliktelik nefiste hissi ve hayali bilginin meydana gelmesine sebep olmaktadır.⁸³

Molla Sadra'da özellikle günümüz epistemolojik meseleleri açısından önemli

⁷⁶ Sadra, *Esfar*, c. 3, s. 297-298.

⁷⁷ Sadra, *Esfar*, c. 9, s. 124. Sadra, *Şerh ve Talikeyi Sadri'l-Muteellihin ber ilahiyati şifa*, c. 1, s. 613.

⁷⁸ Sadra, *Şerh ve Talikeyi Sadri'l-Muteellihin ber ilahiyati şifa*, c. 1, s. 613.

⁷⁹ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 150.

⁸⁰ Sadra, *Mebde ve Mead*, s. 128.

⁸¹ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 340.

⁸² Sadra, *Esfar*, c. 8, s. 179-181.

⁸³ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 313-321.

olan bir diğer nokta da Onun bütün husuli bilginin nihayetinde huzuri bir bilgiye irca edilebileceğine dair görüş ve inancıdır.⁸⁴ Molla Sadra'ya göre her türlü bilgi gerçekte huzuridir. İlmin husuli ve huzuri diye ikiye ayrılması ilk bakışta anlamlı görünse de meselenin hakikati esas alındığında bütün bilginin huzuri olduğunu söylemek gerekir.⁸⁵ İşte bu görüşü doğrultusunda Molla Sadra normalde husuli bilginin iki kısmı olarak görülen hissi ve hayali bilginin de gerçek ve hakikatte huzuri olduğunu söyler. Sadra'ya göre husuli ilimde gerçekten de âlim için malum olan ilmin kendisi yani zihni suretlerdir. Harici şey ise ancak bu suretler vasıtasıyla arızı olarak malum olmaktadır. Aynı şekilde ilmi huzuride de malum olan şey suri ve nurani olan bir varlıktır ve bu varlık aynen kendisi olarak âlim için malum olur. Dolayısıyla da her iki ilimde de gerçekten âlim için inkişaf etmek suretiyle malum olan tecerrüdün mertebelerinden (hissi, hayali ve akli) birisine sahip olan suri ve nurani bir varlıktır. Zaten malum her durumda bu tecerrüt mertebelerinden birisine sahip olduğu için âlimin nezdinde hazır olmak suretiyle huzur bulabilmektedir.⁸⁶ Artık Meşşailerin aksine tecerrüdün Molla Sadra açısından mertebelerden oluştuğunu bildiğimiz için bu görüş bizleri şaşırtmamaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Sadra akli tecerrüdün yanında misali tecerrüdü de kabul etmekte ve bunu da hissi ve hayali diye ikiye ayırmaktadır.⁸⁷

Böylece mücerret ve nurani olan bu vücudun âlim nezdindeki huzuru da şiddet ve zaafı kabul eden mertebelerden oluşmuş olmaktadır. Ki bu mertebeler hissi suretin huzuruyla başlayıp hayali olan suretin huzuruyla devam etmekte ve nihayetinde akli suretin huzur bulmasıyla sona ermektedir.⁸⁸ Dolayısıyla Sadra'ya göre normalde husuli ilmin kısımları olarak görülen hissi, hayali ve akli bilgi hakikatte hissi, hayali ve akli suretlerin âlimin nezdinde hazır ve huzur bulmasından başka bir şey değildir. Böylece Molla Sadra'ya göre bütün bilginin hakikatte huzuri olduğu anlaşılmaktadır.

İlmi huzuri söz konusu olduğunda Sadra'da değinilmesi gereken diğer bir nokta da ilmi huzurunin mahiyete mi yoksa vücuda mı taalluk ettiği meselesidir. Acaba Sadra açısından huzuri bilgi bunlardan birisine mi yoksa her ikisine mi taalluk etmektedir? Molla Sadra'nın asaleti vücut anlayışının kurucusu olduğu düşünülecek olursa Onun bu soruya vereceği cevabı tahmin etmek pek zor olmamaktadır. Ancak mesele ilk bakışta görüldüğü gibi değildir. Esasen bu meselenin cevabı bizim asaleti vücudu nasıl anladığımızla ilgili olarak değişmektedir. İşte bu farklı yorumlardan dolayı bu konuda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bizim kanaatimize göre bu mesele açısından Sadra'nın temel metinleri incelendiğinde Onun huzuri bilginin hem mahiyete hem de vücuda taalluk ettiğini söylediği ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle Molla Sadra'nın ilmi vücutla eşit gördüğünü biliyoruz. Bu yüzden Sadra

⁸⁴ Sühreverdi, *Mecmua-i Musannafat*, c. 1, s. 73.

⁸⁵ Sadra, *Mebde ve Mead*, s. 83.

⁸⁶ Sadra, *Esfar*, c. 6, s. 151.

⁸⁷ Sadra, *Esfar*, c. 1, s. 302.

⁸⁸ Sadra, *Şerh ve Talike-yi Sadri'l-Muteellihin ber ilahiyatı şifa*, c. 1, s. 613-615.

ilmi mahiyet kategorisinde ele alan meşhur görüşün aksine onu varlık kategorisinde ele almaktadır. Bundan dolayı Sadra tıpkı varlık gibi ilmin de mertebeleri olduğunu söylemektedir.⁸⁹ Bu iki kabule rağmen Sadra'nın sözlerinin zahirinden anlaşılan huzuri bilginin vücuda ek olarak mahiyete de taalluk ettiğidir.⁹⁰ Bu nokta, Sadra'nın en ünlü takipçilerinin asaleti vücudun belli bir yorumunu esas alarak huzuri bilginin sadece vücuda taalluk ettiğini ileri sürdükleri düşünülecek olursa oldukça önemlidir.⁹¹ Bizce de Sadra'nın sözlerinin zahirinin delalet ettiği şey doğrudur. Yani ilm-i huzuri eşyanın varlığına ek olarak mahiyetine de taalluk etmektedir. Öneminden dolayı bu konu hakkında daha fazla açıklama yapalım:

Bazıları ilm-i huzurunin mahiyete taalluk etmediğini gösterme sadedinde mahiyeti salt vicdani ve zihni bir şey mesabesine indirgemekte ve şöyle demektedirler: Bizler kendimizde var olan huzuri ilme müracaat ettiğimizde onda nezdimizde hazır olarak bulunanın vücut olduğunu mahiyetten hiçbir eser olmadığını görmekteyiz.⁹² Buna ilaveten bu taife huzuri bilginin mahiyete taalluk etmediğini göstermek için delil dahi ikame etmiştir. Bu delile göre; öncelikle vücut mahiyete zait olduğundan ondan tamamıyla farklıdır. İkinci olarak da vücut-mahiyet ikiliğinde hariçte asil ve öncelikli olan vücuttur mahiyet değil (asalet-i vücut). Buna göre bir şeyin mahiyeti sadece o şeyin ontolojik sınırları anlamına gelmektedir. Bazı filozofların ıstılahına göre mahiyet vücudun zihinde zahir olmasından ibarettir ve bu yüzden de hiçbir dışsal gerçekliği yoktur.⁹³ Sonuç; ilm-i huzurunin mahiyete taalluk ettiğini söylemek boş ve anlamsızdır.⁹⁴

Bu akıl yürütmeye göre huzuri bilgide ilim ile malum aynı şey olduğundan ilmin tahakkuk edebilmesi için malumun da bir şekilde tahakkuk etmiş olması gerekir. Ancak asaleti vücut öğretisi gereği mahiyet hiçbir şekilde hariçte tahakkuk etmiş değildir. Bu yüzden de onun âlim için zahir olması veya huzur bulmasından bahsedilemez. Dolayısıyla mahiyet ilm-i huzurunin mütealliki olamaz. İşte bu ilm-i huzurunin mahiyete taalluk etmediğini söyleyenlerin ileri sürdüğü en güçlü delildir. Kolayca görüleceği gibi bu akıl yürütme asaleti vücudun en yaygın yorumuna dayanmaktadır. Bu da hariçte olanın sadece vücut olduğu ve mahiyetin de salt zihni bir şey olduğu anlayışıdır. Ancak bizce yukarıdaki iddiaların ikisi de doğru değildir. Çünkü!

Birinci iddia bizde bulunan huzuri ilme rücu ettiğimizde onda mahiyeti değil sadece vücudu bulduğumuz kabulüne dayanmaktadır. Bu iddianın yanlışlığı tecrübi olarak da gösterilebilir. Çünkü herkesin kendisinde bulunan ilm-i huzuriye müracaat

⁸⁹ Sadra, *Esfar*, c. 1, s. 621; aynı eser, c. 6, s. 150.

⁹⁰ Sadra, *Esfar*, c. 3, s. 363.

⁹¹ Misbah Yezdi, *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 349; Ubudiyet, *Der Amedi ber Nizam-i Hikmet-i Sadra-i*, c. 2, s. 77-78.

⁹² Misbah Yezdi, *Amuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 349; Ubudiyet, *Der Amedi ber Nizam-i Hikmet-i Sadra-i*, c. 2, s. 77-78.

⁹³ Tabatabai, *Nihayetü'l-Hikme*, birinci merhale, ikinci fasıl, s. 15.

⁹⁴ Misbah Yezdi, *Esfar şerhi*, nefis kitabı, s. 231-233.

ettiğinde orada sadece vücudu bulduğu tecrübî olarak doğru değildir. Zira bizler bizde bulunan huzuri ilme müracaat ettiğimizde orada onun varlığına ek olarak mahiyetini de hazır buluruz. Bunu bir örnek vererek temellendirmeye çalışalım; mesela kendimizde sevinç, üzüntü, sevgi, nefret veya korku gibi duygulardan birini idrak ettiğimizde veya bunları kendimizde hazır orada öylesine bulduğumuzda ya da kendimizi bunlar olarak tecrübe ve idrak ettiğimizde açıktır ki böyle durumlarda idrak ettiğimiz veya orada öylesine bulduğumuz şey ne olduğu belli olmayan belirsiz bir vücut değildir. Çünkü bizler böyle durumlarda kendimizde bir şeyin varlığına ek olarak o şeyin ne olduğunu da yine huzuri olarak doğrudan idrak ederiz. Yukarıdaki iddiayı ileri sürenlerin söylediğinin aksine bir insan mesela sevinç duyduğunda bir şeyin varlığına ek olarak bu şeyin mahiyeti olan sevinçliliğin kendisini de orada huzuri olarak bulur ve idrak eder.⁹⁵

Korku, sevgi ve nefret gibi duygulanım hâllerinde de durum aynıdır. Aynı şekilde mesela aynı anda hem tokluk hem de sevinç duyduğumuzda hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymadan bu iki hâli doğru bir şekilde birbirinden ayırt ederiz. Yani bu iki hâli de bir birinden ayrı bir şekilde doğrudan huzuri olarak idrak ederiz. Daha sonra bunların her birinden birer zihni suret elde ederek aralarındaki farkları ifade etmeye başlarız ki bu artık ilm-i husuli mertebesinde cereyan eden bir durumdur. İşte bu tür örnekler bizlere huzuri bilginin şeyin varlığına ek olarak mahiyetine de taalluk ettiğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla huzuri bilginin mahiyete taalluk etmediğini savunanların birinci iddiası tecrübî olarak geçersiz hâle gelmiş olmaktadır.

Bu açıdan daha da ileri gidebiliriz. Mahiyet ve vücut kavramları üzerinde düşündüğümüzde mahuvi (şeylerin mahiyetlerine taalluk eden kavramlar) kavramları elde etmenin vucudi kavramları elde etmekten daha kolay olduğu görürüz. Mesela sevinç gibi bir şey nezdimizde hazır olduğunda bu şeyden sevinçlilik kavramı onu başka hiçbir şeyle mukayese etmeden doğrudan intiza edilebilir. Ancak vücut kavramını intiza edebilmek için sevincin olduğu bu durumu onun olmadığı zamanki durumla mukayese etmemiz gerekir. Sevincin varlığıyla yokluğu durumunu birbiriyle mukayese etmeden vücut kavramını elde edebilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla vücut veya varlık kavramını elde edebilmek için söz konusu şeyin var durumuyla yok durumunu birbiriyle mukayese etmemiz gerekir. Bu da vücut kavramının ancak dolaylı ve mukayese sonucu elde edilebildiğini göstermektedir. Oysaki yukarıda da açıkladığımız gibi mahuvi bir kavramı elde edebilmek için böyle bir mukayeseye gerek yoktur. Bu da mahuvi kavramların doğrudan ve vasıtasız elde edildiğini göstermektedir. Durum böyle olduğuna göre ilm-i huzuride mahiyetten hiç eser yok demenin hiçbir anlamı kalmamaktadır.

İkinci delilin neden yanlış olduğuna gelince; yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bu ikinci delil, mahiyeti hariçle hiçbir alakası olmayan tamamen zihni ve itibari bir şey olarak telakki etmektedir. Bu anlayış mahiyete en fazla vücudun haddi ve sınırı o da

⁹⁵ Feyyazi, *Hesti ve çisti der mektebi Sadrai*, s. 180.

zihni olmak şartıyla önem atfetmektedir. Doğal olarak bu anlayışta mahiyet hariçte hiçbir ayniyete sahip olmadığından onun âlim için husul veya huzurundan bahsetmenin de hiçbir anlamı kalmamaktadır. Ancak aşağıda ifade edeceğimiz gerekçelerden dolayı bu görüş de makul ve doğru değildir. Çünkü mahiyetin şu veya bu şekilde hariçte tahakkuk ettiği kesindir. Bu açıdan söylenebilecek en az şey mahiyetin de vücut doğrultusunda hariçte ayniyet sahibi olduğudur. Böyle olunca vücut gibi mahiyet de ilm-i huzurinin mütealliki olabilir.⁹⁶ Özetle mahiyetin de hariçte bir çeşit tahakkuk sahibi olduğundan hareketle onun da âlim nezdinde huzur bulabileceği dolayısıyla da huzuri bilginin konusu olabileceği söylenmelidir.

Böylece ilm-i huzurinin sadece vücuda taalluk ettiği görüşünün doğru olmadığı ve bu yüzden de bunun ilm-i huzurinin özelliklerinden biri sayılamayacağı anlaşılmış olmaktadır. Molla Sadra bazı ifadelerinde bu duruma açıkça işaret etmiş olsa da⁹⁷ bazı modern araştırmacılar asaleti vücudun belli bir yorumuna dayanarak bu önemli konuda Sadra'nın hilafına bir tavır takınmış ve huzuri bilginin mahiyete de taalluk ettiği çıkarımına karşı çıkmışlardır.⁹⁸

Buraya kadar önde gelen Müslüman filozofların ilm-i huzuri anlayışlarını onların temel eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalıştık. Böylece Farabi'den itibaren Müslüman filozofların ilm-i huzurinin hakikatine vâkıf oldukları ve bu öğretiden bazı temel felsefi meselelerin çözümünde yararlandıkları ortaya konmuş olmaktadır. Hakikat seviyesinde baştan beri farkında olunan bu mesele Şeyh İşrak olarak meşhur olan Sühreverdi'de ıstılahi ve kavramsal karşılığını da bularak alanını daha da genişletmiştir. Sühreverdi'den sonraki filozoflar bu anlayışı benimseyip geliştirmiş ve nihayetinde Molla Sadra bütün husuli bilginin huzuri bilgi olduğunu söyleyerek meseleye son noktayı koymuştur.

Araştırabildiğimiz kadarıyla Molla Sadra'dan sonra gelen filozoflar bu alanda kayda değer bir değişime imza atmamış ve hatta bazı konularda ilm-i huzurinin alanında bir gerileme ve daralma yaşanmıştır. Mesela gördüğümüz gibi Sühreverdi ve Molla Sadra insan nefsinin kendi yetileri ve bedenine dair ilmini huzuri olarak kabul etmişlerdir. Ancak günümüzde yazılan epistemoloji kitaplarında genellikle ilm-i huzuri anlatılırken bu kısımdan bahsedilmemektedir. Sadece Allame Tabatabai ve Murtaza Mutahari *Usul-i Felsefe ve Revişi Realizm* adlı çalışmalarında bu kısmı da ele almış ve onun da ilm-i huzurinin kısımlarından biri olduğunu kabul etmişlerdir.⁹⁹ Şimdi çalışmamızın ikinci kısmına geçiyor ve ilm-i huzurinin epistemolojik değeri olup olmadığını tartışmaya başlıyoruz.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Feyyazi, *Hesti ve çisti der mekteb-i Sadra-i*.

⁹⁷ Molla Sadra, *Esfar*, c. 3, s. 363.

⁹⁸ Ubudiyet, *Der Amedi ber Nizam-i Hikmet-i Sadra-i*, s. 77-78.

⁹⁹ Tabatabai, *Usul-i Felsefe ve Revişi Realizm*, Murtaza Mutahari'nin açıklamalarıyla, c. 6, s. 272-283.

IV. Huzuri Bilginin Epistemolojik Değeri

Herhangi bir bilginin epistemolojik açıdan değerli olup olmadığı onun kendisinden haber verdiği vaka ve gerçeklikle mutabakatı açısından tespit edilir. Bu esas doğrultusunda huzuri bilginin de epistemolojik değeri olup olmadığı incelenmeye değer bir konudur. Zira ilm-i huzuri ile ilgili en önemli sorunlardan biri onun epistemolojik bir değeri olup olmamasıyla ilgilidir. İlm-i huzuri adından da anlaşılacağı gibi öncelikle bir ilimdir. Dolayısıyla diğer her ilim gibi bir gerçeklikten haber verme veya bir gerçekliği aşikâr kılarak insanın bilgisini artırma ve böylece onda bir yetkinlik ve kemal oluşmasını sağlama gibi temel özelliklere sahip olması gerekir ve sahiptir de.

Diğer taraftan ilm-i huzuride ortada zihni suret diye bir şey olmadığını da biliyoruz. Böyle olunca ilm-i huzurunin herhangi bir gerçeklikten haber vermesi diye bir şey de söz konusu olamaz. En azından kendisi dışında bir gerçeklikten haber veremez. Hâl böyle olunca ilm-i huzuride mutabakattan söz edebilmek de mümkün olmamaktadır. Üstelik ilm-i huzurunin özelliklerinden bahsedilirken onda hiçbir şekilde doğru ve yanlış olmanın söz konusu edilemeyeceği de söylenmektedir. Bu tür özelliklerinden dolayı ilm-i huzurunin epistemolojik değerinin nasıl temellendirilebileceği felsefi bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla eğer ilm-i huzuri epistemolojik bir değere sahipse bu değer anlamı nedir ve bu nasıl gösterilebilir? Diğer bir ifadeyle eğer ilm-i huzuri epistemolojik bir değere sahip olarsa bunun mutabakat dışında nasıl bir kıtas ve miyarı olabilir? İşte bunlar bu bölümde cevaplandırmaya çalışacağımız temel soru ve meseleleri oluşturmaktadır.

IV. I. Epistemolojik Değer Kavramı

Genel olarak değer kavramı lafzi olarak değerlendirmeye alakalıdır. Yani değer kavramında bir şeyin başka bir şeye kıyasla ölçülmesinden ve bunun sonucunda aldığı vasıf göz önünde bulundurulmaktadır. Konumuz açısından bu herhangi bir bilgi türünün geçerli olup olmamasıyla doğrudan alakalı olan bir kavramdır. Zira epistemolojik tartışmalarda konu bilgi ve hedef de doğru bilginin bilgisine ulaşmaktır. Yani doğru bilgiyi yanlış olandan ayırt edecek kıstasların neler olduğunun tespit edilmesi epistemolojinin temel hedefini oluşturmaktadır. Bu yüzden doğru bilgiye ulaştıran her idrakin epistemolojik açıdan değerli kabul edileceği rahatlıkla söylenebilir. Böyle durumlarda genellikle “hakikat” kavramından yararlanılır. Mesela falanca idrak hakikidir veya hakiki değildir gibi ifadeler kullanılarak mezkûr bilginin epistemolojik değeri olup olmadığı belirtilmek istenir. Peki, bir idrak veya bilginin hakiki kabul edilebilmesi için sahip olması gereken özellik veya özellikler nelerdir? Diğer bir ifadeyle bizler hangi vasa sahip olan bilgiye hakiki bilgi diyoruz?

Modern Batı felsefesinde başka kıstaslar önerilmiş olsa da özellikle İslâm felsefesinde bilginin değerinin belirlenmesi için aranan kıtas geçmişte olduğu gibi

günümüzde de mutabakattır. Dolayısıyla bir idrak veya bilginin epistemolojik açıdan değerli kabul edilebilmesi için kendisinden haber verdiği gerçeklikle mutabakat içinde bulunması gerekmektedir. Böylece vakaya mutabık olan bilgi hakiki ve değerli olacak bu özelliğe sahip olmayan da epistemolojik açıdan herhangi bir değere sahip olmayacaktır. Şu hâlde konumuz açısından ilk aşamada yapmamız gereken, ilm-i huzurinin bu mutabakat şartını gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakmak olacaktır.

Bildiğimiz gibi huzuri bilgide zihni suret diye bir şey bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu olan ilm-i huzuri olunca ilim ile malum aynı şeydir. Hâl böyle olunca ilm-i huzuri açısından suretle bu suretin kendisinden haber verdiği vaka arasında bir mutabakattan söz edebilmek mümkün değildir. Peki, bu durumda yapılması gereken nedir? İlm-i huzuri bu mutabakat şartını yerine getiremediği için onun hiçbir epistemolojik değere sahip olmadığını mı söylemek gerekir? Tam burada epistemolojik değer belirlenmesinde mutabakat kıstasının yegâne kıstas olup olmadığı sorulmalıdır? Epistemolojinin asıl hedefi üzerinde düşünmek bize bu konuda yol gösterebilir. Şu hâlde kendimize epistemolojinin temel hedefinin ne olduğunu sorabiliriz. Bu sorunun cevabı tabii ki doğru bilgiye ulaşmak olacaktır. Buradaki doğru bilgi kavramı doğal olarak husuli bilgiyi de aşan bir öneme sahiptir. Bu noktadan hareketle şu sonuca varabiliriz:

Bir epistemolog açısından birinci derecede önemli olan gerçeklikle ilgili doğru ve sahih bilgiye ulaşmaktır veya en azından bu tür bir bilginin nasıl oluşacağının şartlarını belirlemektir. Bu bilginin zihni bir suret aracılığıyla mı yoksa başka bir şekilde mi meydana geldiği birinci derecede onu ilgilendirmez. Böylece epistemolojik değer belirleme açısından tek kıstasın zihni suret aracılığıyla meydana gelen husuli bilgi açısından geçerli olan mutabakat olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira gerçeklik hakkında doğru ve sahih bilgi elde edilmesi hedefi husuli bilgiyi de aşan daha genel bir hedeftir ve bunun hangi yolla elde edilen bilginin vasfı olduğu ikinci derecede önemlidir. Dolayısıyla eğer ilmi huzuri de gerçekliğe dair sahih bilginin oluşmasını mümkün kılıyorsa epistemolojik açıdan değer sahibi olacaktır. Şu hâlde ilm-i huzurinin bunu yapıp yapamadığını görmemiz gerekir. Şimdilik epistemolojik değer açısından geçerli kabul edilen mutabakat kıstasının ilm-i huzuri için geçerli olmadığını söyleyelim.

Şu hâlde ilm-i huzurinin epistemolojik değerinden bahsederken mutabakattan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Öyle ise epistemolojik değer kavramının anlamını sadece husuli bilgiyi değil huzuri bilgiyi de içine alacak şekilde genişletmek gerekir? Peki, böyle bir şey mümkün ve makul müdür? İşe mutabakat kavramı üzerinde düşünmekle başlayalım. Acaba mutabakat kavramı kendiliğinden mi epistemolojik değer kıstasını oluşturmaktadır yoksa onun da epistemolojik değerini ondan aldığı daha başka bir kıstas bulunmakta mıdır? Yapmak istediğimiz husuli ilmin epistemolojik açıdan değerli kabul edilmesini mümkün kılan mutabakatın kendisinin nasıl ve neden böyle bir değere sahip olduğunu ortaya koymaktır. Zira ancak bu şekilde mutlak anlamda ilmin, epistemolojik değerini ortaya koyabilecek bir kıstasa ulaşabiliriz. Açıktır ki mutlak anlamda ilmin, epistemolojik değerini ortaya koyacak böyle bir kıstas bir ilim olması

hasebiyle ilm-i huzurinin de epistemolojik değerini belirlememize yardımcı olacaktır.

Dolayısıyla mutabakatı da kapsayacak daha genel bir kıstas olup olmadığı önümüzde asıl mesele olarak durmaktadır? Zira ancak böyle bir kıstas ilmin bütün kısımlarını ezcümle ilm-i huzuriyi de kapsayacak ve böylece onun epistemolojik değerini ortaya koyabilmemizi mümkün kılacaktır. Böyle bir sorgulama bizi doğrudan ilmin hakikatının ne olduğu meselesine götürecektir. İlmin hakikatının husuli ve huzuri olandan daha genel olduğu çok açıktır. Eğer ilmin kısımlarından biri olan husuli ilmin epistemolojik bir değeri varsa zorunlu olarak diğer kısımlarının da aynı vasma sahip gerekir. Zira ilmin kısımlarından birisinin ilim olmak hasebiyle sahip olduğu değere diğerlerinin sahip olmaması mümkün değildir. Çünkü bunların hepsi ilimdir. Şu hâlde mutlak anlamda ilmin ne olduğunu bakmak gerekir. Zira bu değer her ne ise ilmin bu hakikatinden neşet ediyor olmalıdır. Şu hâlde asıl olan ilmin her bir kısmının epistemolojik değerinin hangi kıstasla ortaya konacağını belirlemektir. Dolayısıyla meselemiz doğru kıstasın teşhisi ve sonra da bunun ilgili kısma tatbikidir.

İlmin hakikati açısından meseleye baktığımızda iki temel özelliğin öne çıktığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi bir gerçeklik ve vakayı görünür kılama ikincisi de bu görünürlük sayesinde âlimde bir yetkinlik ve kemalin oluşmasını sağlama. Yani bu gerçekliğin görünür olması âlimde ilmin artmasına sebep olmakta ve bu artış da bir yetkinlik ve kemalin oluşmasını sağlamaktadır. Mesele üzerinde dikkatli bir şekilde düşünülürse ilmin husuli ve huzuri olarak ayrılmasından önce asıl ve mutlak anlamda bu iki temel özelliğe sahip olduğu görülür. Esasında ilim âlimde bir farkındalık oluşmasını sağlayarak ki bunu bir gerçekliği âlim açısından görünür kılarak yapmaktadır, onda bir yetkinliğin meydana gelmesine sebep olmaktadır. İlmin ikinci aşamada husuli ve huzuri diye ayrılması daha çok bu iki özelliğin âlim açısından nasıl meydana geldiğiyle ilgilidir. Ancak hem husuli hem de huzuri bilginin âlim açısından değeri ve matlubiyeti esasında yukarıda bahsettiğimiz farkındalık ve yetkinliğin oluşmasını sağlamaları açısından ve dolayısıyla epistemoloji açısından önemli olan ilmin insanda bilginin artmasını sağlayarak onda bir kemal ve yetkinlik meydana getirmesidir. Bunun husuli olarak mı yoksa huzuri olarak mı meydana geldiği bu açıdan tali bir meseledir.

Şimdi bu söylediklerimiz doğrultusunda her bir ilmin epistemolojik değerinin bu iki temel özelliği yani gerçekliği görünür kılama ve insanda bir farkındalık yaratarak onda bir kemal ve yetkinlik vücuda getirmede olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle eğer herhangi bir ilim çeşidi insanda bir aydınlanma ve farkındalık meydana gelmesini mümkün kılıyorsa mezkûr ilim epistemolojik açıdan da değerli olacaktır. Böylece mutabakattan daha genel bir kıstas elde etmiş olmaktadır. Bu mutlak anlamda ilmin neden epistemolojik değere sahip olduğunu gösteren mutlak bir kıstastır. Dikkat edilirse mutabakat kıstasının dahi epistemolojik değerini bu kıstastan aldığı rahatlıkla görülebilir.

Doğal olarak kıstaslardaki bu çoğalma ilmin farklı kısımlara ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Ancak yukarıda mutlak ilim için zikir ettiğimiz iki özelliğin hiçbir

bilgi kısmına ait olmadığını dolayısıyla da mutlak anlamda ilim de dâhil bütün kısımlara şamil olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla epistemolojik değeri mutabakatı esas alarak sadece ilmi husuliye hatta onunda bütün kısımlarına değil sadece tasdik kısmına hasretmenin hiçbir anlamı yoktur. Daha açık bir ifadeyle tasdikten ari olan tasavvurlar, vehmi ve hayali dahi olsalar epistemolojik birer değere sahiptirler. Ancak bu değerın mutabakattan değil de gerçekliği görünür kılma ve âlimin bilgisi ve farkındalığını artırarak onda bir yetkinlik oluşmasını sağlama kıstasından kaynaklandığını unutmamak gerekir. Şimdi bu yeni kıstas ışığında ilm-i huzurinin epistemolojik değeri olup olamayacağını görelim.

IV. II. Huzuri Bilgi'nin Epistemolojik Değeri

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi epistemolojik açıdan bir bilgiyi değerli kılan şey gerçekliği görünür kılarak insanda bir farkındalığın oluşmasını sağlamasıdır. İnsan açısından bu iki şeyin nasıl meydana geldiği ise epistemolojik değer açısından bir önem taşımamaktadır. Asıl olan gerçekliğin görünür kılınarak insanda farkındalık yaratılması ve böylece insanın cehalet ve karanlıktan aydınlığa çıkmasının mümkün kılınmasıdır. Peki, bu kıstası ilmi huzuriye tatbik ettiğimizde ortaya nasıl bir sonuç çıkmaktadır?

Bildiğimiz gibi huzuri bilgi, huzuri olduğu için onda zihni suret aracılığıyla bir gerçeklikten haber verme gibi bir haslet bulunmamaktadır. Zira huzuri bilgi de âlimin nezdinde hazır olan gerçekliğin bir sureti değil bizzat kendisidir. Dolayısıyla ilmi huzuri için gerçeklikten haber verme gibi dolaylı bir ifadenin kullanılması doğru değildir. Ancak gerçeklikten haber verme ifadesini daha genel bir anlamda ele almamıza engel bir durum bulunmamaktadır. Yani gerçeklikten haber vermenin illa da dolaylı yani başka bir şey aracılığıyla olması gerekmemektedir. Diğer bir ifadeyle eğer gerçeklik hakkında dolaylı olarak bilgi sahibi olunabiliyorsa aynı şeyin doğrudan olabilmesi de pek âlâ mümkündür. Hatta mümkün olması hâlinde bunun aklen daha matlup olduğu çok açıktır.

Çünkü husuli bilgi ile huzuri bilgi arasında bulunan temel fark; husuli bilginin hem kendisinin hem de malumun bilinir olmasının kıstasını oluşturması buna karşılık huzuri bilginin ise sadece kendisinin âlim için bilinir olmasının kıstasını oluşturmasıdır. Yani ilm-i huzuri de dolaylı olarak bilinecek başka bir şey yoktur. Zira burada ilim ile malum aynı şeydir. Bu yüzden ilm-i huzuri de haber verme gibi dolaylı ifadeler bulunmamaktadır. Şimdi eğer gerçekliği görünür kılmayı malum olmanın temel kıstası ve bunu da külli bir şekilde ele alırsak ilm-i huzurinin gerçekliği görünür kıldığını ve dolayısıyla da âlim için malum olduğunu söyleyebiliriz. Yani ilm-i huzuri kendisini görünür kılmak suretiyle âlime göstermektedir. Böylece de âlim açısından malum olmaktadır. Şu hâlde ilm-i huzurinin başka bir şeyi değil de kendi kendisini gösterdiğini veya kendiliğinden zahir olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla husuli bilgide ilme ek olarak dolaylı yoldan başka bir şey de görünür olurken, ilm-i huzuride bizzat ilmin

kendisi veya gerçekliğin kendisi âlim için görünür olmaktadır. Sonuçta ilm-i huzuri-nin mutlak ilmin sahip olduğu birinci özelliğe yani gerçekliği görünür kılmaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu özelliğe sahip olduğu için ikinci özellik olan âlimde bir yetkinlik oluşturma özelliğine de doğal olarak sahip olacaktır.

Aslında mesele dikkatli bir şekilde incelenecek olursa husuli bilgide bulunan bu gerçekliği dolaylı olarak görünür kılmamanın yani gerçeklikten haber vermenin de ilmin bu huzuri görünümü aracılığıyla olduğu rahatlıkla görülebilir. Çünkü eğer ilm-i husulinin esasını teşkil eden zihni suret, kendisini âlim için görünür kılamazsa kendisi aracılığıyla başka bir şeyi görünür kılabilmesi de hâliyle mümkün olamazdı. Böylece husuli bilginin de epistemolojik değerini huzuri bilgiden aldığı ortaya çıkmış olmaktadır. Hâl böyle olunca eğer husuli bilgi epistemolojik değere sahipse ki öyledir, huzuri bilginin evleviyetle bu değere sahip olması gerekir. Zaten gerçekliği görünür kılmamanın husuli bilgiye has olmadığı ortaya çıktığına göre bu durum daha iyi anlaşılmış olmaktadır. Hatta bu açıdan huzuri bilginin husuli olana önceliğinden dahi bahsedilebilir. Çünkü husuli bilgide gerçeklik dolaylı olarak zahir olurken huzuri bilgide ise doğrudan ve kendisi olarak görünür ve zahir olmaktadır. Zira gerçekliğin bu kendinden görünürlüğü huzuri bilginin zatını ve hakikatini oluşturmaktadır.

Dolayısıyla görünür kılma ve kâşifiyet mutlak olarak ilmin zati bir özelliğini oluşturmaktadır. Bu özellik ilim cinsinden olan her şey de zorunlu olarak bulunmaktadır. Bu açıdan husuli bilgi ile huzuri bilgi arasında görülebilecek tek fark husuli bilgi de temsil edenle temsil edilen arasında bir ikilik ve farklılık bulunmasıdır. İlm-i huzuri de ise bu ikisi de tek bir şeydir. Yani ilim ve malum aynı şeydir. Zaten bu yüzden ilm-i huzuri de hatanın vuku bulması mümkün değildir. Zira ilimle malum arasında bu hatayı mümkün kılacak bir boşluk bulunmamaktadır. Bu yüzden de ilm-i huzurinin değeri ve geçerliliği mutlaktır. Bu durum açıklığa kavuştuğuna göre ilm-i huzurinin de tıpkı ilm-i husuli gibi epistemolojik bir değeri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü ilm-i huzuri de kendi mertebesine uygun olarak gerçekliği görünür kılmakta ve böylece bilgisinin artmasını sağlamak suretiyle âlimde bir yetkinlik ve kemalin oluşmasını sağlamaktadır. Zaten bir bilgiyi epistemolojik açıdan değerli kılan da bu iki özellikten başka bir şey değildir. İşte ilm-i huzurinin epistemolojik açıdan değerli sayılmasını mümkün kılan kıstas onun bu kendiliğinden zahir ve görünür olmasıdır.

Buraya kadar söylediklerimizde epistemolojik değer in husuli bilgiye has olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Epistemolojik açıdan değerli olmanın daha geniş bir perspektifle ele alınması sonucu ilm-i huzuriyi de içine alacak bir kıstas elde edilebileceği görülmüş olmaktadır. Epistemolojik değer denilince genel olarak mutabakat kıstasına uygun bilgi kastedilse de biz bu çalışmamızda değer kavramında yaptığımız genişletme ile daha genel bir kıstasa ulaşmayı başardık. Bu da gerçekliği görünür kılma kıstasıdır. Bu kıstas mutlak anlamda bilgiyi insan açısından değerli kılan şeydir ve hem husuli hem de huzuri bilgiyi kapsamaktadır. Husuli bilginin de gerçekte bu özelliğinden dolayı epistemolojik açıdan değerli olduğu anlaşılmış olmaktadır. Eğer

husuli bilginin arkasında böyle bir huzuri bilgi yatıyor olmasaydı onun mutabakat kıstasını tahakkuk ettirerek değer kazanabilmesi de mümkün olamazdı. Dolayısıyla gerçekliği görünür kılmanın bütün bilgi türleri açısından bir epistemolojik değer kıstası olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmanın temel hedefi bir felsefi mesele olarak huzuri bilginin önde gelen Müslüman filozoflar nezdindeki yerini gösterebilmektir. Filozofların temel metinlerine dayandırdığımız bu çalışmamızda Farabi'den itibaren Müslüman filozofların ilm-i huzurinin hakikatine vâkıf oldukları açıkça ortaya çıkmış olmaktadır. Hakikat düzeyinde vâkıf olunan bu mesele Sühreverdi ile kavramsal karşılığını da bulmuş ve böylece diğer felsefi meseleler içindeki yerini almıştır. Sonraki filozoflar tarafından da benimsenip geliştirilen bu mesele Molla Sadra aracılığıyla günümüze kadar gelmiştir.

Özellikle John Locke ile başlayan süreçte epistemolojinin ayrı bir felsefi disiplin olarak tedvin edilmesiyle klasik felsefenin bilgi anlayışına yönelik yeni meydan okumalar ortaya çıkmıştır. İşte günümüz İslâm felsefesi çalışmalarında ilm-i huzuriye bu tür meydan okumalara cevap verebilmeyi mümkün kılacak bir imkân olarak bakılmaktadır. Bu yüzden huzuri bilgi anlayışı sayesinde modern bazı epistemolojik meselelere özellikle de bilginin değeri meselesine makul çözümler önerilebileceği kabul edilmektedir. Modern Batı felsefesinde hâlâ kavramsal karşılığını bulamamış olan bu meselenin yeni bir epistemolojinin kurulmasında dikkate değer bir imkân oluşturduğu çok açıktır.

İlm-i huzuri üzerine yapılacak derin ve geniş çalışmalar, özellikle modern felsefenin merkezinde yer alan “bilen özne'nin” bilginin meydana gelmesinde oynadığı önemli rolün anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Biz buna bir katkı olması umuduyla bu makalede genel olarak da olsa ilm-i huzurinin epistemolojik değeri meselesini tartışmaya çalıştık. İlm-i huzuri bilenle bilinen arasındaki ontolojik mesafeyi ortadan kaldırmak suretiyle bilginin kesinliğini temellendirebilmesi için süjeye önemli bir zemin ve imkân hazırlamaktadır. Bu açıdan bütün husuli bilginin huzuri bilgiye irca edilerek temellendirilmeye çalışılması bize epistemolojinin bu en zor meselesinin çözümünde yeni imkânlar sunabilir. Dolayısıyla ilm-i huzuri diğer pek çok açıdan olduğu gibi bu açıdan da felsefi sorgulamanın konusu yapılmalıdır. Zira ancak bu şekilde bazı felsefi tikanıklıkların aşılmasında bizlere işlevsel bir imkân sunabilir.

KAYNAKLAR

- İbn Sina; *Talikat*, tahk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut, Mektebetü'l-i'lami'l-İslâmi, 1404.
- ; *Şifa*, Kum, Mektebetü'l-Ayetullah Meraşiyi Necefi, 1404.
- ; *Mübahasat*, Kum, Bidar, 1371.
- ; *Resail*, Kum, Bidar, 1400.
- Şehabüddin Sühreverdi; *Mecmuayı Musannafat-ı Şeyh İsrak*, Tahran, Müesseseyi mutealat ve tehkikatı ferhengi, 1375.
- Seyit Muhammed Hüseyin Tabatabai; *Usul-i Felsefe ve Revişi Realizm*, Murtaza Mutahari'nin açıklamalarıyla, *Mecmuayı asar* içinde, cilt 6, Kum, Sadra, 1368.
- ; *Nihayetü'l-Hikme*, Kum, Neşr-i İslâmi, 1416.
- Nasirüddin Tusi; *Şerhü'l-İşarat ve't-Tenbihat*, Kum, el-belağa, 1375.
- Abdurresul Ubudiyet; *Der Amedi ber Nizam-i Hikmet-i Sadra-i*, Tahran, Müesseseyi Amuzeş-i ve pejuheşiyi İmam Humeyni, 1385.
- Ebu Nasr Farabi; *el-A'mal el-felsefiye*, tahk. Cafer Alyasin, Beyrut, Darü'l-Menahil, 1413.
- Ğulamrıza Feyyazi; *Hesti ve Çisti der Mektebi Sadra-i*, Kum, Pejuheşgah, 1387.
- ; *Der Amedi ber Marifetşınasi*, Kum, 1378.
- Muhammed Taki Misbah Yazdi; *Amuzeş-i felsefe*, Tahran, Sazman-i Tebligati İslâmi, 1378.
- ; *Esfar şerhi*, Kum, Müesseseyi Amuzeş-i ve Pejuheşiyi İmam Humeyni, 1375.
- Sadrüddin İbrahim Şirazi (Molla Sadra); *Esfar*, Molla Hadi Sebzevari Taliki, Beyrut, Darü'l ihyai'l-Turas, 1981.
- ; *Mebde ve Mead*, tashih Seyit Celalettin Aştiyani, Tahran, Encümeni Hikmet ve Felsefeyi İran, 1354.
- ; *Şerhü'l-Hidayeti'l-Esiriye*, tashih Muhammed Mustafa Fuladkar, Beyrut, Müessetü'l-tarihi-l Arabî, 1422.
- ; *Şerh ve Talikeyi Sadrü'l-Muteellihin ber ilahiyati Şifa*, Tahran, Bonyadı hikmeti İslâmi-i Sadra, 1382.
- ; *Mefatihü'l-Ğayb*, Tahran, Müesese-i Tahkikat-i Ferhengi, 1363.
- Muhammed Hüseyinzade; *Marifet-i Beşeri: Zirsahtha*, Kum, Müesese-i Amuzeş ve Pejuheş-i İmam Humeyni, 1388.
- Cemil Saliba; *Ferhengi Felsefi*, terc. Manuçehr Sanei Derebidi, Tahran, Hikmet, 1366.

**TARİH – TOPLUM – SİYASET – SANAT
ARAŞTIRMALARI**

Türk Düşüncesi'nde Batı Felsefesi'nin Alımlanışına Bir Örnek:
HASAN CEMİL ÇAMBEL'İN "FICHTE VE FICHTE'NİN
HİTÂPLARI" ÇALIŞMASI

Abdurrahman Aliy*

An Example Of Reception Of Western Philosophy In Modern Turkish Thought:
HASAN CEMIL ÇAMBEL AND HIS WORK
"FICHTE VE FICHTE'NİN HİTÂPLARI"

ÖZ

Bu çalışmada, Batılı bir filozofun, Modern Dönem Türk Düşüncesi'nde alımlanışının (resepsiyon) ilginç bir örneğinin tanıtımı ve analizi ele alınmaktadır. Hasan Cemil Çambel (1878-1967) emekli bir asker ve diplomat olarak Batı felsefesiyle ve edebiyatıyla ilgilenmiştir. Alman filozof Fichte'yi, Modern Türk Devleti'nin ideolojisinin oluşumu bağlamında anlamış ve Fichte'nin eserlerini Türkçeye kazandırarak söz konusu ideolojisini bu değerler üzerine temellendirmek istemiştir. Dönemin ilgileri ve yapılan tartışmalara bakıldığında; neden Fichte'nin ve özellikle de bu eserin üzerinde durulduğu dikkat çekmesi gereken sorulardır. 20. yüzyılın ilk yarısında yükselen Alman milliyetçiliği ile gündeme gelen, görüşlerinden yararlanan ve bu milliyetçiliğin Avrupa'ya ve Avrupa kültürüne olan olumsuz etkilerden dolayı ya çok övülen ya da çok fazla eleştirilen bir 19. yüzyıl filozofunun, yazıldığı ve ders olarak üniversitede okunduğu (*Vorlesung*, tekrar-ders) dönemde kayda değer bir etkisinin olmadığını bildiğimiz bir eserin (Alman Ulusuna Seslenişler/*Reden an die Deutsche Nation*) neden Modern Türk Düşüncesi'nde farklı bir ilgi uyandırdığı sorusuna cevap aramakla, dönemi anlamak açısından somut bir örnek olarak değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Hasan Cemil Çambel, Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*, Modern Dönem Türk Düşüncesi.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (abdurrahmanaliy@gmail.com).

ABSTRACT

The aim of this work is to introduce and analyse the reception of western philosophy in Turkish Thought in modern period through a remarkable example. Hasan Cemil Çambel (1878-1967, Istanbul) had an interest in and worked on western philosophy and literature after his retirement from military and diplomatic service. He acknowledged a 19th century philosopher Fichte as a base for the ideology of Modern Turkish State. Therefore he introduced this western philosopher to Turkish. This brings following questions to mind: Why Fichte? Why this work? Fichte was recognised as one of the promoters of German nationalism. Some praised him for that while others criticized him for his role on nationalism's bad influence on European culture. Despite it was taught as a lecture in universities, his work titled *Reden an die Deutsche Nation* was uninfluential in its time. Even so it was received as an important work in Turkish thought. This work examines *Reden an die Deutsche Nation* in order to comprehend the related period in Turkish thought.

Keywords: Hasan Cemil Çambel, Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*, Modern Turkish Thought.

...

I. Giriş

Bu çalışma, yaklaşık iki yıldır süren “Türk Düşüncesi’nde Modern Batı Felsefesi’nin Alımlanışı: Başlangıcından Harf Devrimine Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma” isimli TÜBİTAK 1001 projesinin çıktılarından. Dolayısıyla, adı geçen projeden kısaca bahsetmek, konuya bir giriş olması bakımında faydalı olacaktır.

İlgili proje, harf devrimine kadar süreli yayınlar üzerinden Modern Batı Felsefesi’nin, Türk düşüncesine olan etkilerini izlemeye çalışmaktadır. Çağdaş Türk Düşüncesi’nde entelektüel tartışmalar, Modern Batı Düşüncesi’nin oluşumundan farklı olarak, süreli yayınlar üzerinden yapılmıştır. Teorik çalışmalar ise, pratiği, güncel olanı takip etmiştir. Dönemin süreli yayınlarına genel bir bakış, bugün bizim felsefe ve düşünceye dair kullandığımız birçok kavramın, o dönem için kullanılamayacağını, dönemi anlayabilmek için, o dönemin, en azından kavramsal düzeyde teorileştirilmesi gerektiğini göstermektedir. Birkaç örnek sanırım zihin açıcı olacaktır. Bugün Batılılaşma sürecinde epey yol katetmiş olan bizlerin anladığı anlamda ve Batı’daki anlamında Akademi ve akademik olandan bahsetmek ve akademik tartışmalardan bahsetmek o dönem için mümkün değildir. Yine o dönem için, felsefe ve felsefi tartışma, bugünkü anlamından çok farklıdır. Batı Felsefesi de bu nedenle, güncel tartışmalar ve pratik gereksinimlerle sınırlanmıştır. Batı’nın o dönemde belki de çok geride bıraktığı, tartışmayı artık anlamsız bulduğu bazı kavramlar, görüşler, kişiler ve düşünceler, Türkiye’de çok önemli Batı düşünceleri gibi birden tedavüle sokulmuş ve basın üzerinden yürütülen tartışmaların belirleyicileri olmuştur.

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren entelektüel hayatın teorik kısmı kitaplar üzerinden devam ederken pratik ve siyasi kısmı süreli yayınlar üzerinden ilerlemiştir. Süreli yayınlar kamuoyu oluşturmanın yanında Osmanlı son döneminin düşünce hayatının rahatlıkla izlenebileceği bir mecra olarak görülmektedir.

Düşünce, ne kadar soyut plana yükselirse yükselsin çağıyla ve içinde yaşadığı sosyal yapıyla ilişkilidir. Modern Dönem Türk Düşüncesi'nin ilk temsilcilerinin en öncelikli sorunları, hep toplum ve toplumsal olanla ilgili olmuştur. Modern Türk Düşüncesi olarak isimlendirdiğimiz bu dönemin bir başka belirgin özelliği, İslâm Düşüncesi'nin klasik yapıtlarından farklı olarak, Türkçe eser vermiş olmasıdır. Doğu ve Batı dillerinden Türkçeye çevirilerin yapıldığı bu dönemde telif eserler de Türkçe kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Türkçe düşünmenin imkânları üzerine yapılacak bir araştırma için en canlı alan "Çağdaş Türk Düşüncesi"dir.

"Çağdaş Türk Düşüncesi"nin genel "Türk Düşüncesi"nden farkı, Batı ile olan ilişkinin artık sadece fiziksel ve kültürel temasın ötesinde, düşünsel boyutta da gerçekleşiyor olmasıdır. Bu yüzden, Batı düşüncesinin Türk entelektüelinin zihin dünyasının oluşumunda çok net izlenebilecek bir etkisi vardır. Fakat bu etkinin doğru bir biçimde belirlenmesi; ancak çok katmanlı çalışmaların yapılmasıyla mümkün olacaktır. Bizim yürütmekte olduğumuz projedeki amacımız, Modern Türk Düşüncesi'nin ilk temsilcilerinin Batı düşüncesiyle ilgilenirken, nereden ve nasıl hareket ettiklerini; Batılı düşünürler ve düşünce akımlarından hangilerine ilgi duyduklarını, hangilerine karşı olumsuz tavır takındıklarını ve hangilerine kayıtsız kaldıklarını belirlemektir. Böyle bir hedefi belirlememizdeki temel neden, ilgilenilen düşüncelerin ve düşünürlerin seçimindeki, şimdiden bakıldığında belki anlamsız gelecek; ama dönemin koşulları bakımından, bilinçli bir tercihin temelde yattığını görmemizdir. Batı düşüncesine başvurmakta, bu düşünceyi pratik bağlamda kullanmakta ve Türk düşüncesine aktarmakta seçilen bu yol, Türk düşünürünün kendi kültürünü ve kendilik bilincini nasıl belirlemeye çalıştığını göstermesi bakımından da önemli sonuçları ortaya koyacaktır. Böylece Tanzimat'a kadar Türk düşüncesinde yürürlükte kalmış paradigmanın özelliklerini tespit edip yeni bir paradigmaya neden ihtiyaç duyulduğu, niçin kaynak olarak Modern Batı Felsefesi'nin tercih edildiği, yeni paradigmanın özellikleri, güçlü ve zayıf yanları sistematik bir biçimde ele alınabilecektir. Bu sayede Türkiye'nin modernleşme konusunda yaşadığı tecrübenin niteliğinin ortaya çıkarılmasında yapılacak çalışmalara malzeme temin edilecek ve yol gösterilecektir. Bunu yapabilmek, dönemin süreli yayınlarını taramak, bu konuyla doğrudan ilgili olanları belirlemek ve analiz etmekle mümkün olacaktır.

XVIII. yüzyılda iç ve dış sorunların yarattığı "devletin bekası" kaygısı, yenileşme hareketlerinin temel nedenidir. Başta mühendishaneler olmak üzere pek çok yeni eğitim ve üretim kurumunun oluşmasıyla başlayan süreç, Batı Avrupa'da gelişen yeni bilme tarzının mekanik-matematik ve uygulamalı özelliklerinin fark edildiğine işaret etmektedir. Bu tür okulların ilk açıldığı yıllarda teorik dersleri Osmanlı bilginlerinin, pratik dersleri ise Fransız mühendislerinin vermesi, farkındalığı göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan, bu dönemde, Nizam-ı Cedid'den Tanzimat'a giden süreçte, her şeyden önce bilgi, eğitim ve

öğretim, daha önce olmadığı oranda, devletin kontrolüne girmiş; süreç içinde klasik eğitim kurumlarının dayandığı vakıf sistemi zayıflatılarak medresede okutulan klasik ilimler, düşünce dönüşümünün tamamen dışında kalmıştır.

Çağdaş Türk Düşüncesi'nin oluşumu, aslında bir paradigma değişimidir. Batı'nın her alanda güçlülüğünün kabul edilmesi ve bu gücün düşünceden kaynaklandığına örtük bir biçimde inanılması, klasik Osmanlı-Batı ilişkisi paradigmasının yerini almıştır. Fakat bu paradigmanın temsilcileri, Batı düşüncesinin tarihinde gördüğümüzün tersine ve tuhaf bir biçimde, yeni paradigmaya karşı korunmaya çalışan "Devlet" in memurlarıdır. Bunun nedeni, geleneksel eğitim ve öğretim kurumlarının Batı'yla, bu paradigmayı anlayacak bir ilişkilerinin olmaması ve sisteminin tamamının klasik paradigma üzerine kurulu olmasıdır. Batı düşünce tarihinde gördüğümüz laik/kilise dışı bir entelijansiyanın oluşmamış ve devletin Batı ile yalnızca fiziksel olarak irtibatla olması nedeniyle düşünsel bir dönüşüme kapalı kalmış olmasıdır. Aslında "Devlet" i temsil eden Askeriye ve Saray, çoktan Batılılaşmıştı. Fakat paradigma dönüşümü olmadan gerçekleşmiş bir Batılılaşma, Batı düşüncesinin temel taleplerine elbette karşı çıkacaktı. Bu bakımdan, Türk Modernleşmesi ve Modern Dönem Türk Düşüncesi'nin oluşması, Devlet'e rağmen devlet memurlarının başlattığı bir paradigma değişiminin Askeriye tarafından nihayete, Batılılaşmaya ve Çağdaşlaşmaya erdirilmesinin sonucudur.

II. Hasan Cemil Çambel (1878-1967, İstanbul)

Mesleğinde, politikada, diplomatik, entelektüel ve akademik yaşamında ve ayrıca Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisinin oluşumunda, dönemin şartlarına göre hayli aktif ve etkin olan Hasan Cemil hakkında kapsamlı bir araştırmanın olmayışı şaşırtıcıdır. Hatta, ansiklopedik birkaç sayfalık malumattan ve kendisiyle İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun 1943 yılında yaptığı bir mülakattan¹ başka yaşamı ve düşüncelerine dair özel çalışmaların olmayışı da ayrıca dikkat çekmektedir. Yaşamı ve eserleri hakkında çalışma yapmadığımız için, ailesinin Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı'na verdiği metrukesini ve Türk Tarih Kurumu'nda bulunan ataması ve başkanlığı sırasında yaptığı çalışmaları incelemenin, başka araştırmaların konusu olmasını belirtmekle yetinmek durumundayız. Burada, ulaşabildiğim mevcut dağınık malumatı düzenli bir biçime kavuşturarak, hayatı ve eserlerine dair genel bir bilgilendirme sunacağız.

Hasan Cemil 1878 yılında dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda üç farklı bilgi verilmektedir. Fakat İsmail Hakkı Baltacıoğlu'unun 1943 yılında kendisiyle yaptığı mülakatta, doğum tarihi olarak 1295/1876 yılını, doğum yeri olarak da Çanakkale'yi dile getirmektedir.² Ailesi Penbe-Zâde ismiyle tanınmasına rağmen Atatürk tarafından kendisine

¹ *Yeni Adam*, S. 444, 1 Temmuz 1943, s. 11 vd.

² *Yeni Adam*, S. 444, 1 Temmuz 1943, s. 11.

verilen Çambel soyadını kullanmıştır. Yine sözkonusu mülakatta babasının adının Şükrü, annesinin adının Behiye olduğunu söylemektedir.³

Kuleli Askeri İdadisi'ni bitirdi (1896) ve Harp Akademisi'ne girdi. Buradan yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu (1900), askeri eğitime ve çalışmalarına devam etmek üzere dört yıllık Almanya'ya kurmay yüzbaşı olarak gönderildi (1900). Eğitimini Prusya Harp Akademisi'nde tamamladı (1902). Almanya'da Kassel Askeri Garnizonu'nda, General Von Ludendorff'un Garnizonu'nda ve General Von Hindenburg'un karargâhında çeşitli görevler üstlendi. Dört yılın sonunda yurda dönen Hasan Cemil, Selanik Rumeli Genel Müfettişliği ile Jandarma Islahat Müfettişliği'nde görevlendirildi. Balkan Savaşı'nda (1912) Genel Karargâh I. Harekât Şube Müdürlüğü, 1913 yılında da Berlin Büyükelçiliği'nde Ataşe-militerlik (Askeri Ateşelik) yaptı. Aynı yıl Büyükelçi İbrahim Hakkı Paşa'nın kızı Remziye hanımla evlendi ve dört çocuğu oldu: Hukukçu-Gazeteci Leyla Çambel, Washington University Medical School'da önemli kanser araştırma projelerinde çalışmış olan Dr. Perihan Çambel, İstanbul Üniversitesi Arkeoloji bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Halet Çambel ve hâlen Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan Dr. Ali Bülent Çambel.⁴

I. Dünya Savaşı'nda Irak cephesinde 51. Tümen komutanı olarak atandı (1915) ve bu tümenle Felâhiye savaşına katıldı. 1917 yılında yaralandığı için cephe gerisine çekilmek zorunda kaldı ve Berlin Askeri Ateşesi olarak görevlendirildi, Almaya'ya gönderildi (1917). II. Wilhelm'in ısrarlı davetlerine sağlık nedenleriyle katılamayan Sultan Mehmet Reşad'ın yerine Veliahd Mehmed Vahdeddin onu temsilen 1917 yılında Berlin'e resmi bir ziyarette bulunur. 15 Aralık 1917 Cumartesi İstanbul'dan ayrılan heyette ordu temsilcisi olarak Mustafa Kemal Paşa da bulunmaktaydı. Veliahd Vahdeddin'e Berlin'de askeri müşavirlik görevini Hasan Cemil Bey yapmıştır.⁵ Atatürk'le yakın dostluğunda ve daha sonra Çankaya sofralarının müdavimi hâline gelişinde Hasan Cemil beyin Mustafa Kemal'i bu ziyarette yakından tanınmasının etkili olduğunu söylenebilir.

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra Kurmay Albay rütbesiyle emekli olmuştur. Dönemin şartları ve cephedeki yaralanmasının doğurduğu sağlık sorunları nedeniyle 1924 yılına kadar İsviçre ve Avusturya'da kalmış ve 1924 yılında İstanbul'a dönmüştür. 1925-1929 yılları arasında Haliç Vapur İşletmeleri Müdürlüğü görevinde bulunmuştur.⁶

2 Ağustos 1927 - 26 Mart 1931 tarihleri arasında 3. dönem milletvekili olarak, 1928 yılında ara seçimlere katılmış ve bu tarihten itibaren 8. dönemin sonuna kadar (1950) TBMM'inde Bolu milletvekili olarak görev yapmıştır. Milletvekilliği sırasında Meclis'te Dışişleri Encümeni olarak, Meclis dışında da Parlamentolar Arası Derneği ve Birleşmiş Milletler Derneği üyelikleri faaliyetlerinde bulunmuştur.⁷

³ *Yeni Adam*, S. 444, 1 Temmuz 1943, s. 11.

⁴ Pars, *Çağdaş Türkiye*, c. II., s. 920.

⁵ Pars, *Çağdaş Türkiye*, c. II., s. 920 vd.

⁶ *Meydan-Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, c. 3, s. 131.

⁷ Tuğlacı, Pars, *Çağdaş Türkiye*, Cem Yayınları, c. II. İstanbul 1989, s. 920 vd.

Türk Tarih Kurumu'nun kurucu üyelerinden olan Hasan Cemil Çambel, 1935 yılında Yusuf Akçura'nın ölümü üzerine Atatürk tarafından kurumun başkanlığına getirildi. Bu görevi 1941 yılına kadar devam etti. 1936 yılında Ankara'da 20-25 Eylül 1937'de düzenlenen II. Büyük Türk Tarih Kongresi, Hasan Cemil Çambel döneminde gerçekleşmiştir. Kurumun yeniden ve modern bir biçimde yapılanmasına çok katkısı olmuştur. 1939 yılında da, Türk Tarih Kurumu başkanı olarak yürüttüğü faaliyetler sonucunda Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün onur üyeliğine seçildi. Kurum başkanlığından ayrıldıktan sonra çok yoğun bir yayın ve yazı hayatı başlamıştır. İstanbul Türk Ocağı'nda aktif olarak yer alan Çambel, Türk Yurdu'ndaki, *Cumhuriyet*, *Hâkimiyet-i Milliye* ve *Ulus* gazetelerindeki haftalık yazılarıyla Atatürk inkılaplarının düşünce alanındaki önemli savunucularından birisi olmuştur. Atatürk'ün sofralarında her zaman yer almış ve 1932 yılında kısa bir dönem Cumhurbaşkanlığı Umumî Kâtipliğini (Genelsekreterlik) yapmıştır.

9 Aralık 1967 yılında İstanbul'da vefat eden Hasan Cemil Çambel Karacaahmet Mezarlığına defnedilmiştir.⁸

Kitapları

1. *Attila'dan Atatürk'e*, Varoğlu Yayınevi, İstanbul, 1948.
2. *Yeni Ruh: Fikrî Bir Eser*, İstanbul, 1929.
3. *Jüpiter (Atatürk'ün Bir Portresi)*, Hamit Matbaası, İstanbul, 1929.
4. *Millî Terbiyemizin Hedefleri*, İstanbul, 1930.
5. *Türk Gençliği Nasıl Yetiştirilmeli*, İstanbul, 1932 (Konferans Metni).
6. *Gençlik Ruhu ve Gençleşme*, Kader Matbaası, Ankara, 1934.
7. *Türkler: Dilleri ve Kaderleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1949.
8. *İstanbul'un Fethi*, Varoğlu Yayınevi, İstanbul, 1947.
9. *Makaleler-Hatıralar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1964.
10. *Bakacak Kahvesi*, İstanbul, 1947.

Çevirileri

1. *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri*, Türk Ocakları Merkez-i Heyeti Matbaası, İstanbul, 1927. (Bu eser ilk olarak *Türk Yurdu* dergisinde iki tefrika olarak yayımlanmıştır. 1. Tefrika: *Türk Yurdu*, 14. Sene, C. 2, S. 9, Haziran 1341, s. 240-244. 2. Tefrika: *Türk Yurdu*, 14. Sene, C. 2, S. 10, Temmuz 1341, s. 314-324.)
2. *Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler*, Dilthey'den, İstanbul, 1932. Yeniden basım: İstanbul, 2004.
3. *Nietzsche: Demonla Muharebe*, Stefan Zweig'dan, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1940.
4. *Cannae'dan Can*, (Hanibal'in Romalılar'a karşı MÖ 216 tarihli zaferini anlatan

⁸ Pars, *Çağdaş Türkiye*, c. II., s. 920 vd.

Alman Genel Kurmay Başkanı General Von Schlieffen'in eseri) İstanbul, 1327.

Makaleleri/Çeviri Makaleleri

1. "Cenaze Nöbeti", İstanbul, 1341/1925; *Anadolu Mecmuası*, C. I, S. 9-10-11, s. 376-386.
2. "Strindberg", İstanbul, 1340/1924; *Anadolu Mecmuası*, C. I, S. 8, s. 296-300.
3. "Haydutlar", Schiller'den. *Türk Yurdu*, C. II.-III., No. 9-18.
4. "Rabindranath Tagore", İstanbul, 1340/1924; *Anadolu Mecmuası*, C. I, S. 6, s. 238-246.
5. "Rabindranath Tagore", İstanbul, 1340/1924; *Anadolu Mecmuası*, C. I, S. 7, s. 269-272.
6. Şaheserlerden: "Michele'den Jakobenler I", Ankara, 15 Eylül 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 42, s. 314-316.
7. Şaheserlerden: "Michele'den Jakobenler II", Ankara, 22 Eylül 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 43, s. 337-339.
8. Şah Eserlerden: "Michele'nin Şah Eserinden. Kral Mücrim miydi? I", Ankara, 19 Mayıs 1927; *Hayat Mecmuası*, C. I, S. 25, s. 496-498.
9. Şah Eserlerden: "Michelet'in Şah Eserinden. Kral Mücrim miydi? II", Ankara, 26 Mayıs 1927; *Hayat Mecmuası*, C. I, S. 26, s. 517.
10. Şah Eserlerden: "Michelet'in Şah Eserinden. Kral Mücrim miydi? III", Ankara, 2 Haziran 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 27, s. 17-18.
11. Şimal Edebiyatından, İsveç Edebiyatı: "Alp'in Hikayesi", Selma Lagerlöf'ten. Ankara, 7 Temmuz 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 32, s. 117-118.
12. Şimal Edebiyatı: "Laokoon I", Ankara, 14 Temmuz 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 33, s. 135-138.
13. Hikâye: "Laokoon II", Ankara, 21 Temmuz 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 34, s. 156-158.
14. İskandinavya Edebiyatı: "Şovalye Benet'in Zevcesi", Ankara, 28 Temmuz 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 35, s. 179-180.
15. Şimal Edebiyatı: "Şovalye Benet'in Zevcesi", Ankara, 4 Ağustos 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 36, s. 198.
16. Şimal Edebiyatı: "Şovalye Benet'in Zevcesi", Ankara, 11 Ağustos 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 37, s. 217-219.
17. Şaheserlerden: "Gothe'nin Muhammed'i", Ankara, 3 Teşrinisani 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 49, s. 454-456.
18. Şimal Edebiyatı: "İsa ile Saint Peter ve Efsanesi" -Selma Lagerlöf'ten, Ankara, 20 Teşrinievvel 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 47, s. 417-419.
19. "Ekinhard'dan Emma'ya", Ankara, 8 Eylül 1927; *Hayat Mecmuası*, C. II, S. 41, s. 297.

20. "Atatürk ve Tarih", Ankara, 1939; *Belleten*, C. III., S. 10, s. 269-270.
21. "Türk Kültür Davası", İstanbul, 3 Haziran 1943; *Yeni Adam*, S. 440, s. 9 ve 11.
22. "Bir Demokrasi Havarisi Thomas", İstanbul, 1956; *Dünya*, C. V, S. 1430, s. 2.
23. "Bir Demokrasi Havarisi Thomas", İstanbul, 1956; *Dünya*, C. V, S. 1431, s. 2.
24. "Bir Eser Üzerine: Karagün", Ankara, 1952; *Dünya*, C. I, S. 76, s. 2, 4.
25. "Churchill ve Türkiye Mukadderatı", Ankara, 1952; *Dünya*, S. 171-174.
26. "Türk Kültür Rönesansı", İstanbul, 1944; *Yeni Adam*, C. XIII, S. 490, s. 8-9, 11.
27. "Yunan Siteleri", İstanbul, 1947; *Yeni Adam*, C. XV, S. 612. s. 9, 15.

III. Fichte ve Alman Milliyetçiliği

III. I. Hukuk ve Devlet Felsefesi

Fichte'nin hukuk ve devlet felsefesinin temelinde özgürlük ve ahlâk konusundaki düşünceleri yatar. Fichte, bireyin Pratik "ben"ini ve ahlâkî yaşamını yalnızca devlet ve devletin hukuk sistemi içinde gerçekleştirebileceğini öne sürer. Fichte'nin idealist sistemi-nin temelinde, gerçek anlamda var olan yalnızca mutlak "Ben"dir. Tekil "benler" mutlak "Ben"e aittirler. Bu nedenle, özgürlüğe ulaşmış tekil bir "ben", kendisi gibi mutlak "Ben"e ait olan, akıllı ve özgür başka tekil benlerin bilincine varmadıkça ve "ben olmayan"ı kendinden ayırt etmedikçe öz-bilincine ulaşamaz. Tekil "ben" tek başına kendisini özgür olarak algılayamaz, gerçek özgürlüğü ancak başka "benler"in özgürlüğü tanıyarak bilir. Bu nedenle, başka "benler"in özgürlüğünü tanıyabilmek için tekil bir "ben"in özgürlüğü sınırlandırılmalıdır. Bu sınırlandırma düşüncesi üzerinden Fichte "haklar" kavramına ulaşır. Tekil bir "ben"in diğer tekil "benler"in özgürlüğüne dikkat etmeden eylemde bulunması, "ben"in mutlak özgürlüğe ulaşmasının önündeki en büyük engeldir.⁹ Her bir tekil "ben"in diğerinin karşısına özgür irade ile çıkması hukukun alanını ve evrenselliğini oluşturur. Hukuk bireylerin birbirlerini özgür olarak tanımalarının sonucudur. Kişinin karşısındaki bireyden özgür bir varlık olarak davranmasını isteyebilmesi için, karşısındaki bireyi özgür bir varlık olarak tanıması ve tanımlaması gerekir. Dolayısıyla, bir "ben"in özgürlüğü için diğer "ben"e gereksinimi vardır. Bunun teminatı için de bir güce ve sisteme gerek vardır: Devlet. Ona göre devletin kökeninde özgürlüklerin korunması zorunluluğu yatar. Fakat devletin gücüne özgürce bağlanılmalıdır. Aksi taktirde, yani devletin güç kullanarak kendisini ortaya koyması durumunda bu devlet yasal bir devlet değildir. Buna göre, Fichte'nin erken dönem devlet anlayışında ideal olan, devletin demokratik bir yapıya sahip olmasıdır. Fakat, her bir "ben" için özgürlük alanının korunması için devletin güç kullanması, insanların henüz yeterli ahlâkî olgunluğa ulaşmamış olmasıyla alakalıdır. Karşıdaki "ben"e, mutlak "ben"in

⁹ Aliy, Abdurrahman, "Alman İdealizmi ve Fichte'nin Subjektif İdealist Tanrı Kavramı", *Kutadgubilig*, S. 19, Mart 2011, s. 315-339. Burası için bkz. s. 332; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*. s. 423 vd.; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, s. 813 vd.

tezahürü olarak yaklaşma olgunluğuna ulaşılması durumunda devlete ihtiyaç kalmaz. Geç dönem Fichte'nin, milliyetçi yanların daha belirgin olduğu devlet felsefesinin bazı öncülerini, anti-demokratik ve ütöpik devlet anlayışının başlangıcını burada görmek mümkündür.¹⁰

İlk dönem hukuk ve devlet anlayışından farklı olarak geç dönem Fichte'de devlet artık ahlâkî olgunluğa gidilen yolda bir araç değil, refah ve güvenliğin garantörü olan otoriter bir yapıdır. Bunların temini için, eğitim de dahil olmak üzere, yaşamın bütün alanlarında etkin olması öngörülür. Bu devlet anlayışında, otoritesizliğe götürebileceği endişesiyle demokrasiye eleştirel yaklaşır. 1800 tarihli ütöpik devlet felsefesini dile getirdiği *Kapalı Ticaret Devleti/Der geschlossene Handelsstaat* eserinde bir tür nasyonal sosyalist devlet anlayışı görülür. Devletin alt tabakasını üreticiler, zanaatkârlar ve tüccarlar olarak; üst tabakasını da bürokratlar, öğretmenler ve askerler olarak üçe ayırır. Bu kapalı ticaret devleti, ekonomik sisteme tamamıyla hakim olmalıdır. Ekonomik düzenlemeler, eşyaların değerini ve fiyatını belirlemek ve sabitlemek devletin görevidir.¹¹ Devletin etkin olması gereken bir başka alan da mülkiyettir. Ama Fichte'ye göre mülkiyet, bir şeye sahip olmak değil, insanın çalışmasını anlamlı kılacak koşulların oluşturulmasını ve özgürce çalışma ortamının garanti edilmesidir. Bunun tek temin edilme yolu vardır: Devletin bu alanda da hakim rol oynaması. Devlet sınırsız rekabeti engelleyerek, üretim ve tüketimi ayarlamalıdır. Bütün bunların gerçekleşebilmesi, dışarıdan gelen etkilerden korunabilmesi için devletin dış ticareti de kontrol altında tutması gereklidir. Fichte'ye göre bunlar, bir tür nasyonal sosyalist olan bu devletin, her bir "ben" in entelektüel ve ahlâkî gelişimi için gerekli koşulları hazırlayabilmesi için gereklidir.¹²

III. II. Milliyetçilik

Fichte'nin düşünce sisteminin oluşumunda ve olgunlaşmasındaki en temel kavram özgürlüktür. Her bir bireyin ve dolayısıyla tüm insanların mutlak özgürlüğe ulaşmaları, Fichte'nin hukuk ve devlet felsefesinin temelinde yataktaydı. Alman idealist filozofların başlangıçta heyecanla destekledikleri ve büyük önem verdikleri Fransız Devrimi'nin Avrupa'da yarattığı ideallerin Napolyon tarafından çiğnendiğini görmek, bu idealist filozoflarda derin hayal kırıklığı yaratmıştır. Felsefesindeki ana karakterin değişimine neden olmamışsa da Fichte'nin sisteminde, yaşanan bu hayal kırıklığının bazı dönüşümlere neden olduğunu görüyoruz.

1806 yılında Napolyon orduları Berlin'e gelmiştir. Prusya yönetimi Königsberg'de bir sürgün hükümeti olarak etkisiz bırakılmak istenmiştir. İşte Almanlar üzerinde çok derin bir travmaya yol açan bu durumda Fichte, Prusya birliklerinde vaiz olarak çalışmak

¹⁰ Aliy, "Alman İdealizmi ve Fichte'nin Subjektif İdealist Tanrı Kavramı", s. 332; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 816.

¹¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 816 vd.; devlet felsefesindeki değişim için bkz. Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, II, s. 372 vd.

¹² Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II, s. 373.

istemış, fakat bu talebine olumlu bir cevap alamamıştır. Savaş gittikçe şiddetlenince kısa süreliğine Berlin'i terk eder. Tilsit'te geçirdiği kısa bir süre sonra Berlin'e yeniden döner. 1807-1808 kışında, takrir-ders (*Vorlesung*) olarak düşünülmüş ve bu tarzda hazırlanmış *Reden an die Deutsche Nation/Alman Ulusuna Söylevler* isimli 14 ders dizisinden oluşan konuşmalarını askerlere yapar. Fichte'nin milliyetçilikle itham edildiği hemen bütün görüşleri bu 14 konuşma içinde dile getirilmiştir. Bu konuşmaların en dikkat çeken düşüncesi, Fransız Devrimi'nin ideallerini artık Fransızlar değil ancak Almanlar gerçekleştirebilir iddiasıdır. Kendisinin felsefe sistemi olan *Wissenschaftslehre*'yi anlayacak ve bu öğretiy-le insanlığı aydınlatacak, özgür olmama durumundan kurtaracak tek millet Almanlardır. İnsanlığın kaderi Almanların kaderine bağlıdır. Bunu gerçekleştirecek bu milletin ilk olarak politik birliğe ulaşması gerekmektedir. Almanların dil ve kültür birlikteliği vardır, fakat politik birliktelik olmadığı için, insanlığı aydınlatma idealini gerçekleştirecek irade hiçbir zaman tam olarak ortaya çıkamamıştır, çıkamayacaktır. Nasyonal sosyalizmin tek Alman devleti ideali konusuna Fichte'den teorik bağlamda istifade etmiş olması, Fichte'yi değerlendirirken yapılan hatalara neden olmuştur. Fichte kendi bağlamında ve koşullarında değerlendirildiğinde milliyetçi tonun hakimiyeti belirgindir, fakat bu ton, dönemin olağan olmayan durumu içinde yorumlanmalıdır.¹³

IV. "Fichte ve Fichte'nin Hitâpları"

Bu çalışma, Batılı bir filozofun alımlanışının ilginç bir örneğini tanıtmayı ve analiz etmeyi amaçlamaktadır. Hasan Cemil Çambel emekli bir asker ve diplomat olarak Batı felsefesiyle ve edebiyatıyla ilgilenmiş ve Fichte'yi, yukarıda bahsettiğimiz üzere, belirli bir gayeye yönelik olarak anlamış ve Türkçede anlaşılmasını istemiştir. Dönemin ilgileri ve yapılan tartışmalara bakıldığında; Neden Fichte? Neden bu eseri? soruları haklı birer sorudur. 20. yüzyılın ilk yarısında yükselen Alman milliyetçiliği ile gündeme gelen, görüşlerinden yararlanan ve bu milliyetçiliğin Avrupa'ya ve Avrupa kültürüne olan olumsuz etkilerden dolayı ya çok övülen ya da çok fazla eleştirilen bir 19. yüzyıl filozofunun, yazıldığı ve ders olarak üniversitede okunduğu (*Vorlesung*, takrir-ders) dönemde kayda değer bir etkisinin olmadığını bildiğimiz bir eserin (*Alman Ulusuna Seslenişler/Reden an die Deutsche Nation*) neden Modern Türk Düşüncesi'nde farklı bir ilgi uyandırdığı sorusuna cevap aramakla, dönemi anlamak açısından somut bir örnek olarak değerlendirilecektir.¹⁴

¹³ Kılıçaslan, Eyüp Ali- Ateşoğlu, Güçlü: *Alman İdealizmi I. Fichte*, Doğu-Batı, Ankara 2006, s. 20 vd.; Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi*, C. VII, Bölüm 1a, *Alman İdealizmi*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 2010, s. 88.

¹⁴ Konumuz, Fichte'nin Modern Türk Düşüncesi'nde alımlanışı olmadığı için yalnızca Hasan Cemil Çambel'in Fichte ile ilgili bu çalışmasını konu edindik. Fakat burada, önemli bir Fichte çevirisinden ve çeviriye yazılmış olan önsözden de kısaca bahsetmek gerekmektedir. Rahmi Balaban, *Reden an die Deutsche Nation*'u "Fichte'nin Hitabeleri" adıyla çevirmiş ve 1938 yılında İzmir'de yayımlamıştır. "Mütercimin Teşekkürü" ve 22 sayfalık "Fichte'nin Hayatı ve Eserleri" isimli girişi okuduktan sonra,

Hasan Cemil bu çalışmasını ilk olarak *Türk Yurdu* dergisinde iki tefrika olarak yayımlamıştır.¹⁵ Kitap olarak, *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri* adıyla Türk Ocakları Hars Heyeti Neşriyatı olarak Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası tarafından basılmıştır.¹⁶

Kitap toplam 34 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın başına Fichte'nin çok bilindik bir resmi konulmuştur. 3. sayfadan başlayan kitabın metnine başlık ilave edilmiş ve ek olarak da "Türk Gençliğine Bir Armağan" ifadesi yerleştirilmiştir. Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır.

I. Hasan Cemil'in Giriş olarak yazdığı, Fichte'yi ve görüşlerini tanıtan ilk bölüm. Bu bölüm de, üç alt başlıktan oluşmaktadır: 1. *Fichte* (s. 3-6), 2. *Yeni Milli Terbiye* (s. 6-10), 3. *Vatan Muhabbeti* (s. 10-18).

II. *Fichte'nin Andları* (s. 19-35). Hasan Cemil, Fichte'nin yalnızca 14. konuşmasını çevirmiştir. Kitap ilk başta bütün konuşmaların çevrileceği izlenimini verse de bu bölümde çevirinin yalnızca bir konuşmayla sınırlı olduğunu başlıktan anlıyoruz. Bölüm başlığının "Fichte'nin Andları" olarak belirlenmesi de Hasan Cemil'in tercihidir ve yerindedir. Çünkü bu 14. konuşma kapanış konuşmasıdır ve Fichte tarafından "Andlar" gibi bir isim verilmemiştir. Fakat bu konuşmayı okuyunca, hemen her hitap ettiği topluluğa "Size yemin ederim ki!" diye başlaması nedeniyle Hasan Cemil böyle bir başlığı koymayı tercih etmiştir. Ama kitabın hiçbir yerinde konuşmaların sayısı ve özelliklerine dair bir şey söylenmemektedir. Sadece "Fichte'nin bu son hitabesi..." ifadesi 19. sayfada geçmektedir.

IV. I. Bölüm

A. Fichte (s. 3-6)

Hasan Cemil bu bölümde Romantik ekolden bahsederek bir giriş yapmayı denemektedir. Schlegel (1772-1829)'den yaptığı bir alıntıyla, Alman Romantizmi'nin önemini ve bu akım içinde Fichte'nin yerini vurgular. İlginç olan, Alman Romantik dönemini "Türk müncisi büyük Gazi'nin yarattığı muazzam inkılap" ortamı ile kıyaslaması ve Cumhuriyet döneminin Türk gençliği için 19. yy. Almanyasının düşünsel ortamına benzetmesidir. 19.

Rahmi Balaban'ın da Fichte'ye ilgi göstermesinin temelinde, Hasan Cemil Çambel'inkiyle aynı nedenler yatmaktadır: Alman hayranlığı ve Almanların Avruapan'da önemli bir millet hâline Fichte'nin bu eseri sayesinde geldiği inancı. Rahmi Balaban'ın "Mütercimim Teşekkürü"ndeki ilk cümlesi şöyledir: "Seciye terbiyesi ve milli terbiye hakkında (Fihte)nin bu eseri, dünyada sayısı pek az eserlerden biridir." "Fihte'nin Hayatı ve Eserleri" isimli girişte ise çok daha ileri seviyede Fichte ve Alman övgüleriyle karşılaşırız. Fakat her iki alımlama örneğinde de -Hasan Cemil ve Rahmi Balaban- Fichte'nin Alman ve Almanya vurgusu, her millet tarafından kullanılacak bir milliyetçi tavır olarak yorumlanmıştır.

¹⁵ 1. Tefrika: *Türk Yurdu*, 14. Sene, C. 2, S. 9, Haziran 1341, s. 240-244. 2. Tefrika: *Türk Yurdu*, 14. Sene, C. 2, S. 10, Temmuz 1341, s. 314-324.

¹⁶ *Türk Ocakları Hars Neşriyatı*, S. 8, İstanbul 1927.

yüzyıl Avrupası'nı üç şeyle izah eder: Fransız İhtilali, Goethe ve Fichte. Fichte'nin içinde yaşadığı dönemi ve o dönemin gençliğinin tavrını şu şekilde dile getirmektedir:

Elbette bu gençlik eski, köhne addettiği her şeye karşı bir düşman vaziyeti alacak, elbette bu gençlik ulu putları yıkmaktan ve parçalamaktan, yeni idrak edilen “canlı”yı tahta oturtmaktan, bütün dünya levhasını değiştirmekten başka bir şeyi düşünmeyecekti. Şiir, hayat ve felsefe, yahut onların kendi ifadeleriyle din, hep yukarıda zikri geçen üç büyük kuvvetin nüfuzu altında yenileşecekti.

Bu ifadeden sonra, Alman idealizminin temsilcilerine ve planlarına büyük bir övgü dile getirilmekte ve Romantik akımın, sadece bir edebiyat akımı ve projesi olmadığı, düşüncenin ve yaşamın bütün alanlarını içine almak isteyen bir girişim olduğunu belirten Hasan Cemil, dönemi yakından tanıdığını göstermektedir. Bunun en iyi örneği, onun erken romantiklerin din, sanat ve bilim birlikteliğine ve aynı şeyin farklı ifade biçimleri olduğuna dair görüşlerini aktarıyor olmasıdır.

Romantizme ve Fichte'nin bu akım içindeki yerine dair bu girişten sonra Hasan Cemil, Fichte'nin hayatının, sadece akademik hayatının ana hatlarını yazar. Daha sonra felsefesini kısaca özetler. Fichte'nin “Ben” kavramını analiz etme çabası ise başarılı değildir. Çünkü buradan sadece bireysel “benler”i anlamış ve bunu da yalnızca insana indirgemiştir Hasan Cemil. Fakat Fichte'nin din ve ahlâk görüşlerini verirken, konuyu iyice anladığı izlenimini vermektedir. Meşhur “Ateizm Tartışması”ndan bahsetmekte Weimer Hükümeti'nin Fichte aleyhindeki kararını, haksız bir karar olarak nitelendirerek Fichte'nin kararlılığı övülmektedir. Burada çok ilginç olan, Fichte'nin, kişisel olmayan ve ahlâkî bir sistem olarak anladığı Tanrı tasavvuru büyük bir coşkuyla övülmektedir. Bu bölümün sonuna doğru geç dönem Fichte'ye dair birkaç söz eder. Fakat Fichte'nin bu dönemine ait söyledikleri, Fichte'nin görüşleriyle pek uyuşmamaktadır. Örneğin, Fichte'nin “Ben'in yerine aklı koymas ve aklı Allah'a müsavî” kılması, “ahlâkın dinde kemale ermesi” gibi. Fichte'ye ve felsefesine dair bu özetten sonra, Fransa ile Prusya arasındaki Jena savaşı ile, Fichte'nin asıl tarihî kişiliğine ulaştığı ve tarihî görevine başladığı dile getirilir. Hasan Cemil, “İşte Fichte tarihin kendisine tevdi ettiği bu âlî vazifeyi bütün manasıyla kavrar ve 1807/8 kışında Tilsit dönüşünde Alman milletine yazılan hitabelerini îrad eder.” diyerek bu bölümü sonlandırır.

B. Yeni Milli Terbiye (s. 6-10)

Bu alt bölümde, Fichte'nin hitaplarının Alman milleti için ne büyük bir öneme sahip olduğu vurgulanır ve Fichte'nin böyle bir eseri vermesine neden olan dönemin şartları hakkında bilgi verilir. Burada, düşmanlık derecesine varan işgalci Fransız eleştirisi ve coşkulu Alman övgüsü dikkat çekicidir. Fichte'nin Alman milletine yaptığı hitaplar ise, onun yegâne başarısı ve felsefesinin özü gibi anlatılır. Bu bağlamda yaptığı anlamlı bir tespiti de, Fichte'nin pratik bir yanı da olan bir filozof olarak tanıtılmasıdır.

Hasan Cemil Alman milletinin, Napolyon işgali sırasındaki durumunu anlatırken, sanki Osmanlı'nın son dönemini ve Cumhuriyet'in kuruluşundaki gerekçeleri sıralar

gibidir. Daha sonra,

Bir millet ve cemaat istiklâlini kaybedince, zamanın cereyânına hâkim olmak kudret ve hürriyetini kaybederek, diğer yabancı millet ve cemaatlerin esîri olur ve ecnebî devletlerin boyunduruğuna düşer. Bu suretle kendi zamanını, kendi dünyasını ve kendi benliğini kaybeden bir millet ve cemaat, düştüğü tahammül-fersâ zillet ve esâretten kurtulmak, hür ve ser-‘âzâd yükselmek için, kendisine yeni bir zaman, yeni bir dünya, yeni bir benlik yaratmağa mecburdur. Uğranılan zayiât ve hasârâta, çekilen merâret ve sefaletlere korkakça ve tevekkülle boyun eğmek, ve musibetlere karşı hiçbir aksü’l-‘amel göstermeyerek, her şeye âtıl ve bî-hareket katlanmak, eski i’tiyatlar ve teâmüllerde şuursuz ve teemmülsüz ısrar ve temerrüt göstermek mahv ve harabîyi davet eder. Çünkü iflas ve sukût etmiş ve istiklalini kaybetmiş bir millet ve cemaate ne insan, ne Allah ne de hadisât yardım eder. Ona gelecek yegâne imdâd ve müzâheret yine kendidir, kendinden, kendinde müddahar kuvvetlerin hareket ve hayata gelmesinden, kendi benliğinin, kendi şuurunun canlanmasındandır!

dedikten sonra Fichte'den alıntılar yaparak millet şuurunun ve birlik ihtiyacının önemini anlatmaktadır. Millet şuuruna ulaşamamanın temelinde, bireyciliğin ve bencilliğin olduğunu ve yabancı milletlerin esiri olmakla sonuçlanacağını söyler.

Fichte'nin "yeni terbiye"sini Hasan Cemil, Türkiye için de önemli görerek şöyle özetler:

Mademki şimdiye kadar mevcut devlet teşkilatıyla türlü müessesât, millî hayatı tehlikeden kurtaramamıştır, o halde bundan böyle de eski yolda devam etmek hüsrandan ve mahv ve harâbîden başka bir netice vermez. İşte bu suretle mutlak esarete düşen millî hayatı kurtarmak, zincirlerini kırmak ve yeniden canlandırmak için yegâne çare, bu âna değin hiç tatbîk edilmemiş, büsbütün yeni bir tahaffuz vâsıtası bulmaktan ve büsbütün yeni bir tanzimât yapmaktan ibarettir. Bu yeni vâsıta ve bu yeni tanzimât, milletin gözündeki amâyı kaldırmak, ruh gözünü açmak, millette yüksek, yeni bir benlik yaratmak, milleti yeniden terbiye etmek, ve kendisinde sönmüş veya ecnebîleşmiş eğreti hayatın yerine tamamen millî taze bir hayat uyandırmaktan, yani şimdiye kadar hâkim ve müessir zihniyeti imhâ ile bütün millete yeni müşterek bir zihniyet vermekden ibarettir. Fichte buna "yeni terbiye" nâmını veriyor.

Bu yeni tarz terbiyenin mâhiyet ve gâyesi millî timsâlde yeni insan yapmak, yeni bir nesil yeşertmektir. Hayatın bütün hareket ve ihtizâzâtını kökünden kavrayacak olan bu yeni terbiye sanatı insanı kendi şahsiyetinden ve kendi ruhundan yaratarak millî terbiyeyi vücûda getirecektir. Bu yeni terbiye sanatı yalnız münevver sayılan mahdût bir sınıfa inhisâr etmeyip, belki bütün a'zâ ve eczâsı aynı müşterek maksat ve ihtiyaç ile müteharrek milletin heyet-i umumiyesine şâmil bulunacaktır. İşte bu yeni terbiyenin vücûda getireceği esaslı inkılâbtır ki milletin kurtuluş ufkunda bir güneş gibi parlayarak mazlumlara ve mâtemzedelere kuvvet, hayat ve sevinç serpecektir.

Bu ifadelerinden sonra Hasan Cemil, Fichte'ye göre dinden böyle bir şeyi başarmasını beklemenin boş olduğunu ve bu görevi doğrudan doğruya devletin üstlenmesi gerektiğini söylemektedir. Bu ifadeleriyle, Fichte'nin devlet ve işlevi hakkındaki görüşlerini doğru bir biçimde anladığını ifade edebiliriz. Fakat bu bölümün son cümlesinde, Fichte'ye göre en iyi devlet biçiminin Cumhuriyet olduğunu ifade ederek, Batı düşüncesinin alımlanışında, yukarıda ifade ettiğimiz seçicilik ve pragmatik yaklaşımın burada kendisini gösterdiğini söylemeliyiz.

C. Vatan Muhabbeti (s. 10-18)

Hasan Cemil bu bölümde kısa bir giriş olarak Fichte'nin "yeni terbiye"si yeniden vurgulamakta ve önemine dikkat çekmektedir. Sonra vatan sevgisinin ne olduğu sorulmaktadır. Hasan Cemil sorunun cevabını vermeden, vatan sevgisinin yerini dinin dolduramayacağı ifadesiyle başlar. İlginç bir şey söyler: Din zaman ve mekanla ilgili ve sınırlı değildir. Dolayısıyla, belirli bir zaman ve mekânı ilgilendiren vatan sevgisi, din ile doldurulamaz, din hiçbir zaman böyle bir fonksiyonu üstlenemez. Dinin ne olduğu uzunca bir paragraf anlatılır. Burada Hasan Cemil'in din eleştirisinden ziyade, kendisinden ve düşüncelerinden emin bir kişinin dine objektif yaklaşma denemesini görürüz. Dinlerin ahiret vurgusu, ceza ve mükafat anlayışları, dünya ve dünyevî olan şeyler hakkındaki yaklaşımları eleştirilmeden dile getirilmektedir. Dinlerin bu yapılarından dolayı, asla herhangi bir dinden, vatan, devlet ve millet mefhumlarının çıkmayacağını söyler. Bu dinlerin mahiyetine dair betimleyici girişten sonra, Allah'ın kastettiğinin, dinlerin kastettiği bu şeylerden çok farklı olduğunu rahatlıkla ifade etmektedir. Hasan Cemil'e göre Allah, tabiatı okuma görevini bize vermiştir. Bu görevi yerine getirirken insan, sadece ahirete yönelik bir varlık olmadığını ve bu dünyada da çok önemli görevlerinin olduğunu anlar:

Hayır! Beşer neslinin bu dünyada fâil ve müessir bir vazifesi vardır. Hilkat bu dünyayı ahiretin alelâde bir medhalî ve bir dîvânhanesi olarak yaratmadı. Ve insan oğlunu buraya sâde çetin bir imtîhân geçirmek için göndermedi. Nitekim ğayr-ı fânî ruhları, cezaya çarpmak için zindana tıkarasına hâkî bedenlere nefh etmedi. İntizâm ve meşîyyet-i âlem kanunu bilakis der ki: Ey insan oğlu! Senin hayât-ı hakîkiyyen bu hâkî hayattır. Bundan müstefî ve lezzet-çîn olmayı bil! Ve hâlik kâinata varlığının bu nasîbesinden dolayı şükür ve mahmedette bulun." "Seni yaratan kainat!" ifadesi, Hasan Cemil'in Fichte'yi sadece aktarmakla kalmadığını göstermesi bakımından önemlidir ve Fichte'nin din ve Tanrı düşüncesini bütüyle kabul ettiğini ve bunu ifade ederken hiçbir şekilde örtük ifadelerle başvurmaması da ilginçtir. Hasan Cemil'in dikkat çeken düşüncelerinden birisi de, dinlerin hep mazlum ve esirlere ait olması, hâkim ve zâlimlerin dini bir teselli aracı olarak kullanmaları ve cenneti bir ödül olarak insanların önüne koyarak onları oyalamalarıdır: "Sakin bu tür diyânet fikrine kapılma ve cennet hasretiyle dünyayı kendine cehennem etme. Cenneti yeryüzünde ara!

Vatan sevgisine ve dinlerin olumlu-olumsuz işlevine değindikten sonra, milletin ne olduğu sorusunu sorar. Bu soruya milletin uzunca bir tanımını yaparak cevap verir:

İşte en yüksek manâsında, ve aklî bir âlem nokta-i nazarından millet budur: Cemiyet hâlinde bir arada yaşayıp giden, ve aklî ve tabîî bir kudretle kendi kendinden kendini yaratan insanların câmiası ki, ilâhî bir tekâmül-i kanûn-i mahsûsî ile temşît olunur. İşte bu kanun-i mahsûsun tesânüdüdür ki, ebediyet dünyasında ve bi'n-netîce fânî dünyada halk kitlesini tabîî ve kendi kendisiyle meşbû' bir camiada toplar. Yine bu kanun-i mahsûsidir ki bir kavmin millî seciyyesi denilen şeyi tayin ile kemale îsal eder.

Hasan Cemil bu tanımından sonra, milletin asıl olduğunu, bireyin o millete ait olmak dışında bireysel bir varlık iddiasında bulunmasının yanlışlığını dile getirir. Birey yalnızca bir millete mensup olarak bireydir ve o millet var oldukça birey gerçek ölümsüzlüğe erer.

Bu düşünce de, Fichte'nin ateizmle suçlandığı görüşünü aynen Türkçe ifadesidir. Bu düşüncelerden sonra, çok ağdalı ve hamasi ifadelerle millet övgüsüne girişir Hasan Cemil. Romalılarından bahsedilmekte ve onların bir millet şuuruna ermekle nasıl üstün oldukları ve ebediyete mâl oldukları dile getirilmektedir. Millet ve devlet ilişkisini burada yeniden Fichte'nin devlet anlayışına bağlı kalınarak dile getirilir.

Bu bölümün ilginç konularından birisi de, Romalılar karşında Cermenlerin vatan sevgisiyle nasıl zafer kazandıkları ve bir millet olmayı bu şekilde başardıklarıdır. Hasan Cemil Cermenlere dair aşırı övgülerde bulunduktan sona Fichte'nin hitaplarına yeniden döner ve Fichte'nin bu hitapları yeni yazmış olması durumunda, Türk İstiklâl savaşını da öveceği tahmininde bulunarak bu bölümü bitirir:

Eğer Fichte bu hitabeleri bundan yüz sene evvel değil, bugün îrad etmiş olsaydı, hiç şüphe yok ki, millî mefkûrenin, millî mücâhedenin, millî inkılâbın lâ-yemût timsâlleri arasında ve eski Cermenlerle Romalıların yanında bugünkü Türk İstiklâl mücâhedelerini ve Türk inkılâbcılarını da ta'zîm ve tebcîl ile yâd eder ve hitabesini bitirirken gür sesiyle haykırırdı: Zafer; cesur, genç bir aslandır. Kuvve-i bâzudan ve toptan, tüfenkten yılmaz. Onu râm ve münkâd edecek yegâne kuvvet ve yegâne silah millî hayatı doğuran ve yaşatan ilâhî heyecandır.

II. Bölüm

IV. II. Fichte'nin Andları (s. 19-35)

Bu bölüm yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Fichte'nin *Reden an die Deutsche Nation* isimli 14 adet takrir-ders tarzındaki konuşmalarının sonuncusu, 14. konuşmanın çevirisidir. Çevirinin analizine geçmeden önce, bu bölümün başındaki girişten bahsetmekte yarar var. Çeviriye giriş metni, Cumhuriyet'in kuruluşu ve Mustafa Kemal'in başarılarını Avrupa'daki bazı gelişmelerle kıyaslamakta ve Fichte'nin hitabelerinin, onun devrimlerinin doğruluğuna ve başarısına bir delil olarak göstermektedir. Giriş metni şöyledir:

Almanya'da Büyük Frederich harp sanatının ilk temel taşını attı. Luther dini tensîk etti ve kurûn-u vustânın taassup ve dinî istibdâd zincirlerini parçaladı. Fichte fikir saltanatını kurdu: Ve milliyet imanını yarattı. Bismarck siyasi vahdeti tesîs etti... Asırların doğurabildiği muazzam işler ki, her birisi için tabiat ayrı bir dâhî yarattı. Türkiye'nin nazîrsiz dâhî müncîsi Gazi Büyük Mustafa Kemal Paşa, Frederich'in, Luther'in, Fichte'nin ve Bismarck'ın, her biri büyük bir millete şeref veren bu dört büyük dâhînin müteaddit asırlar zarfında vücûda getirebildikleri o en muazzam eserleri i'câzkar bir el darbesiyle ve ilâhî bir hamle ile pek mahdût bir zaman içinde Türk vatanında yarattı. Bu güzel vatan ki, yer yüzünde bütün mazlûm milletler için hürriyet ve istiklâl-i ebedî, füsunkâr bir timsâli olmuştur. Bundan bir asır evvel milletine bıraktığı vasiyetname ile bugünkü fikir ve hars Almanya'sının esâsını kurmuş olan Fichte'nin bu son hitabesi, bundan evvelki diğer hitabeleriyle birlikte Büyük Gazi'nin biz Türkleri, ve bizimle birlikte bütün insanıyeti nasıl âlî bir hedefe sevk ettiğine ve bu âlî hedefe nasıl en doğru ve en kestirme yoldan götürdüğüne en parlak bir huccettir.

Bu girişten sonra çeviri başlamaktadır. Çeviri, Rahmi Balaban'ın çevirisine göre metne daha çok sadıktır. Balaban çeviriyi Fransızcadan yapmıştır ve çevirirken bazı yerleri atlamakta tereddüt etmemiştir. Hasan Cemil'in çevirisi ise doğrudan Almancadandır ve dil olarak Almanca orijinalindeki hitabet formatına çok daha uygundur. Hasan Cemil metne Balaban'dan daha çok sadıktır dememiz, günümüzün çeviri anlayışıyla karşılaştırıldığında, metne tam anlamıyla bağlı olduğunu ifade etmek için kullanılan bir ifade değildir. Hasan Cemil metni, çevirmekten çok Türkçeleştirmiştir. Yani, Almancanın bazı yan cümle tarzları, çevrildiği zaman Türkçede çeviri havasını güçlü bir biçimde hissettirmektedir. Hasan Cemil bu ifadeleri bazen kaldırmış bazen de ana cümle içinde ifade etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan metni okurken, bir çeviri okuyormuş hissi uyanmamaktadır.

Çeviride Hasan Cemil'in bir başka tercihindan daha bahsederek incelememizi bitirebiliriz. Hasan Cemil bu metnin tamamıyla bir Alman övgüsü, Alman ırkının üstünlüğünün dile getirildiği bir metin olduğunu bilmektedir. Fakat Fichte'nin millet ve milliyet düşüncelerini Türk milliyetçiliği için kullanılabilir bir hâle getirebilmek için "Alman" ve "Alman Milleti" ifadelerini değiştirmektedir. "Alman" ve "Alman Milleti" yerine "millet" ifadesini kullanmaktadır. Çevirinin geneline bakıldığında, metnin yazar tarafından iyi anlaşıldığı görülmektedir.

KAYNAKLAR

- Aliy, Abdurrahman; "Alman İdealizmi ve Fichte'nin Subjektif İdealist Tanrı Kavramı: Kutadgubilig", S. 19, Mart 2011, s. 315-339.
- Balaban, Rahmi; *Fichte'nin Hitabeleri*, Dereli Basımevi, İzmir, 1938.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Copleston, Frederick; *Felsefe Tarihi*, C. VII, Bölüm 1a; *Alman İdealizmi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul, 2010.
- Fichte, Johann Gottlieb; *Sämmtliche Werke*, (SW) 8 Bände, hrg. von I. H. Fichte, Berlin 1845/46. 2/221. Tıpkıbasım, ek olarak 9-10-11. Cilter, Berlin 1971.
- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 5. Baskı, 1985.
- Hirschberger, Johannes; *Geschichte der Philosophie*, Komet, 2 Bände, 2000.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basel, 1971-2007.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali- Ateşoğlu, Güçlü; *Alman İdealizmi I. Fichte*, Doğu-Batı, Ankara, 2006.
- Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 5. Baskı, 1993.

MACHIAVELLI’NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNDE ASTROLOJİK PERSPEKTİF

Can Karaböcek*

THE ASTROLOGICAL PERSPECTIVE IN MACHIAVELLI’S POLITICAL THOUGHT

ÖZ

Talih (*fortuna*) ve erdem (*virtu*) kavramları Machiavelli’nin siyaset düşüncesinde önemli bir yer kaplar. Ancak Machiavelli’nin talih kavramının içeriğine yakından bakıldığında astrolojik bir yaklaşımın olduğu görülür. Bu makalede astrolojik içeriğin zemininin de Ptolemy astronomisine dayandığı iddia edilmektedir. Rönesans İtalya’sında da bu türden astrolojik inançların, gerek siyasal aktörler gerekse dinsel aktörler tarafından paylaşıldığını göz önüne alarak, Machiavelli’nin siyaset düşüncesinin zemininde astrolojik inançların yer aldığı görüşü temellendirilecektir. Bu makalede bu iddiaları gerekçelendirerek, Machiavelli’nin siyaset kuramının tam olarak modern bir siyaset kuramı sayılamayacağını iddia etmekteyim.

Anahtar kelimeler: Machiavelli, talih, astroloji, Ptolemy astronomisi, Rönesans kültürü, döngüsel tarih anlayışı.

ABSTRACT

The concepts of fortune and virtue has an important place in Machiavelli’s political thought. But if we analyze the concept of fortune, we can say that the concept of fortune has an astrological content. And also we can add that this content finds its base in Ptolemaic astronomy. If we consider that in Renaissance Italy these astrological beliefs were shared by most of the political actors and by most of the members of the clergy, we can assert that Machiavelli’s political thought has an astrological base. In this article I will justify these assertions and claim that

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü (cankarabcek@gmail.com).

Machiavelli's political theory is not a totally modern political theory.

Keywords: Machiavelli, fortune, astrology, Ptolemaic astrology, Renaissance culture, the cyclical theory of history.

...

Giriş

İtalyan Rönesansı'nın ve siyaset kuramının önemli düşünürlerinden olan Machiavelli'nin siyaset kuramına yönelik birçok çalışma yapılmış ve yüzyıllardır Machiavelli'ye olan ilgi artarak günümüze değin gelmiştir. Machiavelli'nin düşüncesi pek çok perspektiften ele alınmış ve çeşitli yorumlara kaynaklık etmiştir. Bu yorumlardan önemli bir kısmı tarafından Machiavelli'nin siyasal düşüncesi modern siyaset düşüncesinin temeli olarak görülmektedir. Bu bakımdan Machiavelli modernliğin kurucularından birisi olarak konumlandırılır. Ancak Machiavelli ve modernlik arasındaki ilişki sorgulanmaya oldukça açıktır. Machiavelli modern düşüncenin insan ve evren tahayyülünü tamamiyle paylaşmakta mıdır? Onun düşüncesinde premodern unsurlar var mıdır? Eğer var ise bu unsurlar kuramın önemsiz ve göz ardı edilebilecek kısımlarını mı oluşturur? Bu makalede Machiavelli'nin siyaset kuramında talihi yerini belirlemeye ve Machiavelli'nin talihi siyaset kuramına ne şekilde eklemlediğini belirlemeye çalışılacaktır. Bu bakımdan Machiavelli'nin evren anlayışına bakarak, bu anlayışla insanın nasıl konumlandırıldığını tespiti çalışılacaktır. Modern siyaset düşüncesinin başlangıç noktasında duran Machiavelli'nin astrolojiye olan ilgisinin kendi siyaset kuramını oluşturmada ne ölçüde belirleyici olduğunu göstererek, siyaset kuramının metafizik temeline bir ölçüde ışık tutmaya çalışılacaktır. Burada temellendirmeye çalıştığım iddia ise Machiavelli'nin siyaset kuramını temelinde yer alan dünya görüşünün tam anlamıyla modern sayılamayacağı ve bazı premodern inanç ve düşünceleri barındırdığıdır. Bu açıdan gökcisimlerinin konum ve hareketlerinin dünyanın gidişatına ve insanların yapıp etmelerine ve mizaçlarına etki ettiği ve dahası yönettiği yolundaki düşüncenin Machiavelli'de bir kabul olarak yer aldığı ve siyaset kuramının önemsiz sayılamayacak bir kısmını oluşturduğunu iddia edilmektedir.

Bilindiği üzere Machiavelli, geleneksel felsefi sorunlar üzerinde sistematik bir şekilde yazmaya pek hevesli bir düşünür değildir. Düşünürün iki ana eseri olan *Prens* ve *Söylevler* adlı eserinde evrenin yapısı ve düzeni, evrende insanın konumu ve insan davranışlarının yapısı, irade özgürlüğünün imkanı gibi temel felsefi sorunlar sistematik bir tarzda ele alınmamıştır. Ancak bu sorunların sistematik bir tarzda ele alınmamış olması filozofun bu sorunlara dair bir yaklaşımının olmadığı anlamına gelmez.

Siyaset alanında konuşabilmek ve fikir yürütebilmek için bir zemine ihtiyaç vardır. Aksi taktirde üretilen kuram temellendirilemez ve havada kalır. Siyasetin konusu insan ve insani eylemler olduğu için de, belirli bir anlayışa sahip olunmadan siyaset

hakkında konuşmak da pek mümkün görünmemektedir. Elbette belirli bir insan anlayışı da, belirli bir evren tasavvuruna (*weltanschauung*) sahip olmayı gerektirir ki tüm unsurlar arasında bir birlik kurulabilsin. Bu bakımdan Machiavelli'nin siyaseti düşünürken zemin olarak yaslandığı bir evren tasavvurunun olması gerektiği açıktır. Machiavelli zemin olarak yaslanmış olduğu evren tasavvurunu sistematik bir biçimde işleyip ifade etmemiştir. Bu nedenle onun evren tasavvurunu ancak eserlerinin satır aralarından çıkartmak icap etmektedir. Satır aralarından çıkartılacak bir yaklaşımı anlamlandırabilmek için ise dönemin kültürüne ve anlayışına bakarak, düşünürün bununla irtibatını kurmak gerekir. Bu bağlamda Machiavelli'nin evren tasavvurunu oluşturan unsurlardan birisinin de astroloji olduğu ve bu astrolojik unsurun onun siyaset kuramının da içerisinde olduğu görülebilir.

Siyaset düşüncesi tarihinde Machiavelli bir türlü kategorize edilemeyen bir düşündürdür. Siyaset kuramındaki birçok unsur modern siyaset düşüncesinin izlerini taşıırken, siyasal iktidarın meşruiyetine dair bir kuram geliştirmemiş olması nedeniyle de tam olarak modern sayılmasına engel teşkil eder. Bir yandan tasvir ettiği siyaset alanı tamamen dünyevi güç ilişkilerine ait bir alan görünümü sergilerken diğer yandan Hristiyanlık'tan kopmamaya ve bu düzlemde kalmaya çalışır. Bu açıdan Machiavelli'de modern ve premodern içiçedir. Machiavelli'deki premodern unsurlardan birisi de astrolojiyi kendi siyaset kuramının içerisine yerleştirmiş olmasıdır.

Rönesans İtalyasında Astroloji

Günümüzde astroloji, bilimsel bir kuram olarak ele alınmamaktadır. Gök cisimlerinin konumlarının ve hareketlerinin insan yaşamı, davranışları ve mizacına yönelik etkisi olduğu türünden inanç kadim zamanlara kadar geri gitmekle beraber, bugünün bilimi böyle bir ilişkinin var olduğuna dair hiçbir gerekçenin olmadığını söylemektedir. Modern astronomi bu türden bir varsayımla uğraşmamakta ve gök cisimlerinin hareketlerinin ve konumlarının dünyadaki insan eylemlerini ve mizaçlarını etkilediği varsayımını kabul etmemektedir. Ancak bu varsayımın yakın zamana kadar etkili olduğunu da kabul etmek gerekir. Bu bakımdan Rönesans Hristiyan dünyasında da astroloji ciddiyetle ele alınan ve üzerine çalışmalar yapılan bir bilim dalı olarak kabul edilmiştir. Özellikle 14. yy'da İtalya başta olmak üzere astrolojiye yönelik belirgin bir ilgi artışından bahsedebiliriz. Bu bağlamda astroloji konusundaki ana eser olarak kabul edilen Ptolemy'nin *Tetrabiblos* adlı eseridir. Bu eserin 12. yüzyılda Latinceye tercüme edilmesiyle astrolojiye yönelik ilginin arttığını söylenebilir. Rönesans dönemi evren anlayışı Ptolemy'nin *Almagest* adlı eserinde belirlenen astronomi anlayışına uyumlu bir evren anlayışı idi. Dolayısıyla Rönesans İtalyasında Ptolemy'nin astronomisine ve bu astronomiye dayalı bir astrolojiye duyulan yaygın bir inançtan bahsedilebilir. Floransa'da Michelangelo'nun inşa ettiği kütüphanede değerli astroloji el yazmaları

bulunmaktaydı.¹ Astrolojiye duyulan ilginin küçük bir kesimde bulunan bir inançtan kaynaklandığını düşünmek dönem için yanıltıcı olur. Dönemin entelektüellerinin azımsanmayacak bir kısmı astrolojiye ilgi duyuyor hatta bunun ötesinde kararlarını almada astroloji önemli bir etkide bulunuyordu. Hükümdarlar savaş zamanlarını belirlemek, ittifakları kurmak gibi önemli yönetsel işlemler hakkında astrologlardan yardım alabilmek için mahiyetlerinde astrolog bulunduruyorlardı. “Yalnız hükümdarlar değil, serbest kentler de düzenli olarak astrologlar tutmaktadırlar. XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar üniversitelerde bile bu kuruntu bilimi için, hatta asıl astronomlarla yan yana olmak üzere, özel profesörler bulundurulmaktadır. Papaların çoğu yıldızların işaretleriyle her şeyin tayin edilebileceğini açıktan açığa kabul ediyorlardı.”² Yıldız haritaları (horoskop) çıkarmak ve kişilerin eylemlerinin zamanını bu yıldız haritalarına göre kararlaştırması olağan şeylerdi. Yıldız haritasına göre doğru zamanda işlerin yapılması yalnızca bireylerin kendi eylemleri için kullanılan bir yol değil aynı zamanda kamusal işler içinde kullanılan bir yoldu. Örneğin Wittenberg Üniversitesi’nin kuruluş zamanı bu yöntemle belirlenmişti. Bologna, Ferrara, Padua, Napoli, Paris ve Krakow’daki üniversitelerde Astroloji kürsüleri bulunmaktaydı.³ Yalnızca yurttaşlar ve hükümdarlar değil Papalar da astrolojiye yoğun bir ilgi duyuyor ve kararlarında astrolojik yorumları dikkate alıyorlardı. II. Paul, XI. Sixtus, IV. Alexander, II. Julius, X. Leo, III. Paul gibi papalar astrologlardan yardım alıyor ve astrolojik bilgiye itibar ediyorlardı.⁴ Yıldız haritaları, yapılacak işler için astrolojik bakımdan zamanın uygun olup olmadığını tayin etmede sıklıkla kullanılmaktaydı. “Yine belli zamanlar ve yerler, bazı işler için elverişli ya da elverişsiz, hatta kesin önemde sayılırdı. Varchl’nin anlattığına göre Floransalılar, cumartesinin kendileri için alın yazısı günü olduğuna, iyi olsun kötü olsun bütün işlerin bu günde meydana geldiğine inanırlardı. Savaşa giderken askeri belli bir sokaktan geçirmeyi hayırlı saydıklarını...söylemiştik.”⁵ Görüldüğü üzere Rönesans İtalya’sında ve Floransa’sında astroloji bir tür sapkın ve bilim dışı bir inanç olarak görülmemekteydi.⁶ Ancak astrolojiye tepki ile yaklaşanların da var olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Pico della Mirandola ve Floransa’da etkili olan dominiken rahip Savonarola astrolojiye karşı düşmanlık besleyen isimler olarak anılabilir.⁷ Ancak

¹ Bkz. Wolfgang Hübner, “The Culture of Astrology From Ancient to Renaissance”, *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Ed. Brendan Dooley, BRILL, Leiden, 2013, s. 20.

² Jacob Burckhardt, *İtalya’da Rönesans Kültürü*, Çev. Bekir Sıtkı Baykal, Devlet Kitapları, Şereflikoçhisar, 1974, s. 745-746.

³ Bkz. Wolfgang Hübner, “The Culture of Astrology From Ancient to Renaissance”, *A Companion to Astrology in the Renaissance*, s. 25.

⁴ Bkz. Wolfgang Hübner, “The Culture of Astrology From Ancient to Renaissance”, *A Companion to Astrology in the Renaissance*, s. 26-27.

⁵ Jacob Buckhart, *İtalya’da Rönesans Kültürü*, s. 762.

⁶ İtalya Rönesansındaki astrolojiye duyulan ilgiye dair ayrıca bkz. W. B. Crow, *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*, Çev. Fulya Yavuz, Dharma Yay., 2. Bsk., y.y., s. 213-215.

⁷ Bu konu ile ilgili bkz. Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, London, 1992, s. 18.

bu astroloji karşıtlığının yaygın bir düşünüş biçimi olmadığını belirtmek gerekir.

Böylesi bir arka plana sahip olan Machiavelli de astrolojiye ve astrolojinin iddialarına kayıtsız kalmamıştır.⁸ Özellikle politik kuramının önemli kavramlarından birisinin anlam içeriğini belirlerken astrolojinin kabullerini benimsemiştir. Machiavelli'nin politik kuramının başköşelerinden birisi olan talih (*fortuna*) kavramının astrolojik bir içeriğe sahip olduğu iddiası bu bakımdan aşırı bir iddia olmayacaktır.

Talih Kavramının Astrolojik İçeriği

Bilindiği üzere Machiavelli *Prens* adlı eserinde, devletlerin kurulmasında ve yönetilmesinde talih ve erdemin belirleyici olduğunu vurgular. Hükümdarın sahip olduğu talihin ve erdemin uyumu, hükümdara politik hedeflerinde başarıyı getirir. Eğer politik hedeflerinin peşinde koşan kişi gerekli erdemlere sahip olsa bile talih onun yanında değil ise başarılı olması mümkün değildir.⁹ Bu nedenle talih kavramının düşünürün siyaset düşüncesinde kurucu kavramlardan birisi olduğu düşünülebilir. Machiavelli talih kavramına politik eserlerinde özel bir vurgu yapar. Özellikle *Prens*'in 25. Bölümünde talihin insan işlerindeki konumunu ayrıntılı olarak tasvir eder ve kişinin talihe nasıl karşı koyabileceği anlatılır.¹⁰ Ayrıca *Söylevler*'in II. Kitabının 29. Bölümünde talihin insan işlerini nasıl kontrol ettiği ve insanları nasıl yönlendirdiğini anlatır.

Bu bölümlere bakıldığında Machiavelli'nin talih kavramını kullanırken ikili bir ayrımı ima ettiğini fark edilebilir. Machiavelli, ülkeleri ve şehirleri yöneten talih ile kişileri yöneten talih arasında bir ayrım yapar. Prens bölüm 25'te talihin ülkelere yönelik etkilerinden bahsettikten sonra "Ama kendimi daha çok özel durumlarla sınırlandırarak şunu belirtiyim..."¹¹ diyerek tekil bireylerin talih tarafından nasıl yönetildiğinden bahseder. Bu bakımdan genel talih ile özel talih ayrımını Machiavelli'nin benimsediği iddia edebilir. Keza genel olarak işleyen talihe karşı yapılabilecekler ile özel olarak talihe karşı yapılabilecekler de birbirinden farklılaşır. Ülkeleri ve şehirleri yöneten talihe karşı yapılabilecek olanları betimlerken Machiavelli talihi "... coştuklarında ovaları basan, ağaçları ve binaları yıkan, toprağı bir yerden alıp başka bir yere bırakan şu azgın ırmaklardan birine..."¹² benzetir ve ona karşı konulamayacağını ancak etkilerinin denetim altına alınabileceğini söyler. Kişilerin işlerini ve yapıp etmelerini belirleyen özel talihin ise dışı olduğunu belirterek, ona karşı koymak ve onu yönlendirebilmek

⁸ Dönemin ve Machiavelli'nin astrolojiye olan ilgisi ile ilgili ayrıca bkz. Ross King, *Machiavelli: İktidar Filozofu*, Çev. Volkan Atmaca, Alfa Yay., 2011, İstanbul, s. 47-48.

⁹ Talihin ve erdemin önemleri *Prens* kitabındaki 6. ve 7. Bölümlerde açıkça anlatılır. Bkz. Niccolo Machiavelli, *Prens*, Çev. Kemal Atakay, Can Yay., 2015, İstanbul, s. 55-66.

¹⁰ Bkz. Machiavelli, *Prens*, s. 130-133.

¹¹ A.g.e., s. 131.

¹² A.g.e., s. 130.

için ise atılgan olmak gerektiğini belirtir. Dolayısıyla genel talih ile özel talih arasında etkileme biçimleri ve ona karşı yapılabilecekler arasında bir farklılık vardır. Talihin bu şekilde ikiye ayrılması, dönemin astrolojik anlayışının ana hatlarını belirleyen Ptolemy'nin anlayışından kaynaklanır. Ptolemy, *Tetrabiblos*'un İkinci Kitabının Birinci Bölümünde astrolojik araçlar ile tahminde bulunmanın iki ana kısmı olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi ülkeler, ırklar ve şehirlerle ilgili olan, ikincisi ise daha özelleşmiş olarak bireylerle ilgili olanıdır. Özel olanın genel olana uyması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla burada gök cisimlerinin etkisi konusunda genel olan ve özel olanla ilgili bir ayrıma gider.¹³ Bu ayrıma sadık kalan Machiavelli "...zamanlar ve işler hem genel olarak hem de bireysel olarak sıkça değiştiği"ni kabul eder.¹⁴

Özel olan talihin kişilerin yapıp etmelerine olan etkisi konusunda ise Machiavelli, yine astrolojik bir bakış açısını benimser. Zamanın niteliği burada anahtar rol oynar. Zamanın niteliği bazı işler için uygun bazı işler için ise uygun değildir. Kişinin başarılı olabilmesi için kişinin doğasının zamanın niteliği ile uyumlu olması gerekir. "Hep bir tarzda davranmaya alışmış bir insan, daha önce söylediğim gibi asla değişmez. Bu nedenle, zaman değişirken onun tarzıyla uyumlu olmaktan çıktığında, onun düşüşü de kaçınılmaz olur."¹⁵ Machiavelli için zamanın niteliklerine uygun davranış, başarıyı getiren faktördür. Bazı zamanlar atılgan ve cesur olmayı gerektirirken bazı zamanlar uysal ve temkinli olmayı gerektirir. Eğer kişi temkinli olunması gereken bir zamanda atılganca eylemde bulunursa başarısız olması muhakkaktır. "...yol alma tarzı zamanın niteliğiyle örtüşen kişi mutlu; benzeri biçimde, yol alma tarzı zamanla uyuşmayan kişi ise mutsuz olur."¹⁶ İnsanların iyi talihe sahip olmalarının nedeni zamanın niteliğine uygun bir mizaca sahip olmaktır. "Birçok kez, insanların iyi ve kötü talihinin nedeninin ilerleme yöntemlerinin zamanlara uygun olup olmaması olduğunu gözlemlemiştir... zaman kendi yoluna uygunsa, bir insan az hata yapmakta ve iyi talihe sahip olmakta başarılı olur; çünkü siz her zaman Doğanın sizi meylettirdiği şekilde hareket edersiniz."¹⁷ Peki, zamanın niteliğinin değişiminin nedeni nedir? Bunun nedeni ise gök cisimlerinin konumlarındaki değişikliklerdir. Burada zamanın niteliği ile kastedilen gök cisimlerinin uygun konumda olmasıdır. Gök cisimlerinin hareketlerinin ve bulundukları konumun zamanın niteliğini belirlediği ve gök cisimlerinin zamanın efendisi olduğu yolundaki görüş Ptolemy'de de bulunan bir yaklaşımdır.¹⁸ Gök cisimlerinin hareketleri ve konumları gözlemlenerek hangi niteliklerin başarıya ulaştırmada daha

¹³ Bkz. Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, Trans. J. M. Ashmand, David and Dickson, London, 1822, Book II, s. 58; (çevrimiçi) <https://archive.org/stream/ptolemystetrabi00procgoog#page/n94/mode/2up>.

¹⁴ Niccolo Machiavelli, *Orta Elçilikler- Mektuplar*, Çev. Alev Tolga, Say Yay., İstanbul, 2011, s. 123.

¹⁵ Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Çev. Alev Tolga, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 400 (Bu eser bundan sonra *Söylevler* olarak anılacaktır).

¹⁶ Machiavelli, *Prens*, s. 131.

¹⁷ Machiavelli, *Söylevler*, s. 399.

¹⁸ Bu konunun Ptolemy'de ele alınış biçimi için bkz: Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, Book IV, s. 209-210; <https://archive.org/stream/ptolemystetrabi00procgoog#page/n246/mode/2up>.

uygun olduğunun bilinebileceği inancı açıkça astrolojik bir inançtır. Bu bakımdan Ptolemy gök cisimlerini iki sınıfa ayırır: yararlı ve zararlı olanlar. Jupiter, Venüs ve Ay sıcak ve nemli bir doğaya sahip oldukları için yararlı gezegenlerdir. Satürn ve Mars ise çok kuru ve soğuk oldukları için zararlı gezegenlerdir. Güneş ve Merkür ise her iki doğaya da sahip oldukları için onların yararlı ve zararlı olmaları diğer gökcisimleri ile bulundukları konuma bağlı olarak değişir.¹⁹ Zamanın niteliğini ve hangi zamanda hangi türden davranış biçimlerinin başarıyı sağlamada etkili olacağını gök cisimlerinin konumu belirler. Kendi eylem tarzını gökcisimlerinin konumuna uydurabilen kişi başarıyı elde ederken, uyduramayanlar başarısız olurlar. Ancak bu değiştirme, kişinin karakterini değiştirmesi anlamına gelmez. Machiavelli için kişinin karakteri değişmez. Atılgan ve sabırsız olan kişi ılımlı ve sabırlı bir kişi hâline gelemmez. Bu nedenle gökcisimlerinin konumuna göre, talih atılgan kişilerin yanındayken, sakın ve ılımlı bir kişinin başarıya ulaşması mümkün değildir. “Talih zamanları değiştirir ama kişi kendi yollarını değiştirmez.”²⁰

Bu bakımdan Machiavelli, talih kavramı ile bizlere astrolojik bir zemin sunmaktadır. Zaten gerek *Prens* gerekse *Söylevler* adlı eserinde Machiavelli talih ve gökler kelimelerini birbirlerinin yerine kullanmaktadır. Talih veya gökler ise insanların yapıp etmeleri üzerinde etkide bulunur. Gökler insan işlerini kontrol ederler.²¹ Bu açıdan örtük olarak gökcisimlerinin konumları ve hareketlerinin dünyadaki işleri ve hareketlere etki ettiği kabulünün düşünür tarafından paylaşıldığını iddia edebilir.

Machiavelli bir başka yerde geçmişteki olayların ve kişiliklerin eylemlerinin taklit edilmesi ile ilgili olarak şunları söyler: “Tarih kitaplarını okuyan çoğu kişi, sanki güneşin, gökyüzünün, elementlerin ve insanların hareketleri, düzenlenişleri, güçleri antik dönemdekilerden farklıymış gibi onları taklit etmenin yalnızca zor değil olanaksız da olduğu yargısıyla taklit etmeyi hiç düşünmeden, içerdikleri çeşitli olayları duymaktan hoşlanırlar.”²² Dolayısıyla Machiavelli için taklidin olanaksız olduğunu iddiası geçersiz bir iddiadır. Geçmişteki eylemler taklit edilebilir; çünkü geçmişteki eylemleri etkileyen astronomik unsurlar tekrar ortaya çıktığında aynı eylemler tekrarlanabilir. Astronomik düzeninin tekrarlandığı zamanlar ne yapılmasını bilmek için geçmişteki örneklerin araştırılarak nelerin tekrar edilmesi gerektiği öğrenilebilir. Bu şekilde düşünen Machiavelli “Yazılarımı okuyan genç kafaların şimdiyi bir tarafa atıp, talih onlara bir fırsat verdiği zaman geçmiş taklit etmeye hazır olabilmeleri için şimdiki zamanlar ve Romalıların zamanları hakkında öğrendiklerimi açık açık anlatmak konusunda cüretkâr olacağım.”²³ diyerek seslenir. Talihin kişilere fırsat vermesi

¹⁹ Bkz. Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, Book I, s. 21; (Çevrimiçi) <https://archive.org/stream/ptolemystet-rabi00procgoog#page/n56/mode/2up>.

²⁰ Machiavelli, *Söylevler*, s. 401.

²¹ Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, s. 334.

²² Machiavelli, *Söylevler*, s. 23.

²³ Machiavelli, *Söylevler*, s. 217.

ise astrolojik zamanın uygunluğudur. Bu açıdan Machiavelli'nin tarih anlayışında bir döngüsellik olduğunu görebiliriz. Bu döngüsellüğün nedeni ise astronomik düzendeki döngüselliktir. Gök cisimlerinin konumlarının tekerrür etmesi tarihsel olayların da tekerrür etmesi sonucunu doğurur. Bu nedenle kozmik döngüsellik tarihsel ve toplumsal döngüsellüğün nedenidir.²⁴ Bu kozmik döngüsellüğün insani yapıp etmelere etkisi konusunda Machiavelli "...insanların işleri her zaman hareket hâlinde olduğu için ya yükselir ya da düşerler."²⁵ der. Bu noktada döngüsel tarih kavrayışının izleri görülebilir ve bu döngüsellüğün altında astrolojik bir inanç yatmaktadır. Bu astrolojik zemin gerçekleşecek olan şeyler ile ilgili öndeyide bulunma imkânını da sağlar. "...hem antik hem de modern örnekler...göksel olaylar sayesinde bir şehirde, bölgede önceden kehanette bulunulmamış hiçbir önemli olayın olmadığını gösterirler."²⁶ Göksel cisimlerin konumları ve hareketleri insanların ve ülkelerin hareket tarzlarını etkilediğine göre, göksel cisimlerin hangi konumda bulunacağına dair bilgimiz olursa, bu bilgiye dayanarak neyin gerçekleşeceğine dair de bir öngörüye sahip olabiliriz. Nitekim Machiavelli'de Pisa şehrine yapılacak saldırı için en uygun zamanın ne zaman olacağına dair astrolojik yardım almıştır. Machiavelli'nin arkadaşı Lattanzio Tedaldi Machiavelli'ye Pisa şehrinin kuşatması ile ilgili yazdığı mektupta, Perşembe günü saat 12:30'dan önce şehre girilmemesini, saat 13:00'dan biraz sonrasının ise en uygun zaman olduğunu belirtir. Şayet Perşembe günü uygun değilse, Cuma günü yine 13:00'dan sonra ancak 12:30'dan önce saldırının başlaması gerektiğini, aynı şeyin cumartesi için de geçerli olduğunu belirtir.²⁷ Buradaki mektuplaşmada Machiavelli'nin astrolojik verilere kendi politik hamleleri bakımından ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Elbette talihe astrolojik bir anlam içeriğini yükleyen Machiavelli, talih ve insan özgürlüğü arasındaki ilişki de insan özgürlüğüne önemli bir yer ayırır. Machiavelli'ye göre insanın yapıp etmelerinde ve kişiliğinin belirişinde astrolojik unsurlar etkilidir ancak insan talihin elinde bir oyuncak değildir. Bunu özellikle *Prens*'in 25. Bölümünde güçlü şekilde vurgular. Machiavelli "talihin eylemlerimizin yarısını yönettiğinin doğru olabileceği, ama gene de öbür yarısını ya da yarısına yakınına yönetmeyi bize

²⁴ Makalenin konusu Machiavelli'nin tarih kavrayışı olmadığından bu hususa detaylı olarak girilmeyecektir. Ancak bu noktada benzer bir yorum Parel tarafından dile getirilmiştir: "Machiavelli'nin tarih görüşü modern bir görüş değildir. Dairesel bir tarih görüşü vardır ve bu görüş insan ilişkilerinde üç bölümden oluşan bir kovaliteye bağlıdır: İnsani, doğal ve göksel. Nesnelerin dünyası ve insani şeyler, yükseliş ve düşüş örüntüsüne bağlıdır. Gök, güneş, elementler ve insanlar arasında nedensel bir bağlantı vardır –hareket, düzen ve güç bakımından. Bu demektir ki uygarlıkların yükselişi ve düşüşü örüntüsü yalnızca psikolojik ve ahlaksal terimlerle açıklanamaz; aynı zamanda doğal ve kozmik terimler de kullanılması gerekir. Tarihin tamamıyla insan yaratımı olduğu fikri Machiavelli'de yoktur ve bunun doğru olduğu ölçüde onun tarih düşüncesi modern olarak adlandırılmaz." Bkz. Anthony Parel, *The Machiavellian Cosmos*, s. 156.

²⁵ Machiavelli, *Söylevler*, s. 214.

²⁶ Machiavelli, *Söylevler*, s. 195.

²⁷ Akt. Anthony Parel, *The Machiavellian Cosmos*, s. 17.

bıraktığı”²⁸ söyleyerek irade özgürlüğüne yer açar. Machiavelli’de bireyin tarihsel gidişata katkısı sahip olduğu *virtu* (erdem, yetenek) düzeyindedir. Kişi sahip olduğu erdemleri ve yetenekleri ölçüsünde talihin gidişatına etki edebilir.²⁹ Ancak bu noktada Machiavelli için bireyin yapıp etmeleri ile talih tamamen değiştirilebilir değildir. “... insanların Talihe yardım edebilecek oldukları hâlde ona karşı gelmeyecek olmalarının doğru olduğunu bütün tarihe bakarak öne sürüyorum. İnsanlar talihin tasarımlarını dokuyabilirler ama onu yok edemezler.”³⁰ Bu bakımdan astrolojik bir içeriği bulunan talih kavrayışı Machiavelli’de irade özgürlüğünü tamamen ortadan kaldırmaz; ancak bu aynı zamanda tüm tarihsel sürecin insani bir süreç olduğunu, tarihin kendisinin tamamen insan yaratımı olduğunu göstermez. Zira bu noktada talihin, dolayısıyla göksel cisimlerin konum ve hareketinin rolü daha aslidir.

Sonuç

Machiavelli’nin siyaset kuramının merkezi kavramlarından birisi olan talih (*fortuna*) kavramının kullanımına ve içeriğine bakıldığında bu kavramın astrolojik bir içeriği de barındırdığı ve bu astrolojik kavrayışın zemininin Ptolemy astronomisi ve buna dayalı astroloji olduğu görülmektedir. Ptolemy astronomisi ise yerini Galileo, Kepler, Newton tarafından oluşturulan yeni bir astronomiye bırakmıştır. Modern astronomi bilimi ise herhangi bir astrolojik içeriğe yer vermemekte ve bu noktada modern bilim gök cisimlerinin konum ve hareketlerinin insan yapıp etmelerini etkilediği gibi bir varsayımı kabul etmemektedir. Oysa Machiavelli’nin evren kavrayışının zemini olarak dayandığı zemin de bu türden bir kabul onaylanmış olarak bulunmaktadır. Bu açıdan Machiavelli’nin siyaset kuramında astrolojinin göz ardı edilebilecek kadar önemsiz bir yer işgal ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Machiavelli’ni yaşadığı dönemde astrolojiye verilen itibar Machiavelli tarafından da paylaşılmaktadır. “Rönesans, duyushunda ve düşünüşünde güçlü bir biçimde astrolojinin etkisi altındadır... Machiavelli dahi kendisini tamamen astrolojik kavramsallaştırmalardan kurtaramamıştır.”³¹ Talih kavramının sahip olduğu bu astrolojik içerikten dolayı Machiavelli’nin siyaset kuramını modern bir kuram olarak nitelendirmek pek mümkün görülmemektedir. Aynı zamanda Machiavelli’nin tarih kavrayışında da gerek döngüsel bir tarih kavrayışına sahip olması gerekse bu kavrayışta da astrolojik bir içeriğin olması Machiavelli’nin düşüncesini modern olarak adlandırılmasına engel teşkil eder.

²⁸ Machiavelli, *Prens*, s. 130.

²⁹ Bu noktada Anthony Parel, Machiavelli’nin irade özgürlüğü fikrinin temeli olarak Lucretius’un atomizminden ziyade Ptolemy astronomisini götürür. Bkz. Anthony Parel, *Farewell to Fortune*, The Review of Politics, Volume 75, Fall 2013, s. 602.

³⁰ Machiavelli, *Söylevler*, s. 337.

³¹ Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, Michigan, 1946, s. 158-159.

KAYNAKLAR

- Burckhardt, Jacob; *İtalya'da Rönesans Kültürü*, Çev. Bekir Sıtkı Baykal, Devlet Kitapları, Şereflikoçhisar, 1974.
- Cassirer, Ernst; *The Myth of the State*, Yale University Press, Michigan, 1946.
- Crow, W.B.; *Büyünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi*, Çev. Fulya Yavuz, Dharma Yay., 2. Bsk., y.y.
- Hübner, Wolfgang; "The Culture of Astrology From Ancient to Renaissance", *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Ed. Brendan Dooley, BRILL, Leiden, 2013.
- King, Ross; *Machiavelli: İktidar Filozofu*, Çev. Volkan Atmaca, Alfa Yay., İstanbul, 2011.
- Machiavelli, Niccolo; *Prens*, Çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul, 2015.
- ; *Orta Elçilikler- Mektuplar*, Çev. Alev Tolga, Say Yay., İstanbul, 2011.
- ; *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Çev. Alev Tolga, Say Yay., İstanbul, 2009.
- Parel, Anthony J.; *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, London, 1992.
- ; *Farewell to Fortune*, The Review of Politics, Volume 75, Fall 2013.
- Ptolemy, Claudius; *Tetrabiblos*, Trans. J. M. Ashmand, David and Dickson, London, 1822.

BOURDIEU’NÜN EPİSTEMOLOJİK İTİRAZI

M. Ertan Kardeş*

BOURDIEU’S EPISTEMOLOGICAL OBJECTION

Bililir ki aslında felsefede ve sosyal bilimlerde en önemli temel yanlışlardan biri, incelemecinin incelemesinde, inceleme nesnesine, düşünülmeyen bir toplumsal alaka tasarlamış olması yatmaktadır[...]¹

Düşünülmeveni düşünmek için düşünülmeveni düşünmek.²

ÖZ

Bu yazı Fransız düşünür Pierre Bourdieu’nün klasik felsefeye epistemolojik itirazını konu edinmektedir. Bir yandan bu itirazın açtığı imkânlar gösterilmektedir diğer yandan da mevcut kısıtlar ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda Bourdieu epistemolojisinin eleştirel imkânları olumlanırken özgürleşme perspektifi açısından tek başına yeterli olmadığı fikri savunulmaktadır. Ontoloji bahsinin açılmasının zorunluluğunun altı çizilmektedir.

Anahtar kelimeler: Pierre Bourdieu, epistemolojik itiraz, ontoloji sorunu, bilgi.

ABSTRACT

This article analyzes Pierre Bourdieu’s epistemological objection against classical philosophy. We aim to show the emancipatory potentials emerging from this stance, together with its limitations. While we recognize the critical potential of the Bourdieusian epistemology, we argue that it is not enough on its own for an emancipatory project. Therefore we underline the necessity of addressing the issue of ontology.

Keywords: Pierre Bourdieu, epistemological objection, ontology problem, knowledge.

* Öğr. Gör., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (ertankardes@yahoo.fr).

¹ Pierre Bourdieu, “Les sciences sociales et la philosophie”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 47-48, Juin 1983. Education et la philosophie., s. 52.

² Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris: Minuit, 1982, s. 10.

...

Giriş

Pierre Bourdieu *Paskalyen Meditasyonlar* metninde kaynak aldığı filozofları Bachelard ve Canguilhem'in, bilim eleştirisinin ötesine geçerek kapsamlı bir epistemolojik itiraz geliştirmektedir. Bachelard ve Canguilhem bilim felsefesinin postulatlarını sorgulayarak bir yandan pozitivist-ampirisist-mekanist geleneğin bilim algısını eleştirmektedirler, diğer yandan da bu algıya alternatif olarak ortaya çıkan Bergsonculuk ve benzeri akımların zamansallık kavrayışlarına geçit vermemektedirler. Bourdieu'nün bu epistemoloji eleştirisinden üstlendiği, her tür bilimsel nesnenin "kurulu" olduğu fikridir. Bilimde hiçbir zaman nesne ve problematik verili değildir. Bourdieu'nün kaynak düşünürlerinden edindiği temel çıkarımlar şu şekilde formüle edilebilir: Her tür theoria etkinliği praksistir. Praksisten theoria'yı koparmak mümkün değildir. Her episteme iddiası bu bağlamda, tarihsel-toplumsal süreçlere içkindir. Hiçbir epistemoloji bilime dair upuygunluk ilişkisi içeren bütünlüklü bir çerçeve iddiasında bulunamaz. Bourdieu bu çıkarımlardan hareketle yeni bir yaklaşım geliştirmeyi denemektedir. Herhangi bir görecelileştirme ve tarihsel indirgemecilikte bulunmadan bilimi ve bilimin içinde bulunduğu/içinden doğduğu/içinde yeniden-üretildiği toplumsal mekanizmaları ve pratikleri anlamaya yönelmektedir. Doğaya ilişkin bilginin üretildiği mekân olarak toplumsal dünya ve çatışma alanları Bourdieu'nün toplumsal theoria'sının ana uğraklarını oluşturmaktadır.

Problematic

Adorno, "Felsefe Hâlâ Ne İş Yarar?" metninde ilk ontolojinin temel sorusunun kendisini dolayımına kapatması olduğunu savlamaktadır; fakat ona göre bu kapatma olgulardaki dolayımına değil ama kavramdaki dolayımına kapatmadır.³ Nasıl ki bir yandan pozitivism olgulara aşırı anlam veriyorsa, temel ontoloji de özne-nesneyi kuran unsurları Varlık referansı ile eritmektedir. Adorno'nun ikinci şikâyeti ise felsefe ve insan bilimleri alanındaki iş bölümünün doğallaşmış olmasıdır. XVII. yüzyılda Newton'un fiziği bile felsefe sayılırken bugün felsefe üniversite kurumları içerisinde yapılan bir etkinlik olarak anlaşılmaktadır.⁴ Adorno diyalektiği üçüncü bir uğrak olarak değil düşünce devrimine için bir süreç olarak düşünmektedir.⁵ Ona göre bilimsel referans, özgür

³ Theodor W. Adorno, "À quoi sert encore la philosophie?", *Modèles Critiques* içinde, trad. M. Jimenez & E. Kaufholz, Paris: Payot, 1984, s. 17.

⁴ T. W. Adorno, *a.g.e.*, s. 14.

⁵ T. W. Adorno, *a.g.e.*, s. 18.

düşünceyi baskılayan bir kontrol anıdır.⁶ Otonomi imkânı olarak bilim heteronomi üreten bir aygıtla dönüşmüştür. Burada esas soru Emmanuel Renault'nun iddia ettiği gibi Adorno'nun bu vizyonunun Bourdieu'nünkü ile uzlaşmakta olup olmadığıdır.⁷ Tamamen benzer midirler? Başka bir deyişle Adorno'nun gerek ontoloji eleştirisinin gerekse de heteronomik bir yapıya bürünen bilimsel anlayışı kırma denemesinin Bourdieu düşüncesinde nasıl bir karşılık bulabileceği bu makalenin izleyeceği Ariadne ipidir.

Bourdieu'de “bilimin bilimi” ve “eleştirisi” olarak düşünümSELLİK, onun Pascal zeminine yerleştirdiği fiilî antropolojisinin de işleme tarzını anlatmaktadır. Bourdieu'nün *opus operatumundan* ziyade *modus operandisine* yaslanmayı deneyecek olan bu metin Fransız düşünürdeki özgün epistemolojik itirazı ve düşünümSELLİĞİ ortaya koymayı hedeflemektedir. Aynı zamanda Bourdieu *theoria*'sındaki gedik olarak nitelendirilebilecek ontolojinin konumu da eleştiri konusu yapılacaktır. Şeyleşmiş bilgi eleştirisinin ontolojik konumları yeniden ele almaya yönelik güçlü bir çabaya dönüşmesi gerektiği iddia edilecektir. Sonuç olarak mevcut metin; Bourdieu'den hareketle özgürleşme (émancipation) imkânını onun epistemolojik itirazını dikkate alarak tartışmayı hedeflemektedir. Bu tartışma Bourdieu'de ontolojinin özgürleşme ile konumunu sorgulamayı onun *modus operandisinden* faydalananarak hedeflemektedir.

Felsefe ve Sosyoloji: Kopuş Mu Süreklilik Mi?

Bourdieu bu bilim yaklaşımını sosyoloji pratiği ve eleştirisiyle desteklemektedir. Ancak bu noktada yaptığı; sosyolojiye felsefi bir statü atfetmekten ziyade bu alanda “şeyleşmiş” bilgilerin sistematikleşmesini engelleyen bir müdahaleler dizisi olarak anlaşılabilir. Fransız düşünür, sosyoloji epistemolojisinden ziyade “socius”un sonucu olarak “episteme”ye dair bütünlüklü bir bakış açısını sunmaktadır. Burada söz konusu olan ne sosyolojinin felsefe ile düzeltilmesi ne de felsefenin sosyolojinin içine atılmasıdır. Bourdieu teorizm tuzağına düşmeden epistemeyi, onu üretenlerin ortak duyusundan (sens commun) koparmaya çabalamaktadır. Bu bağlamda düşünümSELLİK (réflexivité) *theoria*'nın kendi yanılsamalarından kurtulmak için temel yola çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Pierre Bourdieu, *Paskalyen Meditasyonlar*'da felsefi sorgulama ile ilgili olarak şu tespitte bulunmaktadır: Eğer felsefe önemli soruların sorulmasına izin vermiş olsaydı hiç şüphesiz sosyoloji ile teması olmaksızın sorgulamasını sürdürebilirdi.⁸ Bu çerçevede Bourdieu'nün sosyolojiye yönelmesindeki hedef, bir alan ve konu değişikliği isteği

⁶ T. W. Adorno, *a.g.e.*, s. 19.

⁷ Emmanuel Renault, “De la sociologie critique à la théorie critique ?”, *Sociologie* [En ligne], No:1, vol. 3 | 2012, mis en ligne le 11 juin 2012, consulté le 13 mai 2014. URL: <http://sociologie.revues.org/1237>, s. 1.

⁸ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997, s. 9.

değil epistemolojik anlamda alana dair sorgulamanın boyutlarını irdeleme çabasıdır. Felsefenin kusuru ona göre, bilginin üretildiği mekân, alan ve koşulların hiçe sayılmış olmasıdır.⁹ Sosyoloji bu açığı doldurmaktadır. Gerçeklikle ilgili olarak onun oluştuğu ve kurulduğu bağlamları ele almaktadır: “Anlamak her şeyden önce kendisine karşı ve kendisiyle kurulan alanı anlamaktır.”¹⁰

Felsefe ile sosyoloji arasındaki tümel-tikel, aşkın-ampirik ve ebedi-tarihsel ayrımlarının ötesine geçerek Bourdieu sosyoloji ile felsefenin spekülatif yanının bir eleştirisini sunmaktadır. Felsefenin olumsuzlanması olarak sosyoloji onun spekülatif yanılsamalarının bir düzeltilmesi imkânıdır. Sosyoloji felsefeyi olumsuzlayarak diyalogu kurmaktadır. Bu olumsuzlama spekülasyonun ve tümelin bilgi düzeyi olarak tarihsel-toplumsal bağlantı noktalarını görmezden gelmesine bir tepkidir.

Bu çerçevede Bourdieu’nün ana aksiyomu “gerçek-olan ilişkiseldir” önermesidir. Felsefenin sosyolojik bilgiyi küçümsemesine karşı sosyolojinin felsefenin karşısına koyduğu epistemolojik anlamda doğruluktur: Her tür bilgi ilişkisellikten hareket etmektedir. Bu ilişkisellik nosyonu çerçevesinde felsefe sosyolojik bilgiyi “paria” düzeyi olarak görmekten vazgeçmelidir. Böylelikle felsefenin aşkınsal tümel bilgisinin yanılsamalı hâllerini de açığa çıkacaktır. Bourdieu tözselci bu bakış açısının yetersizliğini ortaya koymaktadır.

Fransız düşünür, felsefeyi zihnin mutlak bağımsızlığı içinde ele alan ve bilgiyi bu mutlaklık içerisinden üreten çerçeveye karşı çıkmaktadır.¹¹ Kesinlikle Bourdieu felsefeyle bir kopuş içerisine girmiştir ancak bu kopuş sadece sosyolojinin pratik konularıyla ilgilenmek için gerçekleştirilen bir kopuş değildir aksine felsefenin somut ihtiyaçlarını ve zorunluluklarını yerine getiren bir kopuştur. Felsefenin dışına çıktığı ölçüde Bourdieu felsefenin mutlaklık fantazmasını kırmakta ve felsefeyi bilginin kaynaklarıyla buluşturmaktadır.

Bourdieu, *Paskalyen Meditasyonlar*’da “negatif felsefeden” söz açmaktadır.¹² Buna göre felsefe *skholè* olarak adlandırdığı güvenilir, sağlam ve üstten bakan bir perspektif yerine gerçekliğin “en yakıcı” yanından bilgiyi üretmelidir. Toplumsal yaşam doğallık çerçevesinin dışına çıkarılarak dinamik bir alan olarak kavranmalıdır. Tarihsel-toplumsal gerçekliğinden kopuk bir *skholè* üreticisini felsefenin zaafı olarak değerlendiren Bourdieu bunun yerine “felsefe ile dalga geçen bir felsefe” ya da “felsefeden kopan bir sosyoloji” üretmeyi tercih etmektedir. Felsefeden koptuğu noktada felsefeye epistemolojik bir gerçeklik sunmaktadır. Felsefi söylemin koşulları düşünmeyen fikirlerine karşı sosyolojiyi panzehir olarak kullanmaktadır.

⁹ Ontoloji yapanların “olgusalılık” etiketi ile inceleme dışında tuttuğu bu bağlamların kavramların kuruluşundaki yeri Bourdieu açısından merkezidir.

¹⁰ Pierre Bourdieu, *a.g.e.*, s. 15.

¹¹ Bourdieu felsefeden kopuşunu, “discipline du couronnement” ifadesinin yani bir kraliyet-hükümdarlığı tavrının felsefeye yakıştırıldığı dönem içerisinde gerçekleştirmiştir.

¹² Pierre Bourdieu, *a.g.e.*, s. 17.

Felsefeden kopuş gerçekleştiği ölçüde sosyoloji hakiki bir felsefenin imkânı olarak belirmektedir. Sosyoloji, Bourdieu'nün gözünde, felsefenin olumsuzlamasıdır. Onun mutlakçı söyleminin çürütülmesidir. Klasik tümel-tikel ayrımının ötesinde tümelin tarihsel-toplumsal varlıkta yeniden anlaşılmasıdır.

Kant Eleştirisi

Bourdieu'nün felsefeye yönelik eleştirisini somutlaştırmak açısından onun en büyük kitabı kabul edilen *Distinction* [Ayrım] yapıtındaki Kant eleştirisi yetkin bir kaynak teşkil etmektedir.¹³ Bourdieu'nün buradaki eleştirisinin temelinde ise Kant'ta yargı gücünün hem öznel hem evrensel bir karakter taşıması yatmaktadır. *Ayrım* kitabının alt başlığı olan “Yargının toplumsal eleştirisi” [Critique sociale du jugement] bile – ya da İngilizce çevirisindeki hâliyle “Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi” [Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste], tek başına Kantçı beğeni yargısının evrensellik algısını eleştirdiğini ve toplumsallık kavrayışına yeterince yer vermediğini göstermektedir. Buna göre Bourdieu algı, beğenme, beğeni ve zevk gibi kategorilerin daha genelde de bu kategorilerin bağlı olduğu güzel-olan, güzellik, sanat ve kültür alanlarına dair kavrayışların yaslandığı toplumsal alanları berraklaştırmayı hedeflemektedir.

Toplumsal faillerin içinde oldukları varoluş koşullarına bağlı olarak sahip oldukları yargı beğenilerini irdeleyen Bourdieu, Kant'ın “saf” zevk teorisinde toplumsal olmayan bir bakış açısı yakalamaktadır.¹⁴ Tüm beğeniye güzel-olan ile ilişkilendiren Kant'ın çerçevesinde Bourdieu'yü rahatsız eden şudur: Kant beğeniye “ilgisiz” ve “çıkarsız” olarak nitelemektedir.¹⁵ Bourdieu'ye göre bu öznel beğenideki evrenselliğin bütünüyle toplumsal varoluş koşullarını yok saymasıdır. *Ayrım* Kant'ın yapmaktan kaçındığı beğeni yargısının toplumsal ve sınıfsal kökenlerine inmektedir.

Çok açık bir şekilde Bourdieu, *Ayrım*'da Kant'ın girmedığı ama girilmesinin zorunlu olduğunu düşündüğü yola girmektedir. Toplumsal faillerin [agent] insanî eylem tarzlarında nasıl belirleyici değer olduğunun altını çizmektedir. Fransız düşünür belirli bir kültürel, toplumsal ve de ekonomik sermayenin ve buna bağlı olarak oluşmuş karmaşık aidiyet hallerinin nasıl beğeni ve tiksinti yargılarını oluşturduğunu göstermektedir. Bu anlamda Kant'ın güzel-olan için iddia ettiği temel aksiyomlardan biri¹⁶ Bourdieu'nün gözünde anlamsızlaşmaktadır. Kant'a göre güzel-olan öyle ilgisiz

¹³ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit, 1979; Pierre Bourdieu, *Distinction, A social critique of the judgement of Taste*, çev. R. Nice, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

¹⁴ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit, 1979, s. 569.

¹⁵ Kant, *Critique de la faculté de juger*, çev. A. Renault, Paris: GF Flammarion, 2000, s. 185-192.

¹⁶ Bkz. Kant E. 2000 [1790], *Critique de la faculté de juger*, çev. A. Renault, Paris: GF Flammarion

ve çıkarsızdır ki eğer güzel-olan zevk ve tatmin getiriyorsa bu tamamen ilgisiz bir şekilde sunulmaktadır. Bu hâliyle güzel-olan hoş-olandan da ayrılmaktadır.

Oysa Bourdieu'ye göre her birey kendi aidiyet koşullarının içinde elde ettiği görünür ve görünmeyen kodlarla ve bunlara bağlı olarak oluşan değer ve ahlâki yargılar çerçevesinde kendi ayırım alanını (farkına varmadan) kurmaktadır. Bourdieu Kant'ın "rafine" beğeni algısının tarih-dışı dolayısıyla da toplumsallık-dışı bir çerçeveye yaslandığını düşünmektedir.¹⁷ Onun yargı beğenisini olağandışı bir alana atmasına karşın Bourdieu estetikteki olağan, sıradan ve banal olana odaklanmaktadır. Beğeniden ziyade tiksintiye öncelik veren Fransız düşünür açısından sosyolojik ayırım noktaları daha belirleyici olmaktadır. Bu hâliyle Bourdieu, Kant'ın izleğini kullanarak hem Kant çerçevesinde kalmaktadır hem de onun aksine hareket etmektedir.

Bourdieu'nün neo-Kantçı bakış açısını ve Kant eleştirisini tetikleyen unsur evrensellik iddiasının altında toplumsal koşulların unutulmasıdır. Evrensellik iddiası kabul görmeyen zevkler karşısında özellikle "barbar beğeni" karşısında kendisini belirli bir dehşetle açığa çıkarmaktadır. Evrensellik akıl nosyonu ile buluştuğunda kendi nesnellliğini mutlak bir tahakküm olarak dayatmaya başlamaktadır. Bourdieu fikirlerin bağımsızlığı "yanılsama"sına karşı bu fetişizmi kırmak açısından akıllı ve fikirleri tarihselleştirmeyi önermektedir.¹⁸ Bu anlamda Bourdieu'de sosyoloji felsefenin en çok kaçtığı doxa ve illusio'ya karşı bir panzehir olarak belirlemektedir. Bourdieu'de sosyoloji felsefenin resmi, kurumsal ya da bilimsel yanılsamalar, kanılar ve skholè'ler yaratmasının önüne geçmektedir.

Bu makalede *Ayırım* metni ve iddiaları ele alınmamaktadır; sadece bu metinde Bourdieu'nün felsefenin statüsüne karşı sosyoloji yapma tarzı ortaya konmaktadır. Bu yetkin örnekleme onun tüm epistemik alanları ele alma gayretini ve yöntemini yetkin bir şekilde ortaya koymaktadır. Cezayir'deki antropolojik incelemesinden Heidegger'deki ontoloji incelemesine kadar Bourdieu, felsefenin bilgi edinme süreçlerine sosyolojisi ile yanıt vermektedir.

Düşünümsellik

O hâlde Bourdieu tarihselliği ve toplumsallığı normatif bir hakikat olarak kurarak yeni bir yanılsama alanı mı yaratmaktadır? Aşırı tarihselciliğin ve toplumsalcılığın Platon-Kant çizgisinin zıddını benzer bir şekilde yeniden üretmekte midir? Bu noktada Bourdieu düşüncesinin ana unsurlarından biri olarak "düşünümsellik" [réflexivité]

Diğerleri şunlardır: "Güzel-olan kavramsız evrenselliktir" ve "Güzel-olan amaçsız amaçlılıktır."

¹⁷ Pierre Bourdieu, *a.g.e.*, s. 576.

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997, s. 165.

nosyonu devreye girmektedir.¹⁹ Onun çerçevesinde düşünümsellik her şeyden önce kavramın kendi içine kapanmasının önüne geçen bir yanılsama-kırma mekanizması olarak belirlemektedir.

Burada yeniden Bourdieu'nün ana mottosu “gerçek-olan ilişkiseldir” önermesini yardıma çağırmakta fayda var. Kavram ve vaka arasında Bourdieu kavrama öncelik verilmesinin yanılsama olduğu iddiasındadır. Başka bir deyişle, vakanın kavramsız olarak ele alınabileceği iddiasını geçersiz bulmaktadır. O hâlde kavram ve vaka arasında ampirizm, rasyonalizm, evrenselcilik vb. gibi asimetrik ilişki üreten felsefeden ziyade Bourdieu skolastik zihniyete hizmet etmeyen bir teori çerçevesi peşindedir. Bourdieu’de rasyonalizm, kavram-vaka asimetrisi üretmez. Tam tersine vakaya yönelik kavramsal ilgi, özgürleşme perspektifi taşımaktadır. Bu çerçevede tahakküm ilişkilerini ve bağlamlarını açığa çıkarmaya yönelmektedir.

“Les faits sont faits” [Olgular yapılmıştır] önermesini bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Olgular kavramsız düşünülemez. Kavramsal tiranlığa karşı ise düşünümsellik kavramın düşünme gücünü korumakta ve artırmaktadır. İnsan bilimleri tarih-aşırı bir aklın aşkınlık yanılsamasını bu noktada kırmaktadırlar.²⁰ İnsan bilimleri araştırma nesnesinin kurulması, failerin konumlandırılması, olgunun yapılması ve tüm bu nesnelleştirme süreçlerinde iki taraflı işleyen bir düşünümsellik sürecinin önünü açmaktadırlar.

O hâlde teorinin teorisi, kavramın kavramı ve bilimin bilim olarak anlaşılabilir olan epistemolojik süreç bir yandan bilim adamının ve felsefesinin kendi konumunu diğer yandan da toplumsal failin kendi konumunu sorgulayan bir “realizm” olarak işlemektedir. Ancak bu realizm Pinto’nun deyişiyle “düşünümsel”,²¹ Vandenberghe’inkiyle “eleştirel”²² ve Wacquant’inkiyle ise hem “nominalist” hem de “realist”tir.²³ Düşünümsellik toplumsal dünyayı dinamik, çatışmalı bir alanlar teorisi olarak incelemektedir.

Tahakküm ve Düşünümsellik

Bourdieu’nün belirlenim [déterminité] ile ilişkisi çokça tartışılmıştır. Literatürde Bourdieu’ye getirilen en büyük eleştiri teorisinin belirlenimselliğe fazla bağlı olduğu ve toplumsal failerin koşullarının içine fazla hapsedildiği yönündedir. Bourdieu’de

¹⁹ Pierre Bourdieu, *a.g.e.*, s. 171.

²⁰ Pierre Bourdieu, *a.g.e.*, s. 175.

²¹ Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris: Albin Michel S. A. 2000, s. 159-160.

²² Frédéric Vandenberghe, “Pierre Bourdieu et le réalisme critique”, in (sous la direction de) Michel de Fornel et Albert Ogien, *Bourdieu, Théoricien de la Pratique*, Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2011, s. 68-69.

²³ Loïc Wacquant, “Symbolic power and group-making: On Pierre Bourdieu’s reframing of class”, in *Journal of Classical Sociology*, 13 (2), s. 274-291.

düşünümseelliği tahakküm çerçevesinde nasıl irdelenmek gerekmektedir? Bourdieu tahakkümü yeniden üretecek bir teori mi sunmaktadır?

Öncelikle Bourdieu'ye göre sosyolojinin ve sosyal bilimlerin esas görevi düşünümseel teori sayesinde tahakküm stratejilerini açığa çıkartmak, maskesini indirmek ve tahakküme karşı silah sunmaktır.²⁴ Böylelikle aklın tahakküm altına alma tekeline karşı sosyoloji bir "müdafa sporu" olarak belirmektedir. Teori gerçekliğin sunulması değildir; gerçekliğin sökülerek ve kurularak tahakküm-karşısı bir güç olarak konuşturılmasıdır.

Filozofun mekânsız, hareketsiz ve tarihdışı çerçevesine karşın sosyoloji sınırsız sayıda perspektif ve bakış açısı sunarak hakimiyet kurucu mekanizmaların teorik ve pratik çerçevelerini yıkmaya yönelmektedir. Düşünümseellik gerçeklikle kavram arasında diyalektik bağın sınırsız sayıda yenilenerek hem gerçekliğin olası kuruluşlarına hem de öznelin özgürleştirici epistemik çabalarına katkı sunmaktadır.

Fransız düşünürün üniversite, bilim, araştırmacı, bilimsellik ve kurumlar üzerine düşünümü ve çalışmaları onun teorik yabancılaşma olarak algıladığı felsefe yapma tarzına karşı bir duruştur. Bu duruş temelinde yeni perspektifler ve anlam alanları yaratmaya odaklanmıştır. Felsefenin sosyolojiyi "küçümseyen" tavrına karşı Bourdieu tamamıyla öznellik-nesnellik, pratik-teori gibi dikotomileri, düşünümseel sosyoloji ile aştığı bir bilme uğraşı ve bakış açısı sunmaktadır. Felsefenin nesnellik algısını nesnelleştirmenin nesnelleştirmesi ile ikame etmektedir. Bu çerçevede belirlenimsellik tahakkümün kırılması açısından bir imkân olarak belirmektedir.

Ontolojik Suç Ortaklığı

Bourdieu bu hâliyle tarihsel olarak üretilen bilginin düzeylerine ilişkin yanılsamaların ifşa edilmesini mümkün kılmıştır. Bu ifşa her şeyden önce toplumsal corpus'taki örtük hatta bilinçdışı olarak saklı kalmış "ontolojik suç ortaklığını" gün yüzüne çıkarmaktadır.²⁵ Böylelikle Bourdieu sosyolojisi varlık alanına dair yargılarda kırılmayı temsil etmektedir. Toplumsal dünyanın kavramdaki tezahürlerinde "düşünülmeyen"i düşünmek bu ifşanın yapılma hâlini ortaya koymaktadır. O hâlde bilginin tarihsel-toplumsal kaynakları ve yeniden üretimi bağlamında Bourdieu'de ontolojinin geniş bir kullanım içerdiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Bu geniş kullanımdan hareketle Bourdieu kendisini ontoloji iddiasıyla sunabilecek toplumsal kodları, tavır alışları ya da konumları özel bağlamlarını göstererek iddia ettikleri "saf" fikirlerin sanıldığı kadar saf olmadığını ortaya koymaktadır. *Martin*

²⁴ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997, s. 121.

²⁵ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil, 1994, s. 151.

Heidegger'in Politik Ontolojisi metni bu tarz bir okumayı gerçekleştirmektedir.²⁶ Heidegger'in günlük kabullerinin felsefi söyleminin içerisine nasıl yerleştiğini göstermeye çalıştığı bu metninde Bourdieu, ontoloji yapma iddiasındaki kavramların bu kabullerle ilişkisini nasıl gizlemeye yönelik hamleler olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.²⁷

Böylelikle Fransız sosyolog özel bir bağlamın evrensel ve saf bilgi düzeyine ulaştırılmaya çalışılmasında mistifiye edici yönleri ifşa etmeye yönelmektedir. Bourdieu felsefi bir stratejinin, felsefe alanı içerisinde mücadeleye yönelik çatışmacı bir tavır olarak belirlediğini iddia etmektedir. Buna göre felsefe alanında da -tıpkı diğer alanlarda (champs) olduğu gibi, alanın mantığına uygun bir mücadele stratejisi yatmaktadır. Bourdieu Heidegger'in de ontolojisinin politik tavrını yansıttığını düşünmektedir.²⁸

Bourdieu'nün Heidegger'e, felsefe tarihi okumalarına ve genel anlamda da filozoflara getirdiği temel bir ontoloji eleştirisi vardır. Ontolojiye yönelik bu eleştiriyi şu şekilde formüle etmek mümkündür: “*Felsefi bilinçlerin iletişimi, toplumsal bilinç dışıların iletişimi üzerine yaslanabilmektedir.*”²⁹ Bu tespit sayesinde Bourdieu'nün ontolojiye yönelik eleştirisi anlamlı hâle gelmektedir. Felsefi bilgi, kavram ve söylemde düşünülmeyen bilinç dışının ve toplumsal corpus'un düşünülmesi sosyolojini görevi olarak belirlemektedir.

Hiç şüphesiz Bourdieu'nün Heidegger eleştirisine Heidegger'le yanıtlar üretmek mümkündür.³⁰ Ancak iddiamız Bourdieu'nün felsefeye yönelik epistemolojik itirazında olası bir spekülasyon mistifikasyona karşı bir direnç yattığıdır. Bu herhangi bir ontolojinin, bilginin “sosyolojikleştirilmesi” yahut “görecelileştirilmesi” olarak karşılık verebileceği bir husus değildir. Zira Bourdieu felsefi düşüncenin kadir-i mutlaklığını öz ve varlıkta iddia etmesine karşın “öz”ün kavramsal anlamda oluşturulmasında yatan toplumsal düşünülmenin kavramın bilinç dışında gizli olduğunu göstermektedir. O hâlde söz

²⁶ Pierre Bourdieu, *Ontologie Politique de Martin Heidegger*, Paris: Minuit, 1988, s. 14.

²⁷ Bu çerçevede Bourdieu'nün bu metinde Heidegger ile aynı minvalde üç kere adını andığı Carl Schmitt'i ayrıca tartışmak gerekmektedir (Bourdieu, 1998: 17-24-89). Zira Carl Schmitt gibi politik-olan kavramına sahip ve bu kavramı kullanma stilleri açısından kaynaklarını açıkça tartışan bir düşünürle, Bourdieu'nün deyimiyile “politik” (buna “politik” denilip denilemeyeceği de ayrı tartışma ihtiyacı doğurmaktadır) stratejisini ontolojisi içerisinde gizleyen bir düşünürün aynı düzlemde irdelenemeyeceği kanısındayım.

²⁸ Pierre Bourdieu, *Ontologie Politique de Martin Heidegger*, Paris: Minuit, 1988, s. 109. Bourdieu'nün politik alan kavramının ne ölçüde politik felsefenin kullanımına açık bir politika (la politique) tanımlı getirdiğini tartıştığımız metne bu noktada bakmakta fayda olabilir. Bkz. Kardeş, M. Ertan, “Bourdieu'nün ‘Politik Alan’ Kavramı ile Politik Felsefenin İlişkisi”, *Kutadgubilig*, Sayı 26, Ekim 2014, s. 169-184.

²⁹ Pierre Bourdieu, *a.g.e.*, s. 111.

³⁰ Heidegger'in *Varlık ve Zaman* §12'de bahsettiği *Faktizität* (*Tatsächlichkeit*'tan farklı olarak) kavramından hareketle yapılacak bir *Dasein* incelemesi Bourdieu'nün buradaki akıl yürütmesine karşı bir Heidegger savunması olabilir. Bu ayırım üzerinden yapılacak bir tartışma şüphesiz verimli okumalara sebebiyet verecektir. Fakat burada Bourdieu kavramların havını tersine taramayı denemektedir. Bkz. Martin Heidegger, *Être et Temps*, çev. F. Vézin, Gallimard, Paris, 1986, s. 86-95 [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008].

konusu olan bir üretimin yanılsamasını kırmaktır.

Buradaki esas zorluk kendisini mutlaklaştıran bir ontoloji yanılsamasını epistemolojik itirazla ifşa ederken başka bir ontolojinin konumunun nasıl tesis edilebileceğidir. O hâlde Bourdieu'nün realist epistemolojisinin zayıf noktaları ontolojinin konumu üzerinden nasıl tespit edilebilir? Ona getirilebilecek en temel eleştiri epistemolojisinin hangi sınırlarına yönelik olabilir?

Ontoloji Sorunu

Hiç şüphesiz Bourdieu'nün eleştirisi bilimin, felsefenin ve theorianın yanılsama üretmesine karşı bir duruştur. Bourdieu tahakküm mekanizmalarını sekteye uğratmayı epistemolojik itiraz noktaları üzerinden gerçekleştirmektedir. Bourdieu belki Wittgensteinci olara adlandırılacak bir tutumla ontolojik krizi ilan ederken, bu krizin sahasını açık uçlu bir şekilde bırakmaktadır.

Ancak Frédéric Vandenberghe'in "Pierre Bourdieu ve Eleştirel Realizm" metnindeki şu eleştirisi Bourdieu'nün epistemolojik itirazına yönelik kayda değer bir eleştiri olarak durmaktadır: Ona göre Bourdieu "teorik yabancılaşmanın" önüne geçerken "ontolojik bir korkaklık" [lâcheté ontologique] içerisine düşmektedir. Aşırı eleştirel epistemolojik tutum ontolojik tavır almayı zorlaştırmaktadır.³¹ Buna göre Vandenberghe "bir teoremin epistemolojik olarak temkinli olmasındansa ontolojik olarak cesur olması" gerektiğini düşünmektedir.³²

Bourdieu'nün düşünümsel ve eleştirel epistemolojik itirazı kısmi, minimal hatta örtük bir ontoloji kullanmasına yol açmaktadır. Vandenberghe özgürleşme teorisi açısından ontolojik imkânlardan yola çıkılması gerektiğini savunmaktadır. Ya da bu epistemolojik yaklaşım ontolojiyle buluşturulduğunda daha anlamlı hâle gelecektir. Toplumsal dünya epistemik bir antite olmasının dışında ontik bir özelliğe sahiptir. Bourdieu'nün bu alana ilişkin pratik tasavvurlarını son döneminde görmekteyiz. Ancak Frédéric Vandenberghe'in eleştirisini haklı çıkaracak ölçüde ontolojik boyutun güçlü bir şekilde ele alınışını görmek mümkün olmamaktadır. Bourdieu ontolojiyi minimal ölçüde kullanmaktadır.

Vandenberghe, Bourdieu'nün yargı eleştirisi ve saf akıl eleştirisi yaptığını ancak esas ihtiyacın pratik aklın eleştirisi olduğunu savlamaktadır³³. Pratik aklın eleştirisi sayesinde, Bourdieu'nün başlattığı epistemolojik çaba özgürleşme sürecine dair bir politikaya dönüşebilecektir. Bu eleştiri iki açıdan önemli görünmektedir. Birincisi Bourdieu'nün anti-felsefesinin sosyoloji pratikleri üzerinden yeniden bir felsefe olarak

³¹ Frédéric Vandenberghe, *a.g.e.*, s. 58.

³² Frédéric Vandenberghe, *a.g.e.*, s. 58.

³³ Frédéric Vandenberghe, *a.g.e.*, s. 69.

algılanabilmesi için ontolojik bağlantının deşilmesinin zorunluluğu açısından. İkincisi ise praksis-theoria ilişkisinin hakiki bir özgürleşme sahasına dönüşmesinin imkânlarını sınırsız ölçüde sorgulamak açısından. Bourdieu'nün epistemolojik itirazı ontolojik nihilizme kaymadığı ölçüde *modus operandi* önemli bir imkân olarak belirlemektedir.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak bilgi her zaman için bir üretilimdir. Bu üretim bilginin üretilmesine karşın karşı-üretim biçimlerini de içermektedir. Bu hâliyle bilgi özgürleştiricidir. Bilgi belirlenimleri kaderciliğe sevk etmek için değil varolan koşulları bozmak için göstermektedir. Sosyoloji, tahakküme karşı bilginin kurtarıcılığına gönderme yapmaktadır. Bilim de bilgi de yapılmıştır ve yapılmaktadır. Tüm bu yapma süreci içinde iktidara dair bir yapıyı içermektedir. Zorunlu olarak konum almaya zorlamaktadır. Sosyolojinin felsefeyle teması belki de felsefenin en has alanlarından epistemolojiyi çatışmalı bir alan algısı üzerinden kuşatma denemesidir. Ancak bu deneme bir ontoloji operasyonuna ihtiyaç duymaktadır. Bourdieu'nün epistemolojik itirazı ontolojik bir boyut ile buluştuğunda daha güçlü bir müdafaaya dönüşecektir.

Kesinlikle kadim ontolojik zihniyetin yanılsamaları hakikat algısı açısından eleştiriye tabi tutulmalıdır ancak bu ontolojiden vazgeçmek anlamına geldiğinde yine doğruluk çerçevesinde başka bir soruna yol açmaktadır. Şüphesiz bu makalede Bourdieu'nün ontolojiden vazgeçtiği iddiasında bulunulmamıştır. İddiamız Bourdieu'nün epistemolojik sorunlarla uğraşırken ontolojik gerilimlerle nispeten daha az ilgilendiği yönündedir. Buradan iki tavır çıkma durumu vardır. Birincisi Bourdieu'nün epistemolojik itirazını ontolojiyi tamamen terk etme şeklinde okuyabilecek bir sosyal bilimler tavrıdır – ki kanımızca Bourdieu'nün epistemoloji itirazı bu tarz bir okumanın önüne açmamıştır. İkincisi ise ontoloji meselesinin bir şekilde inşasıdır. Bu çerçevede Adorno'nun felsefe ve sosyoloji ilişkisini tesis etme yönünde arzusunun ontolojinin yadsınamazlığına dair bir ilgi olarak da okumak mümkündür.

Adorno Hegelci çerçevenin olumsuzlanmasına yönelik bir olumsuz felsefe yapmaktadır. Adorno'nun şeması “gerçek-olan rasyoneldir” önermesinin bütünlüklü bakış açısının kırılmasıdır. Bu anlamda sosyal bilimler felsefeye çare olarak gelmektedir. Ancak Adorno tüm bu biraraya (felsefe ve sosyoloji) getirme işlemine karşı kurtuluş teorisine estetik alan üzerinden bir yer açmaktadır. Ontik bağlantı bu işlemde gerçekleşmektedir. Oysa Bourdieu tamamıyla felsefenin rasyonalist bakış açısına karşı bir meydan okuma gerçekleştirmektedir. Bu meydan okuma teorik yabancılaşmanın aşılması açısından çok değerli görünmektedir. Ancak özgürleşme/kurtuluş sorunu bağlamında Adorno ve Bourdieu çapraz okumasının yapılması ontolojik sorunu aşma açısından bir perspektif olarak değerlendirilebilir. Daha da geniş düzlemde Bourdieu'nün Wittgensteinci-Bachelardcı konumu üzerinden Hegelyen düşünümSELLİK ile

birlikte ontolojinin konumunu sorgulamak gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- Adorno T.W.; 1984 [1963]. “À quoi sert encore la philosophie?”, in *Modèles Critiques*, trad. M. Jimenez & E. Kaufholz, Paris: Payot: 11-24.
- Bachelard G.; 1999 [1934]. *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- ; 1999 [1949]. *Le Rationalisme Appliqué*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu; P. 1964. *Les héritiers. Les étudiants et la culture* (avec J-C. Passeron), Paris: Minuit
- ; P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz.
- ; P. 2006. [1968]. *Le métier de sociologue* (avec J-C. Chamboredon e J-C. Passeron), Paris: Mouton.
- ; P. 1970. *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit.
- ; P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- ; P. 1982. *Leçon sur la leçon*. Paris: Minuit.
- ; P. 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.
- ; P. 1983. “Les sciences sociales et la philosophie”. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 47-48, Juin 1983. Education et la philosophie. pp. 45-52.
- ; P. 1984. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.
- ; P. 1986. *L'illusion biographique*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales. 62-63: 69-72.
- ; P. 1987. *Choses dites*. Paris: Minuit.
- ; P. 1988. *Ontologie Politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit.
- ; P. & Wacquant, L. 1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- ; P. 1992. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil.
- ; P. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- ; P. 1997a. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- ; P. 1997b. *Les usages sociaux de la science: Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris: INRA.
- ; P. 1998a. *La domination masculine*, Paris: Seuil.
- ; P. 2000. *Propos sur le champ politique*, Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- ; P. 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'agir.
- ; P. 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Liber. Raisons d'agir.
- Canguilhem G.; 1996 [1966]. *Le Normal et le pathologique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Heidegger M.; 1986 [1927]. *Être et Temps*, çev. F. Vézin, Paris: Gallimard.
- Kant E. 2000 [1790]. *Critique de la faculté de juger*, çev. A. Renault, Paris: GF Flammarion.
- Kardeş, M. Ertan; 2014. “Bourdieu'nün ‘Politik Alan’ Kavramı ile Politik Felsefenin İlişkisi”, *Kutadgubilig*, Sayı 26, Ekim 2014: 169-184.
- Müller H.P & Sintomer Y. (der.); 2006. *Pierre Bourdieu, théorie et pratique, Perspectives franco-allemandes*, Paris: La Découverte.
- Renault E.; 2012. “De la sociologie critique à la théorie critique?”, *Sociologie* [En ligne], N°1, vol. 3 | 2012. mis en ligne le 11 juin 2012, consulté le 13 mai 2014. URL : <http://sociologie.revues.org/1237>.

- Pinto L.; 2002. *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris: Albin Michel S.A.
- Vandenberghe F.; 2011. "Pierre Bourdieu et le réalisme critique", in (sous la direction de) Michel de Fornel et Albert Ogien, *Bourdieu, Théoricien de la Pratique*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Wacquant Loic; 2012. "Symbolic power and group-making: On Pierre Bourdieu's reframing of class", in *Journal of Classical Sociology*, 13 (2), s. 274-291.

MÜTEFERRİKA ÖNCESİ AVRUPALI SEYYAHLARIN HATIRATINDA OSMANLI'DA YAHUDİ MATBAALARI VE ARAPÇA KİTAP BASIM YASAĞI

Yasin Meral*

HEBREW PRINTING IN OTTOMAN EMPIRE AND BAN OF
PRINTING OF ARABIC BOOKS IN THE WRITINGS OF
EUROPEAN TRAVELERS BEFORE IBRAHİM MÜTEFERRİKA

ÖZ

Matbaanın Osmanlı'ya geç gelişi Türkiye'de kitap tarihi konusunda en çok tartışılan konulardan biridir. Osmanlı'da ilk matbaa, Yahudiler tarafından 1493 yılında kurulmuştur. Müslüman tebaa ise ilk matbaayı 1727 yılında İbrahim Müteferrika ile kurmuştur. Müteferrika öncesi ve sonrasında Yahudi matbaalar aktif bir şekilde işlemekteydi. Avrupalı seyyahlar hatıratlarında matbaanın geç gelişi ve Osmanlı toplumunun matbaa algısı hakkında birtakım bilgiler vermektedirler. Hatıratlarda hattatların işlerini kaybetmesi gerekçe gösterilerek matbaanın yasaklandığı kaydedilmiştir. Zira el yazmaları istinsah etme o dönemler itibariyle önemli bir pazar olup birçok insan için istihdam alanıydı. Ayrıca hatıratlardan öğrendiğimiz kadarıyla Kur'an'ın, matbaada basıldığında kutsallığını kaybedeceğine dair bazı dini endişeler de vardı. Bu makalede, İbrahim Müteferrika öncesi Avrupalı seyyahların İstanbul'daki Yahudi matbaaları ve Arapça kitap basım yasağıyla ilgili notları incelenecek ve değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: matbaa, İbranice, Yahudi, İbrahim Müteferrika, Osmanlı, Arapça, seyyahlar, hattatlar.

* Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı (yasinmeral1979@gmail.com).

ABSTRACT

Late adoption of printing press in Ottoman Empire is one of the most discussed issues regarding the history of book in Turkey. First printing press in Ottoman Empire was established in 1493 by the Jews, whereas first Muslim printing press was founded by Ibrahim Müteferrika in 1727. Hebrew printing press was active before and after Muteferrika printing in the Empire. European travelers give some information about the delay of the printing press and general perception of Ottoman community towards the printing. It is clear from travelers' diaries that printing was banned not to cause copyists to lose their jobs. It is obvious that manuscript copying was a relatively big industry that employs many individuals. Additionally, we learn that there was some sort of religious concerns that when the Quran is printed, it loses its sacredness. In this article, notes of the travelers of European countries before Muteferrika on printing press will be examined and evaluated.

Keywords: printing, Hebrew, Jewish, Ibrahim Muteferrika, Ottomans, Arabic, travelers, scribes.

...

Giriş

Osmanlı topraklarında ilk matbaa, 1493 yılında İspanya'dan sürülen Yahudiler tarafından İstanbul'da kurulmuştur. Müslüman tebaa tarafından kurulan ilk matbaa ise 1727 yılında faaliyete geçmiştir. Matbaanın Osmanlı'ya geç gelişi çokça tartışılan konulardan biridir. Bu çerçevede Osmanlı'da Arap harfleriyle kitap basımının yasak olmasına dair bugüne kadar pek çok şey söylenmiştir. Osmanlı topraklarında Arap harfleriyle kitap satışı, Müteferrika öncesinde görülmektedir. Örneğin Roma'da Arap harfleriyle basılan Nasîrüddîn Tûsî'nin *Öklides* şerhi Osmanlı topraklarında satılmıştır. Nitekim bu eserin satılmasına imkân tanıyan Sultan III. Murad'a ait 1588 tarihli bir ferman günümüze ulaşmıştır. Buna ilaveten bizzat İstanbul'daki Ermeni matbaasında 1666 tarihli ilk Türkçe İncil çevirisi de Arap harfleriyle (Osmanlıca) basılmıştır.¹

Osmanlı'da Yahudi matbaaların durumu, basılan kitap türleri ve Yahudilerin ilmi üretimlerine dair pek çok çalışma bulunmaktadır.² 16. ve 17. yy'ın tamamı ve 18. yy'ın ilk çeyreği olarak nitelendirilebilecek bu dönemde birçok Avrupalı seyyah farklı sebeplerle Osmanlı ülkesine gelmiştir. Bunlardan her birinin özel ilgili alanı ve

¹ Kemal Beydilli, "Matbaa", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, c. 28, s. 107.

² Bu çalışmaların çoğu İbranice ve İngilizce olup sürekli olarak yeni çalışmalarla geliştirilmektedir. Bütün bu bilgileri bir arada değerlendirdiğimiz "İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbaaları: 1493-1727" başlıklı kitap çalışmamız tamamlanma safhasındadır.

kabiliyetleri mevcuttur. Seyyahların bazıları askeri konularda gözlemlerini aktarırken bazıları sosyal konulara ve devlet bürokrasisine odaklanmıştır. Seyyahlar arasında özel ilgileri sebebiyle Osmanlı toplumundaki bitki ve hayvanların yerlerine dair detaylı gözlemleri olanlar da mevcuttur. Doğal olarak bütün seyyahlar matbaadan bahsetmemektedirler. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sınırlı sayıda seyyahın, hatıratında doğrudan matbaadan bahsettiği görülmektedir. Bu izlenimler de bir paragrafı geçmeyen kısa değerlendirmelerden oluşmaktadır.

Bu çalışmamızda Müteferrika öncesi Osmanlı'da Arap dilinde eser basma yasağı sadece Avrupalı seyyahların gözüyle incelenecektir. Seyyahların Arapça eser basma yasağıyla ilgili verdiği bilgiler sürekli olarak Yahudi matbaalarıyla bir arada zikredilmektedir. Bu sebeple Yahudi matbaaları hakkında verilen bu kısa bilgiler ve Yahudi matbaalarında değişik dillerde basılan eserler de araştırmamızın konusuna dâhil edilmiştir. Matbaanın Osmanlı'ya neden geç geldiği, İbrahim Müteferrika'nın matbaayı nasıl kurduğu, Osmanlı ve Türk literatüründeki matbaayla ilgili neşriyat ise makalemizin konusu dışındadır. Elinizdeki çalışmada, sadece seyyahların verdiği bilgiler esas alarak dönemin Yahudi matbaaları ve Osmanlı toplumunun matbaa algısı analiz edilecek ve mevcut bilgiler ışığında değerlendirmesi yapılacaktır. Bilindiği üzere Osmanlı toprakları birçok seyyah tarafından ziyaret edilmiş ve bu seyyahlar pek çok ilginç bilgiler içeren notlar kaleme almışlardır. Bu çalışmada sadece Arapça yayın yasağından ve bu konuyla bir arada zikredildiği için Yahudi matbaalarından bahseden seyyahların metinleri incelenecektir.

I. Pierre Belon (1546-1549)³

16. yy bilginlerinden Pierre Belon (ö. 1564), Fransız botanikçi ve gezgin bir bilim adamıdır. Belon, 1546'da İstanbul'a tayin edilen Elçi Gabriel d'Aramon'un heyetinde yer almıştır. Girit, Selanik, İstanbul, Kudüs, Mısır, Şam, Bursa ve Anadolu'da birçok il gezen Belon, 1546-1549 yılları arasında Osmanlı devletinde yaşadığı tecrübeleri ve izlenimlerini *Les observations de plusieurs singularites et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays estranges* adıyla 1553'te Paris'te yayınlamıştır. Daha sonra eserin çok sayıda baskısı yapılmıştır. Belon, Osmanlı'ya dair izlenimlerini genellikle uzmanlık alanı olan bitkiler, hayvanlar ve tabiat bilimleri üzerinden aktarırken zaman zaman da sosyal konular hakkında bilgi vermektedir. Bunlardan biri de matbaayla ilgili izlenimleridir. O, eserinde matbaayla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

İspanya ve Portekiz'den sürülen Yahudiler, Türkiye'de Yahudiliklerini öyle bir seviyeye

³ Alt başlıklarda seyyahların isimleri Osmanlı topraklarında bulundukları yıllarla birlikte yer alacaktır. Ölüm tarihleri ise ayrıca metin içerisinde verilecektir.

getirdiler ki neredeyse her tür kitabı İbrani diline çevirdiler ve şimdi İstanbul'da sıkıntısız bir şekilde matbaa açtılar. Orada İspanyolca, İtalyanca, Latince, Grekçe ve Almanca eserler basıyorlar; ama Türkçe ve Arapça [karakterlerle] baskı yapmıyorlar: zira buna izin verilmiyor. Türkiye'de bulunan Yahudiler genelde dört veya beş dili konuşabiliyorlar hatta bazıları on-on iki dil konuşabiliyor.⁴

Arap harfleriyle kitap basılamamasına dair erken döneme ait bu gezi notları önemli bir vesika değerindedir. Belon'un verdiği bilgiler arasında en ilginç olanı şüphesiz Yahudilerin İbranice dışındaki dillerde kitap bastıklarına dairdir. Burada verilen bilgilerle dönemin İbrani kaynakları karşılaştırıldığında bilgilerin büyük ölçüde birbirini destekler nitelikte olduğu görülmektedir. Öncelikle Belon'un bu izlenimlerini edindiği yılları 1546-1549 arası olarak ele aldığımızda bu dönemde İstanbul'da Eliezer Soncino ve Selanik'te de Yosef ve Şlomo Yaabets kardeşlerin Yahudi matbaacılar olarak matbaa işlettikleri bilinmektedir. Bastıkları eserler incelendiğinde Belon'un bu bilgileri verdiği yıllarla örtüşen veriler karşımıza çıkmaktadır.

İbraniceye farklı türlerden kitapları tercüme etme girişimi ve yine farklı dillerde kitap basma faaliyetleri tam da Belon'un seyahati öncesinde İstanbul'da bulunan Eliezer Soncino matbaasında görülmektedir. Bunların başında şövalyelere ait kahramanlık ve aşk hikâyelerini konu alan *Amadis de Gaula* adlı eser gelmektedir. Bu eser, 1541 yılında İstanbul'da Eliezer Soncino tarafından işletilen Yahudi matbaasında basılmıştır. Eserin aslı İspanyolca olup Algabalı Ya'kov ben Moşe tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. Eserde Amadis adlı şövalyenin, kralın kızına âşık olması ve ardı sıra gelen maceralı hikâyeler anlatılmaktadır. İbranice tercüme olarak basılan bu eser din dışı alana ait bir çalışma olması sebebiyle de Yahudi matbaacılık faaliyeti açısından önem arz etmektedir. Belon'un her türlü kitabın İbraniceye çevrildiğine dair ifadeleriyle birinci derecede kastedilen eserin bu eser olması kuvvetle muhtemeldir.⁵

Belon'un verdiği bilgiler arasında incelenmesi gereken diğer önemli husus, Yahudi matbaalarının İspanyolca, İtalyanca, Latince, Grekçe ve Almanca dillerinde eser bastığına dairdir. Kanaatimizce Belon'un zikrettiği farklı dillerde kitap basımı, 1546 ve 1547'de basılan çok dilli Tevrat'lardır. Onun seyahatinin 1546-1549 yılları arasında gerçekleştiği göz önüne alındığında bu ihtimal güçlenmektedir. İstanbul'daki Eliezer Soncino matbaasında 1546 yılında İbranice-Arapça-Farsça çok dilli Tevrat basılmıştır. Bu dillerin her biri tek sayfa içerisinde verilmektedir. Sayfanın ortasında orijinal İbranice metin, sol sütunda Aramice Targum Onkelos çevirisi, sağ sütunda Ya'kov ben Yosef Tavus'a (16. yy) ait Tevrat'ın Farsça tercümesi, sayfanın üst kısmında Saadya Gaon'a ait Arapça çevirisi ve sayfanın alt kısmında da o sayfadaki Tevrat pasajlarıyla ilgili Rabbi Şlomo Yitshaki'ye (Raşi, ö. 1105) ait tefsir yer almaktadır. Fakat burada

⁴ *Voyage au Levant (1553): Les Observations de Pierre Belon du Mans*, haz. Alexandra Merle, Editions Chandaigne, Central National du Livre, Paris 2001, s. 465.

⁵ Eserle ilgili bilgi için bkz. Yaari, *ha-Defus ha-İvri be-Kuşta*, Magnes Press, Kudüs 1967, s. 96; Marvin J. Heller, *Sixteenth Century Hebrew Book*, Brill, Leiden 2004, s. 253.

önemli olan husus, bu çevirilerin tamamının İbrani harfleriyle basılmış olmasıdır.⁶

Aynı matbaada 1547 yılında tekrar çok dilli bir Tevrat basılmıştır. Bu nüshada da yine aynı sayfanın ortasında İbranice orijinal metin, sağ sütunda İspanyolca çeviri, sol sütunda da Grekçe çeviri yer almaktadır. Buna ilaveten sayfanın üstünde Onkelos çevirisi, altında da Raşi tefsiri mevcuttur. Diğer Tevrat baskısında olduğu gibi bu baskıda da Grekçe ve İspanyolca çeviri, İbrani harfleri kullanılarak basılmıştır.⁷

Yukarıdaki bilgiler ışığında Belon'un izlenimlerinde zikrettiği "İspanyolca, İtalyanca, Latince, Grekçe ve Almanca eserler basıyorlar" ifadesindeki İspanyolca ve Grekçeyle bu Tevrat'lardaki tercümeler kastedilmiş olabilir. Bu dönemde müstakil olarak Latince bir eser basıldığına dair bir bulgu yoktur. Fakat 1510 yılında İstanbul'da Nahmias matbaasında Portekizli tıp bilgini Valseus de Taranta'nın *Philonium pharmaceuticum et chirurgicum* adlı tıp eserinin İbranice çevirisi 10 yaprak olarak basılmıştır. Eserin sonunda ilaçların Latince isimleri verilmektedir. Fakat bu Latince isimler de İbranice harflerle basılmıştır. Botanikçi olması sebebiyle Belon'un bu risaleden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir. İtalyanca eser basıldığına dair elimizde malumat yoktur, fakat Soncino matbaasının İtalya'nın kuzeyinde İtalyanca eserler bastığı bilinmektedir. İtalya'daki matbaacılarla İstanbul'daki Soncino ailesi aynı ailenin bireyleridir. Fakat Belon'un bütün Soncino matbaaları bir değerlendirdiğini söylemek güçtür. Belon'un, Latince ve İtalyancayı bir arada değerlendirmiş olması muhtemeldir. Zikredilen dillerden Almancayla ilgili bilinen bir eser ya da risale yoktur.

Belon'un aktardığı Arapça ve Türkçe eser basılmasına izin verilmediğine dair bilgi de tarihi verilerle örtüşmektedir. Fakat burada bir kapalılık söz konusudur. İzin verilmeme nedeni, Belon tarafından açıklanmamıştır. Arapça ve Türkçe ile kastedilenin öncelikle Arap harfli eserler olduğu hatta buna Farsçanın da eklenebileceğini söylemek mümkündür. Zira burada içerikle ilgili değil hattatların iş yaptıkları Arap harfleriyle ilgili bir çekince söz edilebilir.

Belon'un Türkiye'de yaşayan Yahudilerle ilgili "Türkiye'de⁸ bulunan Yahudiler genelde dört veya beş dili konuşabiliyorlar hatta bazıları on-on iki dil konuşabiliyor" şeklinde açıklamaları da biraz abartılı görünmektedir. İster yerli Bizans'tan kalma Yahudilerin (Romanyot Yahudiler) isterse İspanya'dan gelen Yahudilerin en az üç dil bildikleri açıktır. Bunlar; Romanyot Yahudileri için Grekçe, İbranice ve Türkçe; İspanya'dan gelenler içinse İspanyolca, İbranice ve Türkçedir. Bu üç dile ilaveten Portekizce, İtalyanca ve yerel dillerden Katalancanın konuşuluyor olması da gayet mantıklıdır. Zira bu bölgelerden gelen Yahudiler de İstanbul, Edirne, Selanik ve İzmir gibi şehirlerde ikamet etmişlerdir. Fakat bu dillerin herkesçe konuşulmasından ziyade

⁶ Yaari, *ha-Defus ha-İvri be-Kuşta*, s. 102; Heller, *Sixteenth Century Hebrew Book*, s. 325.

⁷ Yaari, *ha-Defus ha-İvri be-Kuşta*, s. 102.

⁸ 16. yy'da bugünkü Anadolu toprakları için "Türkiye" isimlendirmesi yaygın olarak kullanılmaktaydı. İbranice kaynaklarda da bu duruma sıkça rastlanmaktadır.

o bölgelerden gelen kişiler tarafından konuşulması daha sağlıklı görünmektedir.

Konuşma dili olarak olmasa da ilim dili olarak Yahudi dini literatürüne vâkıf olan hahamların Aramice bilmeleri de sıkça rastlanan bir durumdur. Bu durum günümüzde de geçerlidir. Arapçanın İstanbul başta olmak üzere imparatorluğun şehirlerinde -özellikle- Arap coğrafyasındaki şehirlerde yaşayan Yahudilerce kullanıldığı da muhakkaktır. Farsça Tevrat çevirisinin Tevrat baskısında kullanılması da benzer şekilde dikkate alınabilir. Böyle olunca Belon'un ifadelerini her bir Yahudi'nin tek tek bu dillerin tamamını bilmesi anlamında değil toplamda Osmanlı coğrafyasında yaşayan Yahudilerin konuştuğu diller şeklinde anlamak daha mantıklı görünmektedir.

II. Ogier Ghiselin de Busbecq (1555-1562)

Flemenk asıllı bir diplomat olan Busbecq (ö. 1592), Kanuni zamanında İstanbul ve Amasya'da Avusturya imparatorluğu adına diplomatlık ve arabuluculuk görevi yapmış ve İstanbul'da bulunduğu sırada Macar diplomat olan arkadaşı Nicholas Michault ile mektuplaşmıştır.⁹ Bu mektuplar o dönemin Osmanlı bürokrasisi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Mektupların en önemli özelliklerinden biri de içerisinde Osmanlı'nın matbaaya bakış açısıyla ilgili bilgilere yer verilmesidir. Busbecq, 1560 tarihli mektubunda şu ifadeleri kullanmaktadır:

Dünyada hiçbir millet yabancıların faydalı keşiflerini benimseme konusunda Türklerden daha istekli davranmamıştır. Mesela Türkler büyük ve küçük toprakları ve diğer bazı icatlarımızı hemen benimsemişlerdir. Ne var ki, matbaayı getirmeye ya da meydan saatleri yapmaya yanaşmıyorlar. Zira onlar matbaada basıldığı takdirde kutsal yazılarının -yani kutsal kitaplarının- artık kutsal yazı olmaktan çıkacağı kanaatindeler. Benzer şekilde eğer meydan saatleri inşa ederlerse, bu suretle müezzinlerinin otoritesinin ve kadim dini uygulamaların zafiyete uğrayacağını düşünüyorlar.¹⁰

⁹ Bu hatırat, ilk olarak 1581'de *Itinera Constantinopolitanum et Amasianum* adıyla basılmış daha sonra 1589'da ilk tam nüshası yayınlanmıştır. 1595 yılında *Turcicae epistolae* "Türk mektupları" adıyla yeniden basılmış, daha sonraki yıllarda da başka baskıları yapılmıştır. 1633 tarihli Elzevir edisyonu muteber edisyon olarak kabul edilmektedir. Sonraki dönemlerde de baskıları yapılan mektuplar sadece Osmanlı bürokrasisi değil aynı zamanda toplumun inanç ve gelenekleriyle, bitkiler ve hayvanların Osmanlı toplumundaki algılanışlarından da bahsetmektedir.

¹⁰ Augerii Gisleinii Busbequii D. *Legationis Turcicae Epistolae quatuor*, AEGid Eys, Paris 1589, III. Mektup, s. 89; A. Gisleinii Busbequii omnia quae estant, Ex Officina Elzevizia, 1633, III. Mektup, s. 214; *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, trans. Charles Thornton Forster, London 1881, III. Mektup, s. 255; *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, ed. and trans., Edward Seymour Forster, Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 2007, III. Mektup, s. 135. Türkçe çevirisi için bkz. Busbecq, *Türk Mektupları*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Remzi Kitabevi, İstanbul 1939, s. 173. Bu mektupların Türkçeye farklı yayınevleri tarafından çevirileri yapılmıştır. En son çevirileri için bkz. Ogier Ghislain De Busbecq, *Türk Mektupları*, çev. Hatice Özkan, Ark Kitapları, İstanbul 2013; Ogier Ghislain De Busbecq, *Türk Mektupları-Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri*, çev. Derin Türkömer, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Bu ifadelerde o dönem Türk toplumu ve devletiyle ilgili ilginç bilgiler yer almaktadır. Öncelikle Türklerin yabancıların keşiflerine karşı son derece açık oldukları hatta milletler arasında bu yönleriyle dikkat çekmelerine dair izlenimler önemli bir husustur. Osmanlı'nın yükselme dönemine ait bu izlenimlerin başta askeri alanlar olmak üzere birçok alanda olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Busbecq, iki konuda bunu istisna tutmaktadır. Matbaa konusunun bunlardan biri olduğu herkesçe malumdur. Fakat meydan saatleri konusunun da benzer şekilde benimsenmeyişi ve bunun da altında dini gerekçe aranması dikkat çekicidir.

Matbaanın yasak olmasının nedenini Kur'an'ın matbaada basılması durumunda kutsallığını kaybedeceği şeklindeki inanışa bağlayan Busbecq, metinde geçtiği üzere genel anlamda Arap harfli herhangi bir kitaptan değil kutsal yazı ifadesiyle Kur'an'dan bahsederek konuyu özelleştirmektedir. Böyle bir düşüncenin Osmanlı yöneticilerinde, ulemasında ve hattatlarında olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte Kur'an'ın matbaada basıldığında kutsallığını yitireceği iddiası, genel anlamda bir isteksizliğin ana bahanelerinden biri olarak da zikredilebilir. Zira burada yasaklanan sadece Kur'an basımı değil, Arap harfli eserler basımıdır. Bir diğer ifadeyle eğer kutsallığını yitireceği sebebiyle matbaa baskısının hoş görülmediği tek metin Kur'an olsaydı, hattatlar Kur'an istinsah etmeye devam ederler matbaalar da diğer dini literatürü basabilirlerdi. Fakat böyle bir girişim de olmamıştır. Bu da yasağın Arap harfleriyle yazılmış eserlerle ilgili olduğunu göstermektedir.

Meydan saatlerine dair yasağın da Kur'an basımının altında yatan ana sebeple doğrudan ilintili olduğu söylenebilir. Zira Busbecq'in açıkça ifade ettiği üzere eğer meydan saatleri ortaya çıkarılırsa, bu suretle müezzinlerinin otoritesi ve onların kadim dini uygulamaları zafiyete uğrarmış. Burada üzerinde durulması gereken husus, matbaayla meydan saatlerini paralel olarak değerlendirip yasaklanma gerekçelerini de beraber analiz etmektir.

Kanaatimizce, Busbecq matbaa konusunda daha zayıf gerekçeyi öne sürerken daha ana gerekçeyi dile getirmemektedir. Zira yasaklanan iki araç-gereçten matbaanın dini gerekçeye dayalı olarak kabul edilmediği belirtilirken meydan saatlerinin gerekçesi müezzinlerin işlerinin anlamsızlaşması olarak sunulmaktadır. Kadim dini uygulamaların zafiyete uğraması matbaa hakkındaki dini gerekçeye benzer bir gerekçe gibi dursa da yine müezzinlerin konumuyla ilgilidir. Bir diğer ifadeyle meydan saatleri, namaz vakitlerini takip etmek ve ezan okumakla görevli müezzinlerin işlerini riske atmaları anlamına gelmektedir. Burada müezzinler, matbaa konusundaki hattatların mukabilidirler. Matbaa nasıl hattatların iş imkânlarını öldüreceği endişesine yol açıyorsa benzer şekilde meydan saatleri de müezzinleri işinden edeceği şeklinde bir kanaat oluşturmuştur.

III. Krystof Haran (1598)

Osmanlı'da İbrani matbaaları ve Arap harfleriyle matbaa yasağına dair gözlemlerden biri de Çek seyyah Krystof Haran'a (ö. 1621) aittir. Haran'ın 1598 yılına ait gözlemlerini içeren hatıratı 1607'de Çek dilinde yayımlanmıştır. Haran, bu seyahat notlarında İspanya'dan sürülen Yahudilerin İstanbul'da matbaa kurduklarını ve İspanyolca, Grekçe, Latince ve İbranice kitaplar bastıklarını aktarmaktadır. Yahudilerin Arapça ve Türkçe kitap basabileceklerini fakat Türklerin bunu yasakladığını ifade eden Haran, bunun sebebi olarak bu dillerin kutsal kabul edilmesini ve baskı yapıldığında kutsal dilin kirletilmiş olacağını nakletmektedir. Onun verdiği diğer bilgilere göre Yahudi matbaacılar Hristiyanlardan çıraklar kiralayıp matbaalarında çalıştırmaktadırlar. Bu işçiler Türkler tarafından ele geçirilen insanlar olup Yahudi matbaacılar tarafından fidye ile satın alınmış ve köle gibi muamele edilerek kutsal günlerde dahi çalıştırılmıştır.¹¹

Yukarıda zikredilen farklı dillerde metinlerin İbrani harfleriyle basıldığı bir gerçektir. Benzer bilgiler Belon'un ifadelerinde de geçmekte olup diğer bazı seyyahların da aynı cümleleri kullandıkları görülmektedir. Matbaada Arapça ve Türkçe kitap basımının yasak olmasının sebebinin bu dillerde iş yapan hattatların iş durumu olduğu açıktır. Burada şu soru sorulabilir: Türkçe, o zamanlar Latin alfabesi kullanılarak yazılıysa, matbaada Türkçe kitap basılmasında bir mahzur olur muydu? Şurası açıktır ki Arapçayı ya da Türkçeyi mahzurlu kılan şey dini anlamda Kur'an alfabesini kullanmaları, pratik anlamda da hattatların bu dillerde kitap çoğaltmalarıdır. Aynı sebepten dolayı, Arapça ve Türkçenin yanında Farsça eserlerin de basımının yasak olduğunu söylemek mümkündür. Zira burada yasak, dilin kendisi değil o dilin Kur'an alfabesini kullanması ve hattatların iş yaptıkları dil olmasıdır.

Arap harfleriyle baskı yapıldığında kutsallığın gidip dilin kirletileceğine dair inancın da Kur'an alfabesine olan saygı kültürünün derin bir yansıması olarak görmek mümkündür. O dönemin insanının böyle bir düşüncede olmasını garipselemek de sağlıklı değildir. Zira 500 yıl önce böyle düşünüldüğü gibi Kur'an alfabesi (Arapça) yazılar bulundurması sebebiyle yolda gördüğü çikolata ambalajlarını toplayan insanlar bugün de mevcuttur. Geçim kaynakları, kitap çoğaltmak olan hattatların Arap dilinin kutsallığına vurgu yaparak bu yasağı gündemde tutmuş olmaları da kuvvetle muhtemeldir.

Haran'ın verdiği bilgiler arasında en dikkat çekici olanlardan biri de Yahudi matbaacıların Hristiyanlardan çıraklar kiralaması ve matbaalarında çalıştırmalarıdır. O, bu işçilerin Türkler tarafından ele geçirilen insanlar olduğunu ve Yahudi matbaacılar tarafından fidye ile alınıp köle muamelesi yapıp kutsal günlerde de çalıştırıldığını

¹¹ Bu eser Çek dilinde olduğu için orijinalinden istifade edemedik. Burada ilgili bölümün İngilizce tercümesi kaynak olarak kullanılmıştır. Bkz. Joseph R. Hacker, "Authors, Readers and Printers of Sixteenth-Century Hebrew Books in the Ottoman Empire", *Perspectives on the Hebraic Book*, ed. Peggy K. Pearlstein, Library of Congress, Washington 2012, s. 19.

nakletmektedir.¹² Osmanlı devletindeki Yahudilerin başta kadınlardan olmak üzere köle edindikleri bilinmektedir. Dönemin hahamlarının fetvalarında da kölelerin durumuyla ilgili pek çok hukuki konu yer almaktadır. Haran'ı destekleyen bir diğer husus da kölelikten bağımsız olarak Yahudi olmayan insanların Venedik'teki Yahudi matbaalarında çalıştıklarına dair kayıtların bulunmasıdır. Bu çırakların varlığı ve Şabat günlerinde de çalıştıkları ve bununla ilgili hoşnutsuzluklar olduğu bilinmektedir.¹³

IV. Ya'kov Roman ibn Pekuda (1634)

Ya'kov Roman ibn Pekuda (ö. 1650), İspanya kökenli Yahudi kitap koleksiyoncusudur. Roman, 1570 yılında İstanbul'da doğup büyümekle birlikte gezici olarak birçok önemli şehri gezerek ilim dünyasından birçok insanla tanışmıştır. Hayatının belli bir bölümünden sonra Kudüs'e yerleşen Roman, Kudüs'te hayatını kaybetmiştir. İstanbul'da matbaa kurma planları ve Arapça yayın yasağıyla ilgili bilgiler vermesi hasebiyle Avrupa'dan gelip izlenimlerini paylaşan seyyahlar statüsünde olmamakla birlikte burada yer verilecektir.

Ya'kov Roman'ın İtalya'da ikamet eden dönemin meşhur kitap koleksiyoncularından Hristiyan bilgin Johannes Buxtorf'a (ö. 1664) gönderdiği mektup İstanbul'daki Yahudi matbaalarıyla ilgili önemli bilgiler içermektedir. Ya'kov Roman, 1634 tarihinde İbranice kaleme aldığı bu mektubunda uzun zamandır İstanbul'da matbaa olmayışından yakınarak İstanbul'da İbrani matbaasını yeniden kurmayı planladığını belirtmektedir. Arapça, Türkçe ve Latince bilen Ya'kov Roman, mektupta ayrıca Yahudi klasik eserleri basma projesinden bahsetmektedir. O, bu mektupta İstanbul'daki İbrani matbaası projesinden şu ifadelerle bahsetmektedir:

Burada bir İbrani matbaası kurmaya gayret ediyorum. Zira bu şehirde uzun zamandır bundan yoksunuz. Allah ömür verir de isteklerimi gerçekleştirebilirim *More Nevuhim*'i¹⁴ aynı sayfada İbranice, Arapça ve Latince olmak üzere üç sütunda ya da peş peşe üç sayfa hâlinde basma niyetim var. Fakat Arapça, Arap harfleriyle değil İbrani harfleriyle olacak. Bu şekilde metnin nasıl durduğunu görmem için örnek bir nüsha gönderiyorum. Böyle yapmamızın sebebi bu topraklarda Arap harfleriyle basım yapılamamasıdır. Çünkü Türkler (*ha-Yişmaelim*) böyle bir şey duymak istemiyorlar (buna karşı çıkıyorlar).¹⁵

Ya'kov Roman'ın, İstanbul'da uzun zamandır Yahudi matbaası olmadığına dair

¹² Yahudiler tarafından kullanılan işçiler ve köleler için bkz. Yaron Ben-Naeh, "Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire", *Jewish History* 20 (2006), s. 73-90.

¹³ Avraham Yaari, *Mehkarey Sefer*, Mosad Rav Kook, Kudüs 1958, s. 170-178.

¹⁴ İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirin*'i.

¹⁵ M. Kayserling, "Richelieu, Buxtorf père et fils, et Jacob Roman", *Revue des Études Juives* 8 (1884), s. 93.

ifadeleri tarihi verilerle uyuşmaktadır. Zira elimizdeki verilere göre 1598-1639 yılları arasında İstanbul'da aktif bir Yahudi matbaası yoktur. İbn Meymun'un eserini İbranice, Arapça ve Latince aynı sayfa içerisinde basma planı da yine kendisinin açık ifadeleriyle belirtildiği üzere İbrani harfleri kullanılarak yapılması hedeflenmektedir. Bu durum İstanbul'daki Yahudi matbaalarında görülen bir durumdur. Yukarıda da ifade edildiği üzere çok dilli Tevrat baskılarında farklı dillerdeki metinler İbrani harfleriyle basılmıştır.

Mektupta yer alan Arap harfleriyle baskı yapılmaması, devlet tarafından yasak akla getirmektedir. Türklerin böyle bir şey duymak istemediğine dair ifade de bunu teyit eden bir başka ifadedir. Fakat bilindiği üzere elimizdeki bunu doğrulayarak bir ferman ya da resmi kayıt mevcut değildir. Bu ifadeden Türklerin bu konuda çok hassas oldukları gibi bir anlam çıkabilir. Roman'ın aktardığı bilgilerde bu yasağın sebebine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Arap harfleriyle kitap basımının yasak olduğunu açıkça bildirmesi bu yasağın dini gerekçelerle konulduğunu göstermez. Arap harfleriyle kitap çoğaltarak rızıklarını temin eden hattatların durumları dikkate alınarak Müslüman tebaanın bu işten uzak durduğu açıktır. Bu anlamda resmi olmasa da fiilî bir yasaktan söz edilebilir.

Ya'kov Roman, mektubun devamında ise Yehuda Halevi'nin *Kuzari*'sini¹⁶ ve Bahya ibn Pekuda'nın *Hovot Levavot*¹⁷ adlı eserini Judeo-Arabic (İbrani harfleriyle Arapça) orijinal metin, İbranice ve Latince çevirileriyle bir arada basmayı planladığını aktarmaktadır. O ayrıca bu eserlerin Latince ve İbranice çevirilerini Arapça orijinal metinleri esas alarak ve olabildiğince hatadan arındırarak basmak istediğini belirtmektedir. Elinde Arapça orijinal metinlerinin bulunduğunu dile getiren Ya'kov Roman, *Kuzari* ve *Hovot Levavot* eserlerinin Latince çevirilerinin çok kötü olduğundan yakınmaktadır. İbranice tercümesinin bile çok kötü olduğu bir durumda, İbranice tercüme esas alınarak yapılan Latince tercümenin de doğal olarak kötü olduğuna dikkat çeken Ya'kov Roman, elindeki Arapça metinle *Hovot Levavot* tercümesini kontrol edip tashih yaptığını bildirmektedir.¹⁸ Fakat Ya'kov Roman, ne matbaayı kurabilmiş ne de bahsettiği eserleri basabilmiştir.

V. Paul Rycout (1661)

İngiliz büyükelçisinin sekreteri olarak 1661'de İstanbul'u ziyaret eden Paul Rycout (ö. 1700), izlenimlerini hatırat olarak kaleme almıştır.¹⁹ O, Osmanlı devletinde matbaanın kullanılmamasının nedeni hakkında şu ifadelere yer vermektedir:

¹⁶ *Kitabu'r-Red ve'd-Delil fi'-Dini'z-Zelil.*

¹⁷ *El-Hidâye ila Ferâidi'l-Kulûb.*

¹⁸ Kayserling, "Richelieu, Buxtorf père et fils, et Jacob Roman", s. 93-94.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Paul Ricaut ve XVII. Yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Zümreler", *Türk Kültürü Araştırmaları* 27/1-2 (1989), s. 233-244.

Matbaa sanatı (insanlığa getirdiği faydası mı yoksa zararı mı daha çok olduğu tartışılabilir olan bir konu) Türkler arasında kesin bir biçimde yasaklanmıştır. Zira matbaa, öğrenmenin artması için bir başlangıç noktası olabilir. Fakat bu durum devletlerinin hantallığına ters olduğu gibi aynı zamanda tehlike de arz etmekteydi. Matbaa ayrıca ekmeklerini sadece kalemlerinden kazanan birçok kişinin geçimini sağlamasından mahrum edecek bir araçtı. Bu durum nadide güzel yazı sanatının da kaybolmasını doğuracaktı ki Türkler bu hususta birçok milletten daha iyidiler veya en azından onlarla eşitler. Batılı toplumlar arasında matbaanın etkisi ise açık olup matbaa faaliyetleri batıda zemin bulmuştur.²⁰

Rycaut'un matbaanın insanlığa fayda mı zarar mı getirdiği hususundaki sorgulaması dikkat çekmektedir. Bu ifadelerinden matbaa aracılığıyla zararlı fikirlerin daha hızlı yayıldığı şeklinde bir kanaat olduğunu çıkarabiliriz. Bu durum özellikle Katolik Kilisesi için geçerlidir. Örneğin, Martin Luther (ö. 1546) fikirlerini küçük kitapçıklar hâlinde matbaalarda bastırarak bütün Avrupa'da hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Matbaaların işlemesine karşı olmamakla birlikte kendisi aleyhine yayılan fikirleri durdurma adına sıkı bir sansür uygulaması geliştiren Katolik kilisesi, özellikle İtalya'daki matbaalarda bunu uygulamıştır.²¹

Konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de matbaanın ilk dönemlerinde İtalya'da Yahudilerin matbaa açabildikleri hâlde 1500'lü yılların başından itibaren Papalık kontrolündeki yerlerde matbaa işletemedikleri ve ancak Hristiyanlar tarafından işletilen matbaalarda editörlük yapıp İbranice eser basımına katkı sağladıkları bilinmektedir. Bunlardan en önemlisi de 16. yy'da Venedik'teki matbaalardır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Papalık, sansür mekanizmasıyla basılan metinleri kontrolden geçirmekte ve bazı eserlerin basımına izin vermemektedir. Fakat Yahudilerin Osmanlı topraklarında sıkıntıya maruz kalmadan matbaa işlettikleri bilinmektedir. İbrahim Müteferrika öncesinde 1493'te İstanbul'da, 1512'de Selanik'te ve sonrasında diğer Osmanlı beldelerinde açılan Yahudi matbaalarında Osmanlı devleti tarafından gerek dini gerekse siyasi nedenlerden ötürü sansüre uğramış kitap bilinmemektedir.

Matbaanın Türkler arasında kesin bir biçimde yasaklandığına dair aktardığı bil-

²⁰ Paul Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, London, Printed for C. Brome, 1686, s. 59; Paul Ricaut, *Osmanlı İmparatorluğunun Hâlihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl)*, çev. Halil İnalçık, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2012.

²¹ Sansür, iki ana şekilde uygulanmaktaydı. Birincisi; Katolik Kilisesi okunması ve basılması yasak kitaplar listesi yayınlayarak kitleleri uyarmaktaydı. Yasak Kitapların Listesi (Index Librorum Prohibitorum) adını taşıyan bu liste hem inanç açısından Katolik kilisesine aykırı kitapları hem de ahlaki anlamda kabul edilemez çalışmaları içermekteydi. Bilim ve düşünce alanında geleneksel Katolik inancının düşüncelerine ters kitaplar da bu listede kendine yer bulmuştur. Bu listede Kur'an ve Talmud da yer almıştır. 1948 yılında son hâli yayınlanan liste 1966 yılında tamamen yürürlükten kaldırılmıştır. Rycaut'un matbaayla ilgili Osmanlı bürokrasisinde neler duyduğuna vakıf değiliz, fakat Avrupa'da Katolik kilisesinin matbaayla ilgili reaksiyonlarından haberdar olan birisinin bunu Osmanlı'ya uyarladığı ve değerlendirdiği görülmektedir. İkinci tür sansürde ise Kilise görevlendirdiği isimler aracılığıyla basılan kitaplarda Kilise ve Hristiyanlık hakkındaki olumsuz ifadelerin üzerlerini karalayarak müdahale etmekteydi. Bu konuda genelde Yahudi iken Hristiyanlığa geçen ilim adamlarını kullanan Kilise, bu sayede en detaylı ve karmaşık İbranice eserlere de müdahale imkânı bulmaktaydı.

giler irdelenmeyi gerektirmektedir. Öncelikle elimizde bunları destekleyecek bir veri yoktur. En azından Osmanlı devletinde matbaanın bir icad olarak yasaklanmadığı açıktır. Zira Mütferrika öncesi de İstanbul, Selanik ve İzmir gibi şehirlerde azınlık matbaalarının olduğu bilinmektedir. Bu anlamda bahsedilen kısıtlama Türklerle ilgilidir. Fakat matbaanın yasak olduğuna dair ifadelerin akabinde gelen açıklamalar bu yasağın Arap harfleriyle kitap basma yasağı olduğunu aşikâr etmektedir. Bu çerçevede Rycaut'un "Matbaa ayrıca ekmeklerini sadece kalemlerinden kazanan birçok kişinin geçimini sağlamasından mahrum edecek bir araçtı" ifadeleri matbaa yasağıyla ilgili ana sebebi dile getirmesi açısından önemlidir. Diğer bazı seyyahların izlenimleriyle de uyumlu olan bu ifade rızıklarının sadece hattatlık yaparak kazanan insanlara yaptığı vurguyla bu faaliyetlerin estetik bir sanat faaliyeti olarak değil bizzat geçim sağlama amaçlı bir mesleki faaliyet olduğunu göz önüne sermektedir. Diğer taraftan o, bir sanat eylemi olarak da gördüğü hattatlığı överek, Türklerin güzel yazı hususunda diğer milletlerden daha iyi olduğundan bahsetmektedir. Türklerin hat sanatındaki kabiliyetleri başka milletler tarafından takdir edilen bir durumdur. Bu noktada sadece Rycaut'un verileri değil günümüzde de devam eden hattatlık sanatının Türkler arasında daha iyi bir seviyede yapılıyor olması da bunu desteklemektedir. Burada "nadide güzel yazı sanatı" ifadeleriyle Arap harflerini kullanan Arapça, Türkçe ve Farsça dillerindeki faaliyetlerin kastedildiği açıktır.

Rycaut'un bahsettiği bir diğer husus da matbaanın, Batılı toplumlar arasında zemin bulduğuna dairdir. Matbaanın kısa süre içerisinde İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın birçok önemli merkezinde aktif bir şekilde kendine yer bulduğu bilinmektedir. 1445 yılında Gutenberg'le başlayan ve sürekli olarak geliştirilen matbaa faaliyetlerinin kırk sekiz yıl gibi kısa bir süre içerisinde 1493 yılında İstanbul'da faaliyete geçmesi de önem arz etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Osmanlı yönetiminin buna itiraz etmemesi ve gayrimüslim bir tebaaya işletme kurması için yetki verip bastıklarını da sansüre tabi tutmaması üzerinde durulması gereken bir husustur.

VI. Jean-Michel Vansleb (1674-5)

Konuyla ilgili notları olan bir başka seyyah da Alman asıllı Dominiken rahip Jean-Michel Vansleb'dir (ö. 1679). Vansleb, Fransa kralı 14. Louis tarafından Orta Doğu'ya gönderilmiştir. O, İstanbul'da bulunduğu sırada Yahudi matbaacı Avraham Gabay'la karşılaşmış ve matbaasını gözlemleme fırsatı bulmuştur. Vansleb, 1674-5 yıllarında Gabay matbaasından şu ifadelerle bahsetmektedir.

Gabay adında bir Yahudi, şu an Ceneviz Cumhuriyeti temsilcisi olarak İstanbul'da bulunan Mr. Augustin Spinola'nın tercümanı olarak hizmet vermektedir. Matbaası olan bu şahsın matbaasında Slovakça, Ermenice, İbranice, Grekçe ve Latince harf kalıpları mevcuttur. Bu dillerden son üç tanesinde [İbranice, Grekçe ve Latince] pek çok eser basmıştır. O, matbaasını bana satmayı teklif etti ve ayrıca Gelibolu'da özel bir mekânda İbrani harfleriyle

basılmış bir Türkçe ve Grekçe Tevrat bulunduğunu söyledi.²²

Daha evvel de ifade edildiği üzere Yahudilerin Latince, İspanyolca, Grekçe, Arapça, Farsça metinler yayınladıkları bilinmektedir. Fakat bu metinlerin tamamı İbrani harfleriyle basılmıştır. Hacker, makalesinde bu seyyahların şahitliklerini esas alarak Yahudi matbaacıların Latin ve Grek harf karakterlerine sahip olduklarını gizli ya da aşikâr Yahudi cemaati veya Yahudi olmayan müşteriler için bu dillerde kitap satılmış olabileceğini belirtmektedir.²³ Fakat Yahudi matbaacıların genel üretimleri dikkate alındığında Osmanlıdaki Yahudi matbaalarında o dönemlerde bu harflerle basılı bir kitap günümüze ulaşmamıştır.

Slovakça ve Ermenice harflerle ilgili eser basıldığına dair bir bilgi Yahudi kaynaklarında yer almamaktadır. O dönemde İstanbul'da aktif Ermeni matbaaları mevcuttur. Ermeni matbaalarının İbrani harflerine sahip olduğu ve özellikle Osmanlı'nın son dönemlerine doğru Ermeni matbaasında İbrani harfleriyle eserler basıldığı bilinmektedir. Benzer şekilde Yahudi matbaalarının da Ermeni harflerine sahip olması ihtimal dâhilindedir. Fakat mevcut bilgilerimize göre Müteferrika öncesi Yahudi matbaalarında basılmış Ermenice bir kitap yoktur. İlginç bir şekilde Belon ve Haran'dan sonra Vansleb'in de farklı dillerle ilgili harf kalıplarının olduğu veya kitap basıldığına dair benzer bilgilere yer verdiği görülmektedir. Eğer hatıratlarda ifade edildiği üzere bu dillerde kitap basıldıysa muhtemelen bu çalışmalar matbaacıların hatırlı-varlıklı özel müşterilerine yöneliktir. Bir diğer ihtimal de belirli kişilerin bu dillerde basım yapmak üzere Yahudi matbaalarını kısa süreliğine kiralamalarıdır.

Metinde geçen diğer husus da İbrani harfleriyle basılı Türkçe bir Tevrat'tır. İbrani harfleriyle Türkçe olarak basılmış bir Tevrat, Karay Yahudileri aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Fakat bu eser, 1832-1835 yılları arasında Ortaköy'deki Arapoğlu Pavlus isimli Ermeni matbaasında basılmıştır. Tevrat'ın hem İbranice orijinali hem de İbrani harfleriyle Türkçesi karşılıklı sayfalar hâlinde basılmıştır. Avraham Firkowicz, Yitshak b. Samuel ha-Kohen ve Simha b. Yosef Eğiz tarafından Tatar Türkçesine çevrilen bu eser İbrani harfleriyle basılmış ilk tam Türkçe Tevrat olarak bilinmektedir.²⁴ Bununla birlikte daha öncelerde gerek Karaylar gerekse ana damar Rabbani Yahudiler arasında Tevrat'ın belirli kısımlarının (örneğin on emir) İbrani harfleriyle Türkçe olarak basılmış olması da mümkündür.

Vansleb'in bahsettiği İbrani harfleriyle Türkçe Tevrat, Tevrat tercümeleriyle ilgili o dönemlerdeki hareketlilik göz önünde bulundurulduğunda daha da anlam kazan-

²² Joseph Hacker, "Şliho şel Lui ha-Arbaa Eser be-Levant ve Tarbutam şel Yehudey ha-İmperya ha-Osmanit be-Divuah mi-Şnat 1675", *Zion* 52 (1987), s. 30. Hacker, bu bilgiyi Vansleb'in el yazmalarından aktarmaktadır.

²³ Hacker, "Authors, Readers and Printers of Sixteenth-Century Hebrew Books in the Ottoman Empire", s. 20.

²⁴ Dan Shapira, *Avraham Firkowicz in Istanbul: 1830-1832*, KaraM Araştırma ve Yayıncılık, Ankara 2003, s. 29.

maktadır. Vansleb, 1654-5 yıllarının İstanbul'u hakkında gözlemlerini paylaşmaktadır. Elimizdeki verilere göre Kitab-ı Mukaddes'in ilk tam Türkçe çevirisi, 1659-1661 yılında Haki lakaplı Yahya bin İshak tarafından yapılmıştır. İstanbul Yahudi cemaatinden olan Yahya bin İshak, *dragoman* (tercüman) olarak çalışmakta olup el yazmasındaki Ladino ve İbranice notlardan anlaşıldığı kadarıyla İspanya kökenli Yahudilerdendir ve Tevrat'ı İbranicesinden tercüme etmiştir.²⁵ Onun hemen ardında da 1662-1665 yılları arasında Ali Ufki Bey tarafından Kitab-ı Mukaddes Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu dönemlerdeki tercüme hareketliliği, Vansleb'in izlenimlerini aktardığı yıllarla aynı dönemlere denk gelmektedir. Bu çerçevede Türkçe Tevrat tercümeleri sırasında -tamamı olmasa bile kısmî- İbrani harfleriyle Tevrat basılmış olması ya da el yazması hâlinde bulunması muhtemeldir.

İbranice harfleriyle Türkçe bir Tevrat'ın Gelibolu'da bir özel mekânda bulunduğu dair bilgi dikkat çekicidir. Gelibolu'da köklü bir Yahudi cemaatinin varlığı bilinmektedir. Fakat neden özellikle Gelibolu'nun zikredildiği muammadır. Bu bilgi, Osmanlı zamanında Gelibolu yöresindeki *dragoman* olarak görev yapan meşhur aileleri akla getirmektedir. Kaynakların verdiği bilgilere göre, 1660'lı yıllardan itibaren Çanakka-le'deki belirli Yahudi aileler tercümanlık görevlerinde bulunmuşlardır. Bunlardan en meşhuru, 1699-1817 yılları arasında hem Britanya adına diplomatlık ve tercümanlık hem de Avrupalı farklı milletler için tercümanlık görevlerinde bulunan İspanya kökenli Taragona ailesidir.²⁶

Sadece Gelibolu'da değil bütün Osmanlı coğrafyasında Yahudilerin, Türkçenin dışında Avrupa dillerini de bilmeleri sebebiyle Avrupa'dan gelen diplomatlara, seyahatlara ve tüccarlara tercümanlık yaptıkları kayıtlarda yer almaktadır. Bu tercümanlardan özellikle diplomatlarla çalışanlar resmi görevliler olup devletten berat alarak iş yapmaktadırlar. Yukarıda ifade edildiği üzere Abraham Gabay, matbaa işletmeciliğinin yanında bu tür bir görevi de yürütmektedir. Gelibolu'da özel bir mekânda bulunan İbrani harfleriyle Tevrat tercümesi bu dragomanların bir çalışması olabileceği gibi Yahya bin İshak'ın yukarıda zikredilen 1659-1661 tarihli çalışması da olabilir.

VII. Luigi Ferdinando Marsili (1679-1680)

İtalyan doğa bilimcisi, elçi ve asker olan Marsili (ö. 1730), Osmanlı seyahati sırasında hem doğayla ilgili incelemelerde bulunmuş hem de Osmanlı ordusunun organizasyonu ile ilgili bilgi toplamıştır. Daha sonra bu notları onun hatıratı olarak ölümünden sonra 1732 yılında aynı sayfa içerisinde Fransızca ve İtalyanca birlikte

²⁵ Detaylı bilgi için bkz. Hannah Neudecker, *The Turkish Bible translation by Yahya bin 'Ishak, also called Haki (1659)*, Rijksuniversiteit te Leiden, Leiden 1994, s. 365-382.

²⁶ Eliezer Bashan, "Turganim Yehudim be-Şerut ha-Konsolari ha-Briti be-Mizrah ha-Tihon be-Şanim 1581-1825", *Sefunot* 6/21 (1993), s. 52-53.

basılmıştır. Osmanlı'nın askeri durumunu anlatan bu notlar arasında tabiat, kültür ve geleneklerle ilgili bilgilere de rastlanmaktadır.

1679 yılı Haziran ayında Venedik elçisi olarak İstanbul'a gelen Pietro Civran'ın heyetinde yer alan Marsili, 1680 yılında Venedik'e geri dönmüştür. Yaklaşık bir yıl kaldığı İstanbul'da Osmanlı ilim dünyasının ileri gelen insanlarıyla tanışmış ve el yazması, harita ve benzeri ilmi malzemeler toplamıştır. Bu süre zarfında yukarıda zikredilen Abraham Gabay isimli Yahudi matbaacıyı Türkçe tercümanı kiralamış aynı zamanda ondan Türkçe dersleri almıştır.²⁷ Onun İstanbul'da bulunduğu 1679-1680 yıllarında matbaayla ilgili izlenimleri şu şekildedir:

İşin aslı şu ki Türkler, eserlerini bastırmıyorlar; fakat bunun sebebi genelde zannedildiği gibi matbaanın onlara yasaklanmış (*probita*) olmasından veya onların eserlerinin basılmayı hak etmemesinden değildir. Ben İstanbul'dayken, sayıları doksan bin kadar olan onca hattatın hayatlarını kazanmalarını engellemek istemiyorlardı. Türklerin, kazançları için matbaayı Türkler arasında yaymak isteyen Hristiyan ve Yahudilere söyledikleri gerekçe buydu.²⁸

Marsili'nin bu notları İbrahim Müteferrika matbaasının hemen öncesindeki izlenimleridir. O zamanlar itibariyle tartışmaların daha yoğun yaşandığı ve hattatların daha fazla gündemde olduğunu söylemek mümkündür. Matbaanın ilk çıktığı zamanlarda dini endişe ile hattatların rızık kaygısı eşit ölçüde gündeme getirilirken zamanla İstanbul'daki azınlıkların matbaa faaliyetleri ve olumlu sonuçları dini endişenin oranında bir düşüşe sebep olmuş olabilir.

Marsili'nin "Genelde zannedildiği gibi matbaanın onlara yasaklanmış olmasından" kaynaklanmadığını belirtmesi dikkat çekicidir. Bu ifadelerden Müslüman tebaanın Arap harfli eser basmamak kaydıyla matbaa işine girebileceği anlaşılmaktadır. Marsili'den önce hatıratlarına yer verdiğimiz bütün seyyahların ifadeleriyle çelişkili gibi duran bu ifade aslında matbaanın bir icad ve alet olarak yasaklanmadığına işaret etmektedir. Bu çerçevede önceki seyyahların tamamının yasak diye bahsettiği husus, Arap harfleriyle kitap basım yasağıdır. Marsili ise matbaanın hiçbir zaman yasaklanmadığını insanların hattatların geçimlerini riske sokmama adına bu işe girişmediklerini belirtmektedir. Hattatların rızıklarının tehlikeye atmama da Arap harfleriyle eserler basımının doğal olarak yapılmaması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede farklı ifadelerle aktarsalar da esasında bütün seyyahlar temel sebebi, hattatların geçimleriyle ilişkilendirmektedir.

Müslüman tebaadan birisinin kendi literatürlerini basan Yahudi, Ermeni ve Rumlarla rekabet etmesi de pratik olarak imkânsızdır. Böyle bir durumda matbaalarında çalıştırmak ve eserlerin tashihini yapmak üzere Yahudi ilim adamları istihdam etmeleri

²⁷ E. Natalie Rothman, "Dragomans and 'Turkish Literature': The Making of a Field of Inquiry", *Oriente Moderno* 93 (2013), s. 408.

²⁸ Luigi Ferdinando Marsili, *Stato militare dell'Imperio Ottomanno*, 1732, s. 40; Bruzen la Martiniere, *Le grand dictionnaire géographique et critique*, 1738, c. 8, s. 787. Eserin Türkçesi için bkz. Graf Marsilli, *Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitâtı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti*, çev. M. Kaymakam Nazmi, Büyük Erkan-ı Harbiye Matbaası, Ankara 1934, s. 49.

gerekmektedir. Nitekim bunun en iyi örneği, Venedik'teki Daniel Bomberg matbaasıdır. Hristiyan olan Bomberg, 1517-1549 yılları arasında Avrupa'da İbranice eser basan matbaacılar arasında en kaliteli ve en prestijli baskı yapan matbaacıdır. Bomberg, İbranice eserlerin basımı için matbaasında Yahudi editörler çalıştırmıştır. O dönemlerde İtalya'da matbaa açmaları yasak olan Yahudilerin aksine Osmanlı'da Yahudilerin, Ermenilerin ve Rumların kendi matbaaları olduğu düşünüldüğünde Müslüman tebaanın İbranice, Ermenice ve Grekçe başta olmak üzere diğer dillerde eserler basan bir matbaa işletmeleri sürdürülebilir bir durum değildi.

Marsili'nin verdiği ilginç bilgilerden biri de İstanbul'daki hattatların sayısı ile ilgilidir. Diğer seyyahlardan farklı olarak Marsili, rakam vererek hattatların doksan bin kadar olduğunu aktarmaktadır. Verdiği bu yüksek rakam abartılı olsa da hattatların sayısının bir hayli çok olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu çerçevede matbaanın yasaklanmasını doğrudan hattatların işini kaybetmesiyle ilişkilendirmesi de pratik hayatta karşılığı olan bir değerlendirme olarak görülebilir. İlginci bir şekilde 16. ve 17. yy'da dini endişe ve hattatların geçim derdi bir arada zikredilirken Marsili'nin izlenimlerinde konu hattatların iş imkânlarının kaybolmasıyla sınırlandırılmaktadır.

“Türklerin, kazançları için matbaayı Türkler arasında yaymak isteyen Hristiyan ve Yahudilere söyledikleri gerekçe buydu” cümlesi de dikkat çekicidir. Bu ifadeler, Müslüman tebaa ile matbaa işleten Yahudi ve Hristiyanlar arasında matbaa yasağı bağlamında diyaloglar yaşandığını göstermektedir. Bu çerçevede Müslüman tebaanın Yahudi ve Hristiyanlara, hattatları koruma adına matbaa işine girmediklerini söyledikleri açıkça ifade edilmektedir. Marsili'nin bu bilgileri, kendisinin de tercümanı olarak görev yapan Abraham Gabay'dan öğrenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç ve Değerlendirme

İbrahim Müteferrika öncesi Avrupa'dan farklı sebeplerle Osmanlı topraklarına gelerek izlenimlerini aktaran seyyahlar, hatıratlarında ve gözlemlerinde Müslüman tebaa tarafından matbaa işletilmemesiyle ilgili kısa açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıklamaların o dönemler itibarıyla toplumda dile getirilen sebepler olduğu söylenebilir. Büyük ölçüde birbirlerini destekleyen bu açıklamalar, Müslüman tebaanın hem dini hem de ekonomik gerekçelerle matbaa işletmeye yanaşmadığını bildirmektedir. Hatıratlarda açıkça Müslümanların Arap harfleriyle eser basmalarının yasak olduğu ifade edilse de elimizde bunu teyit edecek bir ferman bulunmamaktadır. Bu durumda bu yasağın uygulamada olan fiilî bir yasak olduğu söylenebilir.

Hatıratlardaki matbaa yasağıyla ilgili nakiller incelendiğinde dini gerekçelerle matbaaya karşı çıkanların varlığından bahsedildiği görülmektedir. Bununla birlikte bütün seyyahların ittifakla ve daha detaylı bir şekilde üzerinde durdukları husus ise

hattatların işlerinin tehlikeye girmesidir. Buradan hareketle zorunlu olarak hattatların isyan çıkardıkları ya da çok sert tavır aldıkları gibi bir sonuca gitmenin de çok sağlıklı olmadığını söylemek gerekmektedir. Diğer taraftan matbaanın Osmanlı toplumunda bir karşılığının olmadığı ve mevcut ihtiyacın da hattatlar tarafından karşılandığı açıktır. Bu çerçevede hattatlar arasındaki hoşnutsuzluk, ulema kesiminin ihtiyacının hattatlar tarafından karşılanması ve matbaayı “karşı konulamaz toplumsal bir ihtiyaç” kategorisine sokacak derecede bir kitap sevgisinin olmaması gibi gerekçelerin bir arada değerlendirilmesi sağlıklı olacaktır.

KAYNAKLAR

- Augerii Gisleinii Busbequii D. Legationis Turcicae Epistolae quatuor, Aegid Eys, Paris 1589.
 Augerii Gisleinii Busbequii omnia quae extant, Ex Officina Elzeviriana, 1633.
 Bashan, Eliezer; “Turgamanim Yehudim be-Şerut ha-Konsolari ha-Briti be-Mizrah ha-Tihon be-Şanim 1581-1825”, *Sefunot* 6/21 (1993), s. 41-69.
 Beydilli, Kemal; “Matbaa”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, c. 28, s. 105-110.
 Busbecq, Ogler Ghislain De; *Türk Mektupları*, çev. Hatice Özkan, Ark Kitapları, İstanbul 2013.
 —; *Türk Mektupları*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Remzi Kitabevi, İstanbul 1939.
 —; *Türk Mektupları-Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri*, çev. Derin Türkömer, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
 —; “Authors, Readers and Printers of Sixteenth-Century Hebrew Books in the Ottoman Empire” *Perspectives on the Hebraic Book*, ed. Peggy K. Pearlstein, Library of Congress, Washington 2012, s. 17-64.
 —; “Şliho şel Lui ha-Arbaa Eser be-Levant ve Tarbutam şel Yehudey ha-İmperya ha-Osmanit be-Divuah mi-Şnat 1675”, *Zion* 52 (1987), s. 25-44.
 Heller, Marvin J.; *Sixteenth Century Hebrew Book*, Brill, Leiden 2004.
 Kayserling, M.; “Richelieu, Buxtorf père et fils, et Jacob Roman”, *Revue des Études Juives* 8 (1884), s. 74-95.
 Marsili, Luigi Ferdinando; *Stato militare dell’Imperio Ottomanno*, 1732.
 Marsilli, Graf; *Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti*, çev. M. Kaymakam Nazmi, Büyük Erkan-ı Harbiye Matbaası, Ankara 1934.
 Martiniere, Bruzen a; *Le grand dictionnaire géographique et critique*, 1738.
 Naeh, Yaron Ben; ‘Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire’, *Jewish History* 20 (2006), s. 73-90.
 Neudecker, Hannah; *The Turkish Bible translation by Yahya bin ‘Ishak, also called Haki (1659)*, Rijksuniversiteit te Leiden, Leiden 1994.
 Ocak, Ahmet Yaşar; “Paul Ricaut ve XVII. Yüzyıl İstanbul’unda Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Zümreler”, *Türk Kültürü Araştırmaları* 27/1-2 (1989), s. 233-244.
 Ricaut, Paul; *Osmanlı İmparatorluğunun Hâlihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl)*, çev. Halil İnalcık, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2012.
 Rothman, E. Natalie; “Dragomans and ‘Turkish Literature’: The Making of a Field of Inquiry”, *Oriente Moderno* 93 (2013), s. 390-421.

- Rycaut, Paul; *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, London, Printed for C. Brome, 1686.
- Shapira, Dan; *Avraham Firkowicz in Istanbul: 1830-1832*, KaraM Araştırma ve Yayıncılık, Ankara 2003.
- The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, trans. Charles Thornton Forster, London 1881.
- The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*. ed. and trans., Edward Seymour Forster. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 2007.
- Voyage au Levant (1553): Les Observations de Pierre Belon du Mans*, yay. haz. Alexandra Merle, Editions Chandaigne, Central National du Livre, Paris 2001.
- Yaari, Abraham; *ha-Defus ha-İvri be-Kuşta*, Magnes Press, Kudüs 1967.
- ; *Mehkarey Sefer*, Mosad Rav Kook, Kudüs 1958.

SENECA’NIN MEKTUPLARINDA POLİTİK YAŞAMA İLİŞKİN İTİRAFLAR

Pelin Atayman Erçelik*

CONFESSIONS ON POLITICAL LIFE IN SENECA’S LETTERS

ÖZ

Genç İmparator Nero’nun önce akıl hocası sonra da danışmanı olarak bu dönemin en önde gelen politik figürlerinden biri olan Seneca her zaman bir Stoacı olmakla gurur duymuştur. Stoa felsefesinin temel ilkelerinden biri politikada aktif olarak görev almak gerektiğiydi. Nero’nun sarayında görev yaptığı yıllarda, kişinin politikadan çekilmesi gerektiği fikrine karşı olan Seneca, politikadan tamamen çekildiği ömrünün son yıllarında tersini düşünmeye başlar. *Boş Zaman Üzerine* eserinde kibarca, *Lucilius’a Ahlak Mektupları*’nda ise daha sertçe kamu görevlerinden uzak olmanın kişi için en iyisi olduğunu savunur. Politikadaki bütün o çalkantılı yılların ardından kaleme aldığı bu mektup koleksiyonu, Seneca’nın hayatı boyunca edindiği tecrübeleri süzerek paylaştığı, samimi bir itiraflar bütünü niteliği taşır. Ben de bu makalede Seneca’nın mektupları aracılığıyla, düşünürün politik yaşama ilişkin fikirlerini ve bu fikirlerin hayatının farklı dönemlerine göre farklılık gösterdiğini ortaya koymaya çalıştım.

Anahtar kelimeler: Seneca, Lucilius, mektuplar, politika, geri çekilme.

ABSTRACT

Seneca, who was one of the most eminent political figures of Neronian era, first as the mentor of the young Emperor, then as his advisor, was always proud to be a Stoic. One of the basic principles of Stoic philosophy was the necessity of taking part in politics. Seneca, who in Nero’s court was against the idea that wise man should withdraw from politics, thinks on the contrary towards the end of

* Araş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (pelinatayman@yahoo.com).

his life, after his retirement from politics. More gently in his work *On Leisure*, more strictly in his *Letters to Lucilius*, Seneca thinks that to be far from politics is the best thing for a man. Composed after all those tumultuous years in politics, this collection of letters is also a collection of genuine confessions that Seneca shared the experiences he got throughout his life. So in this article I tried to study Seneca's thoughts on politics through his letters to Lucilius, and that these thoughts had differed according to different eras of his life.

Keywords: Seneca, Lucilius, letters, politics, withdrawal.

...

Lucius Annaeus Seneca'nın Lucilius'a yazdığı mektuplardan oluşan *Epistulae Morales ad Lucilium*'un (*Lucilius'a Ahlak Mektupları*) Loeb edisyonunun girişinde, Richard M. Gummere Seneca için,

Roma'nın eyaletlerinden birinde (Corduba) doğan, eğitimi Roma'da tamamlayan, parlak bir hukukçu, tanınmış bir sürgün, güvenilir bir devlet görevlisi ve kaprisli bir imparatorun ölümüne mahkum edilmiş kurbanı Seneca, yaşadığı dönemle öylesine bağlantılıdır ki, onun eserlerini okurken Roma tarihinin en heyecan verici döneminin hakiki bir tanığının yazılarını okuruz.

der.¹

Seneca kendini Stoa felsefesine adanmış bir düşünür olsa da, almış olduğu hitabet eğitiminin de etkisiyle bütün diğer felsefe okullarının öğretilerinden beslenir, hatta kimi konularda Stoa felsefesinin ilkeleriyle çelişen düşüncelere de sahiptir. Bu düşüncelerinin başında da kamu görevlerinde, yani aktif politikada yer alma konusundaki düşünceleri gelir. Aslında bu konudaki fikri de yaşamındaki dönemlere göre farklılık göstermektedir. Seneca'nın eserlerini ve ilgi alanlarını hayatının değişik dönemleriyle ilintileyecek olursak, üçe ayrılan yaşamının en son ve felsefi açıdan en verimli olduğu dönemi kendi içerisinde ikiye ayırabiliriz: Nero'nun akıl hocası olduğu dönem (İS 49-62)² ve Durrus'un ölümüyle politikadan çekildiği dönem (62-65). Hayatının bu son döneminde yazdığı felsefi eserler külliyatı Cicero'nunkiyle kıyaslanacak kadar olan³ Seneca'nın bazı konulara bakışı da yaşamındaki bu farklı dönemlerle paralellik gösterir.

Bu farklılıklardan birincisi yukarıda da değindiğimiz üzere, aktif bir politik yaşantıya sahip olma, devlet görevlerinde yer alma konusundaki görüşleridir. Latince

¹ Richard, M. Gummere (Çev.) Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales, In Three Volumes I*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Repr. 1925, Introduction, s. 7.

² *De Brevitate Vitae, De Constantia, De Tranquillitate Animi, De Clementia, De Vita Beata, De Beneficiis* eserleri bu dönemde kaleme alınmıştır.

³ Albrecht, M., von *A History of Roman Literature, From Livius Andronicus to Boethius, Volume I*, Rev. by Gareth Schmeling and by the author, Trans. with the Assistance of Frances and Kevin Newman, E. J. Brill, s. 1161, 1997.

“otium” sözcüğü, genelde “boş zaman”, “işten uzakta geçirilen zaman” anlamlarına gelse de, sözcük temel olarak kişinin günlük işlerinden uzakta, kendisini başta edebiyat ve felsefe olmak üzere çeşitli diğer uğraşlara verdiği zamanı niteler. Dolayısıyla bu anlamıyla devlet işlerinde, kamu görevlerinde geçirilen zamanın tersidir “otium”. Seneca, ömrünün son döneminde kaleme aldığı felsefi eserlerinden üçünü (*De Constantia Sapientis* [Bilgenin Değişmezliği Üzerine] *De Tranquillitate Animi* [Ruh Dinginliği Üzerine] ve *De Otio* [Boş Zaman Üzerine]), Epikuros felsefesine inanan genç dostu Serenus’a, onu Stoa felsefesine döndürmek amacıyla yazmıştır. Bu eserlerden ilki olan *De Constantia Sapientis*’te Serenus bir Epikuroşçudur ve Seneca onu etkilemeye çalışmaktadır. İkinci eseri *De Tranquillitate Animi*’de Serenus Stoa felsefesine doğru yönelmeye başlamıştır ama aklında hâlâ bazı soru işaretleri vardır. Bu eserde Seneca, bilge kişinin devlet işlerinde yer almaması gerektiğini söyleyen Athenodoros’u eleştirir.⁵ Son eser olan *De Otio*’da ise Serenus artık tam bir Stoacı olmuştur. Ancak bu kez Seneca Serenus’a devlet görevlerinden çekilmesini tavsiye etmektedir.⁶ Bu sefer de artık her şeyiyle bir Stoacı olmuş olan Serenus onu Stoa felsefesinin öğretilerine karşı gelmekle suçlamakta, Seneca ise durumun tam olarak böyle olmadığını söyleyerek kendini savunmaktadır. İki farklı eserde, üstelik Stoa felsefesinin temel meselelerinden birinde, birbirine karşıt görüşleri savunan Seneca’nın bu tutumu merak uyandırır. Ve insanın aklına, bu çelişkili tavrında, söz konusu eserlerin yazıldığı dönemlerdeki farklı politik şartların etkili olduğu seçeneği gelir. Gerçekten de *De Tranquillitate Animi* Seneca henüz Nero’nun sarayının debdebesi içerisindeyken, *De Otio* ise bütün kamu görevlerini bıraktıktan sonra kaleme alınmıştır. Dolayısıyla ilk kitapta iyimser bir yaklaşımla bilge kişinin devlet yönetiminde yer alarak iktidar sahiplerini adalet ve erdeme yönlendirebileceğini düşünen Seneca, Nero’nun ardı ardına gelen cinayetleri ve Durrus’un da ölümüyle artık imparator üzerindeki etkisini tamamen yitirip de kamu görevlerinden el etek çektiği dönemde yazdığı *De Otio*’da bütün bu olaylar neticesinde daha karamsar bir bakış açısına sahiptir ve kamu görevlerinde hiç yer almamanın, politikadan uzak durmasının en iyisi olduğunu düşünmektedir.⁷

Benim bu makalede temel alacağım eser ise *De Otio* değil, ölmeden kısa bir süre önce (62 ile 64 yılları arasında) kaleme aldığı kabul edilen *Lucilius’a Mektuplar*’dır. Çünkü, üzerine fazla çalışma yapılmamış olması bir yana, en son eserlerinden biri sayılan *Lucilius’a Ahlak Mektupları*, Seneca’nın adeta kendi hayatıyla yaptığı bir hesaplaşma, bir öz eleştiri ve samimi bir itiraflar bütünü niteliği taşımaktadır.

⁴ Türkçeye genelde “boş zaman” diye çevrilen “otium” kavramı, aslında kişinin kamusal yaşamdaki görevlerinden uzakta, kendini edebi ve felsefi çalışmalara verdiği zamanı nitelemektedir.

⁵ Seneca, *Hoşgörü Üzerine*, 3. 1-2, *Hoşgörü Üzerine*, *Ruh Dinginliği Üzerine*, Çev. Bedia Demiriş, Doğu Batı Yayınları, 1. Basım. 2014.

⁶ Seneca, *De Otio*, 4. 1-8, *Kamu İşlerinden Uzakta*, Güngör Öner (Çev.), Sevinç Matbaası, Ankara, 1970.

⁷ Demiriş (Çev.), *Hoşg. Üz.*, *Ruh Ding. Üz.*, 2014, s. 21.

Albrecht'in "belki de en önemli eseri" dediği ve "temaları ve renkleri bakımından eşsiz" diye nitelediği *Mektuplar*, kendi içerisinde 20 kitaba ayrılır.⁸ Bunlardan, sonlarda yer alan mektuplar gayet zor olan mantık ve diyalektik gibi konular üzerine eğilirken ilk mektuplar, dostluk, ölüm ve ölümden korkmama, hakiki zenginlik, hakiki mutluluk, felsefenin değeri, kamu görevlerinden çekilmenin gerekliliği gibi temel bazı konulara değinerek okuyucuyu etkilemeyi amaçlar.⁹

Latin Edebiyatı'ndaki başlıca edebi türlerden biri olan mektup türünün Seneca'dan önceki en önemli temsilcisi Cicero'ydu (ondan başka bu türde eserler veren edebiyatçılar, sürgüne gönderildiği Tomi'den mektuplar yazan Ovidius ile Seneca'dan sonra gelen Genç Plinius'tur). Cicero'nun, dostu Atticus'a yazdığı mektuplarda sık sık döneminin politik olaylarına değinmesi bu mektuplara aynı zamanda tarihsel birer belge niteliği de kazandırır. Seneca da, tıpkı Cicero gibi, o dönem Roma'sının önde gelen simalarından biriydi. Dolayısıyla, Cicero'nun Atticus'a mektuplarını bilen bir okuyucu, bir Roma senatörünün "equites" sınıfından bir dostuna yazdığı mektup koleksiyondan da aynı şeyi bekler: mesela Seneca'nın 13 yıl danışmanlığını yaptığı imparator Nero hakkındaki görüşlerini veya politik hayattan çekilmesinin sebeplerini anlatmasını. Ancak Seneca'nın mektuplarını okuyan kişi, en azından modern zamanlarda, yazarın kendisiyle ve yaşadığı dünya ile ilgili hiçbir bilgi vermemesi nedeniyle hayal kırıklığına uğrar.¹⁰ Seneca'nın *Mektuplar*'ı çok az haber ve Cicero ya da Genç Plinius'ta gördüğümüz gibi, mevcut politik ve sosyal olaylardan çok az detay içerirler ve bu yanılarıyla, hem Cicero'nun mektuplarından hem de genel anlamda mektup türünden oldukça farklıdır. Bunun Seneca'nın bilinçli bir tercihi olduğunu şu satırlarda görebiliriz:

Ödemeyi peşinen yapacağım ancak belagat ustası Cicero'nun Atticus'tan yapmasını istediği şeyi yapmayacağım. "Aklına yazacak hiçbir şey gelmiyorsa bile, yine de yaz" der Atticus'a.¹¹ Benimse hiçbir zaman yazacağım bir şey eksik olmaz, öyle ki Cicero'nun mektuplarını doldurduğu bütün o şeyleri es geçsem de olur: kim adaylık için büyük çabalar sarf ediyormuş; kim başkalarından aldığı güçle, kim kendi gücüyle mücadele ediyormuş; kim Caesar'a güvenerek, kim Pompeius'a güvenerek ya da kim kendine güvenerek konsüllüğe aday olmuş; kendisinden yüzde yüzden daha az faizle hiçbir şey koparmanın mümkün olmadığı Caecilius ne kadar acımasız bir tefeciymiş...

Başkalarının kötülüklerindense kendi kötülüklerinin üzerinde durmak, kendini incelemek ... çok daha tercih edilebilir bir şey. Böylesi, dostum Lucilius, onurlu, güvenli ve özgürleştirici bir şey, hiçbir şey talep etmemek ve talihin bütün seçimlerinden başarıyla çıkmak.¹²

⁸ Michael von Albrecht, *A History of Roman Literature, From Livius Andronicus to Boethius, Volume I*, Rev. by Gareth Schmeling and by the author, Trans. with the Assistance of Frances and Kevin Newman, E. J. Brill, 1997, s. 1168.

⁹ Albrecht, *A Hist. of Rom. Lit.*, 1997, s. 1169.

¹⁰ Catharine Edwards, "Self Scrutiny and Self Transformation in Seneca's Letters", *Greece and Rome*, Second Series, Vol: 44, No. 1, Apr. 1997, pp. 23-38, s. 23.

¹¹ Cicero, *Ad Atticum*, i, 12. 4, Frank Frost Abbott (Der.), *Selected Letters of Cicero*, Ginn and Company, Boston, 1909.

¹² Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* 118, 1-3, *Seneca-Ad Lucilium Epistulae Morales, In Three*

Yukarıdaki ifadeler bize açıkça, Seneca'nın Cicero'nun mektuplarında yer alan pek çok bilgiyi gereksiz bulduğunu göstermektedir. Ona göre mektup, o dönemde kimin ne yaptığından, bilhassa politika arenasında neler olduğunu anlatmaktan çok daha fazlasını yapmalıdır. Seneca'nın mektuplarında da kendi hayatından bilgi kırıntıları yok değildir, örneğin babasının vejetaryenliğe karşı çıkışıyla ilgili anıları gibi.¹³ Bunun dışında politik kariyeriyle ilgili yorum yaptığı satırlar da mevcuttur.¹⁴ Üstelik bizzat Seneca, mektup yazmayı, kişinin kendisini ortaya çıkaracak bir aktivite olarak gördüğünü “kendini bana açıyorsun - te mihi ostendis”¹⁵ cümlesiyle dile getirir. Ama kendi hayatıyla ilgili verdiği bu bilgi kırıntıları bile Edwards'a göre, güvenilirliği şüphe götüren ve tamamen felsefi amaca hizmet eden bilgilerdir.¹⁶ Seneca'nın kendini açmaktan anladığı kendi içsel dünyasını ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle de mektupları dış dünyayı, kendi zihinsel durumu ve düşünme mekanizması kadar yansıtmaz, ağırlıklı olarak içe dönüktür ve olaylardan çok fikirlerle ilgilenir.¹⁷ Seneca, Cicero'nun mektuplarındaki temel meseleyi, yani Cicero'nun kişiliğinin anlamını bulduğu Roma kamu yaşamını artık aşarak mektuplarını filozof olacak kişinin içsel yaşantısının açıkça ortaya konduğu bir imge ve metaforlar sözlüğüne dönüştürmüştür.¹⁸ Seneca üzerindeki etkisi *De Brevitate Vitae* ve *Epistulae Morales*'teki alıntılarda kendini belli eden Cicero, başlangıçta, yani sürgününe kadarki sürede Seneca için bir model (exemplum) olsa da sonradan politikanın esiri olarak kalıp kendini hakiki özgürlüğe yükseltmediği için bir karşı model hâline gelmiştir.¹⁹

Wilson, mektup türünün diğer örneklerine pek benzemeyen Seneca'nın mektupları için ille Antik dünyadaki diğer mektuplarla benzerlik bulunacaksa, Platon, Epiküros ve İsostrates gibi filozof veya hatipler ile Romalı Celemens ve Paulus gibi erken Hristiyanların mektuplarına benzetilebileceğini söyler. Çünkü ona göre, bu mektup türü bireysel olduğu kadar toplumsal iletişim kurma görevi de görür. Temel ilgi noktası güçlü bir bakış açısı oluşturmak, bir dizi argüman sunmak, bir dinin ya da felsefenin ilkelerini ortaya koymaktır.²⁰ Gelgelelim Edwards'a göre, Seneca mektuplarını kaleme alış biçimiyle, yalnızca Cicero'nun temsil ettiği Latin edebi mektup biçimine değil, aynı zamanda Yunan felsefi mektup geleneğine de karşı çıkmaktadır. Platon'a atfedilen ve asırlardır elden ele dolaşan 13 mektup çoğunlukla Platon'un Sicilya'da politik danışman olarak yaptığı işleri aktarır. Onlardan sık sık alıntılar yapan Seneca

Volumes I, Richard Gummere (Çev.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Repr. 1925.

¹³ Seneca, *Ep.*, 108, 22.

¹⁴ Seneca, *Ep.*, 56, 9.

¹⁵ Seneca, *Ep.*, 40, 1.

¹⁶ Edwards, “Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.”, 1997, s. 23.

¹⁷ Marcus Wilson, “Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation”, *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, Ed. by John G. Fitch, Oxford University Press, 2008, pp. 59-83, s. 61.

¹⁸ Edwards, *Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.*, 1997, s. 24.

¹⁹ Albrecht, *A Hist. of Rom. Lit.*, 1997, s. 1176.

²⁰ Wilson, “Sen. Epst. to Luc.”, s. 61.

tarafından gayet iyi bilindiği belli olan Epikuros'un mektupları da, Platon'un kiler gibi, yazarın bir birey olarak içsel yaşantısına ilişkin çok az atıf içeren, mektup biçiminde denemelerdir. Her ne kadar, Platon, Epikurosçular ve bilhassa Stoacıların mektuplarında ruhun sağlıklı olmasıyla ilgilenme gibi güçlü bir felsefi gelenek vardysa da, Seneca'dan önceki mektuplarda kendini irdeleme diyebileceğimiz şey çok az bulunur. Seneca, benlik fikrini keşfetmek için mektup formunun potansiyelini bol bol kullanır.

Tabii ki Seneca'nın *Mektuplar*'ı, benlik düşüncesini Stoacı bakış açısıyla ele alma uğraşlarının elimize geçen en erken örneği olsa da, onu kısa süre sonra Epiktetos ve Marcus Aurelius'un (Yunanca) eserleri takip edecektir. O hâlde Seneca'nın, gittikçe kendini irdelemeye, kendi içine bakmaya doğru yönelen bir akımın en önde gelen figürlerinden biri olduğu söylenebilir. Aslında, Latince yazan Seneca, Batı içe bakış geleneğinde Epiktetos'tan çok daha etkileyici bir figür olmuştur. Örneğin Augustinus, Yunancayı öyle büyük bir kolaylıkla okumamıştı ama Seneca'nın eserini biliyordu. Böylece Seneca'nın yalnızca mektup değil, otobiyografi tarihi diyebileceğimiz alanda da kendine özgü önemli bir yeri vardır. Hatta onun mektupları bir açıdan, Batı edebiyat geleneğinde ilk hakiki otobiyografik eser olarak kabul edilen Augustinus'un *Confessiones*'inin (*İtiraflar*) ön bölümü olarak bile görülebilir.²¹

Seneca, kendisinden günlük hayatına dair daha çok bilgi isteyen Lucilius'a şöyle der:

... İsteddiğin gibi yapacağım ve mektuplarımda sana memnuniyetle ne yaptığımı anlatacağım... Sürekli olarak kendimi gözlemeye devam edecek ve her günü gözden geçireceğim, bu çok yararlı bir alışkanlıktır. Bizi bu kadar kötü yapan şey, hiçbirimizin geri dönüp kendi hayatına bakmamasıdır.²²

Bir başka yerde ise bu kendini irdeleme, eleştirme sürecini şöyle tanımlar:

Kendini açığa çıkar, kendini sorgula, önce suçlayan rolünü oyna, sonra yargıç, en son da sanık için arabuluculuk yapan rolünü. Kimi zaman kendine sert davran.²³

Bu kendini irdeleme sürecinin sonunda amaç hatalarından dolayı kendini suçlamak değil, ondan dersler çıkararak kendini dönüştürmektir. Bu konuda Seneca Lucilius'a, "her şey bir yana, her gün kendini daha iyi biri yapmaya çalışmasını" takdir ettiğini ve bundan memnuniyet duyduğunu belirtir.²⁴ *Mektuplar* devamlı olarak, felsefi açıdan bilgili bir dostluğun kendini geliştirip dönüştürmenin kaynağı olarak önemine vurgu yapar ve Seneca "Senin üzerinde hak iddia ediyorum, sen benim eserimsin"²⁵ diyerek Lucilius'un ruhani dönüşümünden kendine de pay çıkarır. Ancak bu mektuplaşma süreci içerisinde değişip dönüşen yalnızca Lucilius değildir. Her ne kadar mektuplar-

²¹ Edwards, *Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.*, 1997, s. 24 - 25.

²² Seneca, *Ep.*, 83, 2.

²³ Seneca, *Ep.*, 28, 10.

²⁴ Seneca, *Ep.*, 5, 1.

²⁵ Seneca, *Ep.*, 4, 2.

daki hava, Seneca yaşlı, Stoacı bir bilge; Lucilius da onun, genç, felsefeye meraklı öğrencisiymiş gibiyse de, aslında Seneca da değişip dönüşmektedir. Seneca 6. mektupta kendinden şöyle bahseder:

Anlıyorum ki Lucilius, yalnızca kendimi düzeltmemişim, aynı zamanda dönüştürmüşüm ... Ve bu, ruhumun daha iyiye dönüştüğünün kanıtıdır, çünkü şimdiye kadar görmezden geldiği hataları artık görüyor. Bazı hastalar, hasta olduklarını fark ettikleri için tebrik edilir. Bu nedenle, böylesi ani değişimimden seni de haberdar etmeyi arzu ettim... Her gün kendimde ne kadar ilerleme gördüğümü hayal edemezsin.²⁶

Seneca sıklıkla kendi ahlaki gelişiminin yetersizliği üzerinde durur. Örneğin, talihin hükümdarlığından kurtulsun diye sıradan bir yaşam tarzıyla yetinmek uğruna yaptığı pek çok girişimden biri olarak mütevazı bir arabayla seyahat edişini tarif eder. Yine de bu şekilde seyahat ederken kendi sınıfından birileri tarafından görülmekten utandığını da kabul eder. “Dolayısıyla, gelişimim hâlâ yetersiz” der²⁷ ve kendisinin de felsefi rehberliğe ihtiyaç duyduğunu şu sözlerle belirtir:

Kamu yaşamından uzakta ne yapıyorum peki? Kendi yarımı tedavi ediyorum. Sana şiş bir ayak ya da morarmış bir el veya solgun bir bacadaki pörsümüş kasları gösterecek olsam, bir yere yatmama ve hasta organıma kompres uygulamama izin verirsin. Benimki bundan daha kötü ve sana gösteremediğim bir şey. Yara veya tümör bizzat göğsümde. Sakın ama sakın beni övme, bana ‘ne büyük adam! Her şeyi küçümsedi ve insan hayatındaki delilikleri lanetleyerek kaçtı’ deme. Kendimden başka hiçbir şeyi lanetlemedim. İlerleme kaydetmek adına bana gelmeyi istemen için hiçbir sebep yok. Buradan herhangi bir yardım geleceğini sanıyorsan yanılıyorsun. Burada hekim değil hasta var. Bunun yerine ayrılırken bana şöyle demeni tercih ederim: ‘O adamın mutlu ve eğitilmiş biri olduğunu düşünüyordum. Kulaklarımı dört açmıştım ama yarı yolda bırakıldım. Onun için geldiğim, arzu ettiğim hiçbir şeyi duymadım ya da görmedim.’ Eğer böyle hissedersen, bunları söylersen işte o zaman biraz yol kat etmiş sayılırız.²⁸

Kendisinin de hâlâ gelişme kaydetmekte olduğunu bir başka mektubunda şöyle dile getirir:

Bu noktada, bilge insanla henüz bu yolda ilerleyen kişiden aynı şeyleri talep etmek bizim hatamız. *Hâlâ* kendimi, övdüğüm şeyleri yapmaya teşvik ediyorum ama henüz ikna edemedim.²⁹

Mektuplarda Lucilius ve Seneca kendilerini dönüştürme sürecinde beraber ilerleme kaydederler. Seneca genel olarak kendini Lucilius’a, daha üstün bir konumdan sesleniyormuş gibi sunmaz, çoğu kez, Seneca verdiği tavsiyenin hedefi kendisiymiş gibidir. “Bunu kendime söylüyorum ama sen sana da söylüyormuşum gibi farz et” der.³⁰ Bir başka yerde ise kendisinin de henüz gerçekleştirmeyi başaramadığı tavsiyeleri

²⁶ Seneca, *Ep.*, 6, 1-3.

²⁷ Seneca, *Ep.*, 87, 4-5.

²⁸ Seneca, *Ep.*, 68, 8-9.

²⁹ Seneca, *Ep.*, 71, 30.

³⁰ Seneca, *Ep.*, 26, 7.

başkalarına vermesinin sebebini şöyle açıklar:

“Ne yani bana mı tavsiye veriyorsun? Sen kendine tavsiye verdin mi? Kendi hatalarını düzelttin mi? Bu yüzden mi başkalarını düzeltmeye vaktin var” diyeceksin. Kendim hastayken başkalarına tedavi uygulayacak kadar utanmaz değilim ama aynı hastanede yatıyormuşuz gibi, seninle ortak derdimiz hakkında konuşuyorum ve tedaviyi seninle paylaşıyorum. Bu yüzden beni, kendime söylüyormuşum gibi dinle. En derinlerime girmene izin veriyorum ve seni kullanarak kendimi ortaya çıkarmaya çalışıyorum.³¹

Bu strateji Seneca’yı, kendinden daha aciz kişilere tavsiye veren hatasız, üstün bir güçten ziyade, kendi hatalarının bilincinde olan biri gibi göstermeye yardımcı olur.³² Eserin bu özelliği, yukarıda da değindiğimiz gibi, Roma İmparatorluğu’nun en çalkantılı dönemlerinden birinde politikada oldukça aktif bir rol üstlenmiş Stoacı bir düşünürün, bu konudaki düşüncelerine, önemli tecrübelerden süzülerek ortaya çıkan samimi birer tavsiye, bir itiraf niteliği kazandırır.

Seneca’nın politik yaşamdan geri çekilmenin gerekliliğine ilişkin ilk mektubu 14. mektubudur. Bu mektupta insanların üç tür şeyden korktuğunu söyler Seneca: yoksunluktan, hastalıktan ve kendimizden daha nüfuzlu insanların sahip olduğu gücün doğuracağı sonuçlardan. Bu üçünden bizi en derinden sarsanı başkasının sahip olduğu güçtür, çünkü epey bir gürültü ve patırtıyı da beraberinde getirir. Bir başkasının sahip olduğu gücün kişiyi sonunda hapslere gönderilmesine veya çeşitli, korkunç işkencelere maruz kalmasına neden olabileceğini belirten Seneca yoksunluk ve hastalık gibi doğal kötülüklerin gizlice başımıza geldiğini, güç sahibi insanları kızdırdığımızı başımıza gelen felaketlerin ise göstere göstere gelirler.³³

Seneca için korkmamız gereken şey bazen insanlardır; bazen, eğer devletin yönetim şeklinde pek çok mesele senatoda hallediliyorsa, o senatodaki lütufkâr adamlardır; bazen de yönetme gücünün halk için ve halka karşı verildiği bireylerdir. Böylesi adamlarla dost olmak zahmetli iştir, düşmanı olmamak yeterlidir. Bu sebeple bilge insan asla iktidar sahiplerinin öfkesini çekmeyecek, hatta gerekli olduğunda rotasından bile dönecektir, bunun bir geminin kumandasındayken fırtınadan kaçmaktan farkı yoktur. Bu konuyla ilgili olarak Seneca Lucilius’a Sicilya’ya yolculuğu esnasında boğazlardan geçme zorunluluğunu örnek verir. Dikkatsiz bir kaptan güney rüzgarının, Sicilya Denizi’ni kabartıp girdaplar oluşturan gücünü hor görecektir. Kıyıya soldan değil de, Charybdis’in denizleri burgaç yaptığı yönden yanaşacaktır.³⁴ Oysa daha ihtiyatlı olan kaptan bu konuda tecrübesi olan yerlilere nerelerde akıntı olduğunu, bulutların ne

³¹ Seneca, *Ep.*, 27.1.

³² Edwards, “Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.,” 1997, s. 32

³³ Seneca, *Ep.*, 14, 4-6.

³⁴ İtalya yarımadası ile Sicilya arasında yer alan Messina Boğazı, hem Scylla kayası hem de denizleri girdaplarla yoğuran Charybdis’in yer aldığı bir boğazdır. Charybdis Sicilya’nın Tyrene Denizi tarafında bulunmakta, Seneca burada “sol taraf” ile Sicilya’ya İonia Denizi tarafından yanaşmayı kastetmektedir.

gibi işaretler taşıdığını soracaktır. Rotasını, girdaplarla bilinen o bölgeden mümkün mertebe uzakta tutacaktır. İşte bilge insan da Seneca'ya göre aynı şekilde davranmalıdır. Kendisine zarar verebilecek güçlü insanlardan uzak durmalı ama onu görmezden geliyormuş gibi görünmemeye de özen göstermelidir.³⁵

İnsan kendini kıskançlıktan doğabilecek kötülüklerden korumak için çoğunluğun istediği şeyleri istememeli, çünkü bu durum rekabete yol açacaktır; birilerinin gelip de zorla elinden alabileceği hiçbir zenginliğe, mal mülke sahip olmamalı; nefretten, kıskançlıktan ve hor görmekten kaçınmalıdır. Tabii bunları yapayım derken insanlar tarafından hor görülmemesi de gereklidir. İşte bütün bu sebeplerden, insan kamusal hayattan elini eteğini çekip felsefeye sığınmalıdır. Çünkü felsefe, yalnızca iyi insanların değil, ortalama kötülükteki insanların nezdinde de bir onur nişanıdır. Forumda yapılan konuşmaların ve insanları harekete geçiren diğer her şeyin düşmanları vardır. Felsefe ise sakindir ve kendisiyle uğraşanlar hor görülemez; bütün sanatlar, hatta en aşağılık olanları bile felsefeye saygı duyar.

Kamu işlerinden uzakta geçirilecek zamanın kişiye kazandıracağı şeyleri ve insanların devlet işlerinde görev alan kişilere getirdiği zararları *De Otio*'da şöyle belirtir:

Kendisine göre yaşamımızı düzenleyebileceğimiz bir örnek seçmek, en iyi kimselerin yanında bulunmak nasıl sağlanır? Bu, kamu işlerinden uzak kalmadan olmaz: o zaman henüz güç kazanmamış kanılarımızı halkın yardımıyla sarsacak bir kimse işe karışmadıkça, bir kere benimsenmiş olan bir görüş korunabilir, o zaman birbiriyle ilgisi olmayan tasarımlarla parçaladığımız yaşamımız düz ve tek bir gidiş gösterebilir.

...

Çünkü hepimiz başkalarının yargılarına bağlıyız; biz övülecek ve istenecek şeyi değil, isteklisi ve övücüsü çok olan şeyi beğeniriz, yolu kendisine bakarak iyi ya da kötü saymayız, ayak izlerinin çokluğuna, geri dönenlerin hiç olmamasına bakarak iyi deriz.³⁶

Politik hayatta yer almanın, kişiyi insanların hedefi hâline getirip kıskançlığa sebep olacağı düşüncesini Epikürosçu şair Lucretius'un *De Rerum Natura* eserinde de buluruz. Lucretius uygarlık tarihinin oluşumunu anlattığı 5. kitabında ateşin insan hayatına girmesiyle, kralların şehirler kurmaya, kaleler inşa etmeye başladıklarını ve sahip oldukları zenginlikleri güçlü ve akıllı insanlara dağıttıklarını çünkü o günlerde bu üç özellik çok önemli olduğunu söyler. Ancak altının ve diğer madenlerin keşfiyle güç ve güzellik tahtlarından inmiş, insanlar daha güçlü ve akıllının yerine daha zengin peşinden gitmeye başlamışlardır. İnsanların, zenginliklerini sağlam temeller üzerine oturtmak ve sakin bir hayat sürmek için ünlü ve güçlü olmak istediklerini belirten Lucretius'a göre bunların hepsi boşunadır, çünkü onurların zirvesine çıkan yol tehlikelerle doludur ve insanların kıskançlıkları sonucu kişi o zirveden Tartaros'a kadar düşebilir. Kıskançlık genelde zirveleri ve yukarılara tırmanan insanları yakar.³⁷

³⁵ Seneca, *Ep.*, 14, 6-8.

³⁶ Seneca, *Ot.*, 1. 1, 3.

³⁷ Lucretius, *De Rerum Natura*, v, 1091-1135, Çev. W. H. D. Rouse, revised by Martin Ferguson Smith,

Seneca için politika, devletin karmaşa içerisinde bulunduğu durumlarda da beyhude bir uğraştır. Bu konuda Cato örneğini veren Seneca şöyle der:

Ne istiyorsun Cato? Artık özgürlük üzerine tartışılmıyor bile, çoktan ayaklar altına alındı. Artık sorun devleti Caesar mı yoksa Pompeius mu yönetecek sorunu ve sen böyle bir tartışmada neden taraf tutasın ki? Seni ilgilendiren hiçbir şey yok ortada; bir efendi seçiliyor. Hangisinin kazanacağından sana ne? Daha iyi olan kazanabilir ama o kazananın da kötüleşmemesi mümkün değildir.³⁸

Öte yandan Seneca, Cato'nun, halkın elleriyle iteklenip tükürüklerle kaplanarak forumdan gönderilmişken; senatodan alınıp doğruca hapse yollanmışken sesini yükseltmekten ve beyhude laflar etmekten başka ne yapabileceği bir şey olmadığını da ekler. Yani, devlet yönetiminin sıkıntıya girdiği dönemlerde bilge kişinin artık sunabilecek hiçbir şeyi kalmamıştır. Ne yapılan tartışmalar ne dönen kavgalar artık onu ilgilendirir. Bu yüzden de böylesi bir durumda kişi artık yardım elini yalnızca kendisine uzatmalıdır. Bilge kişinin devlete önem vermesi gerekip gerekmediğini sonra tartışacağını belirten Seneca bir başka mektubunda Lucilius'a kamu görevlerinden çekilmeyi tavsiye ederken bu çekilişin nasıl olması gerektiğini de şöyle anlatır:

Eğer yapabiliyorsan o uğraşlardan geri çekil, yapamıyorsan da tamamen kopar kendini. Vaktimizin çoğunu yeterince boşa harcadık, bari yaşlılığımızda bavulumuzu toplamaya başlayalım. Bunda kıskanılacak ne var ki? Hep dar boğazlarda yaşadık, artık limanda ölelim. Sana kamu görevlerinden çekilerek isim yapmayı tavsiye edecek değilim, böyle bir şeyi ne öne çıkarmalısın ne de üstünü örtmelisin. Seni, insanoğlunun deliliğe mahkum olduğu sonucuna vardırıp kaçacak bir yer aratacak ve her şeyi unutmayı isteyecek kadar ileri de asla gitmeyeceğim. Bu geri çekilişin öne çıkmayacak ama belli de olacak şekilde davran. İkinci olarak, sabit fikirli insanlar hayatlarını belirsizlik içerisinde geçirip geçiremeyecekleri üzerine düşünebilecekken senin böyle bir özgürlüğün olmayacak. Yarıdılıştaki canlılık, yazılarındaki zarafet ve tanınmış, ünlü kişilerle olan dostluğun senin ortaya çıkmanı sağladı. Artık tanınmışlık seni ele geçirdi. En diplere de dalsan, tamamen de saklansan önceki eylemlerin seni açık edecektir. Gölgelere sahip olamazsın, her nereye kaçarsan kaç, eski parılının çoğu peşinden gelecektir.³⁹

...

Keşke sen de kendi soyunun sınırları içerisinde kalarak yaşlılığa erişseydin, talih seni bu kadar yükseğe çıkarmasaydı! Çabucak ulaştığın refah, sorumlu olduğun eyalet, procuratorluk ve bunların sonucu olan her şey, seni sağlıklı bir hayatın görüntüsünden bile uzağa attı. Bunlardan sonra da daha büyük görevler gelecek, onlardan sonra da başkaları. Peki sonucu ne olacak? İstedikğin şeye sahip olamayacağın zamana kadar ne bekliyorsun? Öyle bir zaman asla gelmeyecek. Nasıl ki, bir nedenler zinciri olduğunu ve bunun sonucunda da kaderin ortaya çıktığını söylüyorsak, aynı şekilde arzuların da bir zinciri vardır; birinin sonundan bir diğeri doğar. Sana hiçbir zaman sefilliğin ve köleliğin sonunu kendiliğinden göstermeyecek bir hayatın içine düştün. Yıpranmış boynunu boyunduruktan kurtar, daima ağırlık altında ezilmesindense bir kere yere düşmesi daha münasiptir. Eğer özel hayatına

Loeb Classical Library, Harvard University Press, repr. 2006 (first published, 1924).

³⁸ Seneca, *Ep.*, 14, 13.

³⁹ Seneca, *Ep.*, 19, 3-4.

çekilecek olursan hayatında daha küçük şeyler olacak ama seni fazlasıyla tatmin edecektir. Şu anda ise dört bir yandan tepene boca edilen bolluk seni tatmin etmiyor. Eksiklikten kaynaklanan doygunluğu mu tercih edersin yoksa bolluk içindeki açlığı mı? ⁴⁰

...

“İyi de, nasıl bırakıp gideceğim?” diyeceksin. Nasıl istersen öyle. Düşünsene, para uğruna ne kadar çok şeyle sebepsizce uğraşmak, bir unvan uğruna ne kadar çok zahmet çekmek zorunda kaldın; şimdi ya kamu görevlerinden çekilmek için bir şeyler yapmaya cesaret etmelisin ya da procuratorluğun,⁴¹ ardından da Roma’da üstlendiğin diğer görevlerin getirdiği dertler arasında; hiç kimsenin ölçülü davranarak veya sessiz sakin bir hayat yaşayarak kaçmayı başaramadığı kargaşa ve her daim yeni dalgalanmalar içinde yaşanmalısın. Senin sakin bir hayat yaşama isteğinin konusuyla ne ilgisi var? Talihin istemiyor. ... Maecenas, eğer sahip olduğu refah onu yumuşatmamış, hatta erkekliğinden etmemiş olsaydı, Roma hitabetinin çok önemli bir örneğini miras bırakabilecek, yetenekli bir adamdı. Sen de artık yelkenlerini küçültmez ve kıyıya yanaşmazsan, Maecenas bunu istediğinde artık çok geçti, seni de aynı son bekliyor.⁴²

Seneca şimdiye kadar politik hayattan çekilip kendini felsefe çalışmalarına vermesini, siyasi kariyerinin ona tatminsizlik ve felaket getireceğini söyleyerek kibar bir dille uyardığı Lucilius’a bir başka mektubunda daha sert bir üslupla hitap eder:

Bana haklarında yazdığın o adamların sana dert olacağını mı düşünüyorsun? Senin en büyük derdin kendinsin, sen kendine zararlısın. Ne istediğini bilmiyorsun, doğruların peşinde koşmaktan daha çok onları onaylıyorsun; mutluluğun nerede olduğunu biliyorsun ama ona ulaşacak cesaretin yok. Sana engel olan şeyin ne olduğunu söyleyeyim çünkü sen kendin pek fark edemiyorsun.

Geride bırakacağın şeylerin çok önemli olduğunu sanıyorsun ve kendine rahatlığa ulaşma amacı koyduğun için, uzak durmaya çalıştığın mevcut hayatının ihtişamı seni geride tutuyor, sanki (bu hayattan kurtulduğun zaman) pislğe ve karanlığa düşecekmışsin gibi. Hata yapıyorsun Lucilius, bu hayattan ötekine ancak yükselir. Işık ve parlaltı arasındaki fark, ışığın kendine ait belli bir kaynağı varken parlaltının kaynağını başkasından ödünç almasıdır. Bu hayat ve öteki arasındaki fark da aynen böyledir. Biri dışarıdan gelen parlaltıyla oluşur ve araya herhangi bir şey girdiği anda koyu bir gölge oluşur, diğeri ise kendi ışığıyla aydınlanır.⁴³

Kamusal hayatla kişinin kendi özel hayatı arasındaki farkı bu şekilde açıklar Seneca. Bilindiği gibi Roma’da kamu görevleri para karşılığı yapılmayan, kişiye onur getiren görevlerdi. Dolayısıyla bu hayata düşkün olan insanların aslında ün ve şöhrete düşkün oldukları kabul edilirdi. Seneca da Lucilius’a istediği şey ün ve şöhretse bunu kendisine bu mektupların sağlayacağını, Epikuros’tan yaptığı bir alıntıyla belirtir:

Çalışmaların seni tanınmış ve soylu kılacaktır. Epikuros’un örneğini vereyim. Idomeneus’a

⁴⁰ Seneca, *Ep.*, 19, 5-7.

⁴¹ Procuratorlar İmparatorluğa ait eyaletlerde quaestorların işlerini yapıyorlardı. Roma’da Lucilius’un üstlenebileceği görevler praefectus annonae; yani tahıl tedarik etmekle yükümlü memurluk veya praefectus urbi; kamu güvenliğinden sorumlu memurluktu. Bkz. Seneca, *Ep.*, s. 128, dipnot a.

⁴² Seneca, *Ep.*, 19, 9.

⁴³ Seneca, *Ep.*, 21, 1-2.

yazıp onu ışıltılı bir hayattan güvenilir ve durağan bir şöhrete çağırdığında, Idomeneus o zaman sert bir otorite gerektiren bir kamu görevindedir ve önemli işlerle uğraşmaktadır. “Eğer seni harekete geçiren şey ün sevdasıysa” der “mektuplarım seni, önem verdiğin ve sana önem veren diğer her şeyden daha ünlü yapacaklardır”.⁴⁴ Şimdi Epikuros yalan mı söylemiş oldu? Eğer Epikuros mektuplarında hakkında yazmış olmasaydı kim Idomeneus’u bilirdi ki? Bütün o soylular, *satraplar* ve hatta Idomeneus’un unvan talep ettiği kralın kendisi bile, unutulup gitti. Cicero’nun mektupları Atticus’un adının yok olmasına müsaade etmiyor. Cicero onun ismini kendisinininkine bağlamamış olsaydı, Atticus’un, damadı olarak Agrippa’ya, torununun damadı olarak Tiberius’a, torunun torunu olarak da Drusus Caesar’a sahip olmak dışında hiçbir şeye faydası dokunmaz, bunca büyük isim arasında ismi bile anılmazdı. Zamanın sınır tanımaz, derin akıntısı bizi de kapsayacak, birkaç zeki insan başlarını kaldırabilecek ve her ne kadar bir noktada onların da sonu aynı sessizlikte yok olmak olacaksa da, unutulmaya direnerek varlıklarını uzun bir süre koruyacaklardır.⁴⁵

İnsanın asıl şöhreti, politikada tanınıp bilinerek değil, zamanın yıkıcılığına direnecek eserler bırakarak yakalayacağını örneğini Epikuros’tan veren Seneca bir Stoacı olarak genelde karşıt görüşlerde olduğu okulun kurucusuna ilk kez başvurmamaktadır. Lucilius’a yazdığı mektuplarda Epikuros’tan alıntılar şaşırtıcı derece çoktur, özellikle de ilk üç kitabında (1-29. mektuplar). Albrecht’e göre bunun sebebi, her ne kadar Seneca farklı edebi ve didaktik iddialar öne sürse de, Epikuros’un edebi mektup türünün bir örneği olmasıdır.⁴⁶ Ancak Epikuros’un Seneca’nın mektuplarına etkisi yalnızca bir kaç alıntıdan ibaret değildir. İlk üç kitabın (1-29. mektuplar) her biri Epikuros’tan alıntıyla biter. Muhtemelen hitap ettiği Lucilius bu okula sempatisi olan biriydi ve Seneca’nın kendisi de kesinlikle Epikuros’un dinginlik ve içsel özgürlüğünü çekici buluyordu.⁴⁷ Tabii ki Epikuros ile aralarındaki en büyük ortak nokta da, makalenin konusunu oluşturan politikada yer alma meselesiydi.

Ancak *De Otio* eserinde Seneca hem Epikurosçuluğun hem de Stoa’nın insanı farklı yollardan kamu işlerinden uzak durmaya çağırdıklarını söyler. Epikuros’un, bilge birinin, zorunda kalmadığı sürece politikada yer almaması gerektiği sözünü, Zenon’un bilge kişinin zorunda kalmadıkça politikadan ayrılmasında gerektiği sözüyle yakın anlamlara sahip olduğunu belirtir Seneca. Ona göre biri kamu işlerinden uzak durmaya ilkesi gereği yöneliyordu, diğeri ise nedensel olarak.⁴⁸

Ama Epikuros’un, Seneca’yı etkileyen başka ilkeleri vardı. Bunlardan biri arzularımızı kısıtlayarak, mümkün olan en azla yetinerek yaşama ilkesidir. Epikuros’un genelde yanlış yorumlanan haz anlayışının temelini oluşturan bu anlayış, Lucilius’a Mektuplar’ın çeşitli yerlerinde ortaya çıkar. Örneğin 14. mektupta “Zenginliğe en az

⁴⁴ Epikuros, Usener, 132.

⁴⁵ Seneca, *Ep.*, 21. 3-5.

⁴⁶ Albrecht, *A Hist. of Rom. Lit.*, 1997, s. 1176.

⁴⁷ Albrecht, *A Hist. of Rom. Lit.*, 1997, s. 1187.

⁴⁸ Seneca, *Otio*, 3. 2.

ihtiyaç duyanlar, onun tadını en çok çıkaranlardır”⁴⁹ diyerek Epikuros'tan alıntı yapar ve bu sözü kimin söylediğinin değil, herkes için söylenmiş olmasının daha önemli olduğunu dile getirir. Yine arzuların kısıtlanması gerektiğiyle ilgili olarak Epikuros'tan bir alıntı yaparak onun görüşüne katıldığını şu cümlelerle belirtir:

Epikuros, Pythokles'i zengin etmesini ama bunu halka özgü ve şüpheli bir biçimde yapmamasını söylediği o ünlü cümlesini Idomeneus için kaleme almıştır. “Eğer Pythokles'i zengin etmek istiyorsan” der, “parasını arttırmamalı, arzularını azaltmalısın”.⁵⁰ Bu cümle hem açıklanması gerekmeyecek kadar açık, hem de desteklenmesi gerekmeyecek kadar iyi söylenmiş bir cümledir. Seni bir tek şu konuda uyarayım, bu sözün yalnızca zenginlikler için söylendiğini düşünme, her neye uyarlarsan uyarla, anlamı değişmeyecektir. Eğer Pythokles'i onurlu kılmak istiyorsan onurlarını arttırmamalı, arzularını azaltmalısın. Eğer Pythokles'in daimi haz içinde olmasını istiyorsan hazlarını arttırmamalı, arzularını azaltmalısın. Eğer Pythokles'i yaşlı ve dolu dolu yaşamış biri yapmak istiyorsan yıllarını arttırmamalı, arzularını azaltmalısın. Bu sözlerin Epikuros'a ait olduğunu düşünmeyesin, onlar halka aittir. Senatoda olagelen şeyin felsefede de yapılması gerektiği kanaatindeyim. Birisi, kısmen hoşuma gidecek bir öneri dile getirdiğinde ondan düşüncesini ikiye bölmesini isterim ve hangisini onaylıyorsam ona oy veririm. Epikuros'un o seçkin sözünü hayli seve seve hatırlatıyorum ki boş bir umuda kapılıp ona sığınanlara, işledikleri suçların üzerine örtecek perdenin onlarda olduğunu sananlara hangi okula mensup olurlarsa olsunlar, onurlu bir yaşam sürmeleri gerektiğini göstereyim.

Onun bahçeciklerine gidecek olursan, orada şu yazının yazdığını göreceksin: “*Yabancı, burada güzel vakit geçireceksin, buradan en yüce iyi hazdır.*” O mekânın misafirperver, insancıl bekçisi hazır olacaktır, seni öğütülmüş arpayla karşılayacak ve bolca su da ikram ederek şu sözleri söyleyecektir: “İyi bir şekilde ağırlanmadınız mı? Bu bahçecikte iştahınızı kabartmayacak, aksine körelteceklerdir. İçeceklerle susuzluğunu çoğaltmayacak, doğal ve parasız tedaviyle gidereceklerdir. Ben bu hazla büyüdüm.”

Sana bahsettiğim bu arzular teselli kabul etmezler, sönüp gitmeleri için bir şeyler verilmesi gerekir. Geciktirilebilen, basitleştirilebilen ve bastırılabilen olağandışı arzular için ise bir tek şunu hatırlatacağım: o haz doğaldır, zorunlu değildir.⁵¹ ona hiçbir şey borçlu değilsin. Eğer bir şey harcarsan, bu isteğe bağlı bir şeydir. Karnın öğretileri duymaz, talep eder, seni çağırır. Ama yine de sinir bozucu bir alacaklı değildir, az bir miktarla ondan kurtulabilirsin, tabii ona verebildiğin kadarını değil, borçlu olduğun kadarını verirsen.⁵²

Yukarıdaki satırlarda da görüldüğü üzere, Epikuros, gerek politik yaşamda yer almanın anlamsızlığı ile ilgili düşünceleri gerekse gerçek haz demek olan bedende acı, ruhta endişe bulunmaması durumuna ulaşılması için yalnızca giderilmesi zorunlu ihtiyaçların en az seviyede tatmin edilerek yaşanması idealiyle, tam bir Stoa temsilcisi

⁴⁹ Epikuros, Usener, 19.

⁵⁰ Epikuros, Usener, 135.

⁵¹ Epikuros'a göre arzular temelde ikiye ayrılır: Doğal (φυσικάί) ve boş (κενάί) arzular. Doğal arzular da kendi içlerinde, zorunlu (ἀναγκαῖαι) arzular ve sadece doğal (αἱ φυσικάί μόνον) arzular olmak üzere ikiye ayrılırlar. Zorunlu arzuların bazıları ise mutluluk için (πρὸς εὐδαιμονίαν) zorunludur, bazıları beden huzursuzluktan kurtulması için (πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀσχησάν) bazılarıysa bizzat yaşamak için (πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν) zorunludur. Epikuros, *Ep. ad Men.*, 127; KD, XXIX.

⁵² Seneca, *Ep.*, 21. 7-11.

olan Seneca üzerinde etkili bir figürdü. Kısaca, Epikuros'tan yapılan alıntılarının bu derece fazla yer tutmasının temel sebebi, ideal insanın politikadan uzakta, kendini felsefeye vererek ve mümkün olan en azla yetinerek yaşaması gerektiğine dair Epikuros ve Seneca'nın ortak fikirleridir. Seneca, ilk 29 mektubunu Epikuros'tan alıntılarla bitirdikten sonra, Lucilius'un ondan daha fazla alıntı yapması isteğini Stoacıların bundan hoşlanmayacağını söyleyerek geri çevirir.⁵³

Seneca politik yaşamdan elini eteğini çekmenin neden değerli bir şey olduğuna dair düşüncelerini dile getirmeye 36. mektubunda devam eder. Seneca mektubuna Lucilius'a, politikadan çekilmeyi planlayan arkadaşını teşvik etmesini söyleyerek giriş yapar:

Arkadaşımı, kendisini sırf biraz daha istirahat ve boş zaman talep ettiği, onur arayışını bir kenara bıraktığı ve daha fazlasının peşinde koşabilecekken sükuneti her şeye tercih ettiği için hararetle suçlayan kişileri hor görmesi için teşvik et.⁵⁴

Seneca Lucilius'un getirmesi muhtemel karşı argümanları önceden bertaraf ederek devam eder:

Bu nedenle sakın ola ki, bu insanlar seni, etrafı kalabalıkla çevrilmiş kişinin mutlu olduğuna ikna etmesinler. O kalabalık o adama, önce bulandırıp sonunda kuruttukları bir gölete koşar gibi koşar. "Ama ona boş ve beceriksiz diyorlar" diyeceksin. Bazılarının yanlış konuşup tam aksini ifade ettiğini bilirsin. daha önce de Ona mutlu diyorlardı. Ne yani? Öyle miydi gerçekten? Bazılarına fazlasıyla kaba ve haşin ruhlu biri gibi gözükmeleri bile beni endişelenmiyor. ... Varsın ona sert mizaçlı ve kendi çıkarlarına düşman biri desinler. O sertlik, erdeme önem vermekten ve kişinin üstüne sıçratmakla yetinmeyip tamamen içine dalacağı özgür çalışmaları özümsemekten vazgeçmediği takdirde, ileriki yaşlarda iyi gidecektir. Artık öğrenme zamanı. "Nasıl yani?" diyeceksin, "öğrenmediğimiz bir zaman mı var?" Çok az. Ancak, nasıl ki kendini araştırmaya vermenin yaşı yoksa, aynı şekilde eğitilmenin bir yaşı vardır. Yaşlı bir öğretmen ayıp ve gülünç bir şeydir. Gençlerin kendilerini donatmaları, yaşlıların ise bilgilerini kullanmaları gerekir.⁵⁵

Talihin karakter üzerinde sözü geçmediğini belirten Seneca, Lucilius'un arkadaşının karakterini, ruhu mümkün olan en sakin mükemmelliğe erişecek, ne kaybını ne de kazancını hissedecek, olaylar nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın, o hep aynı durumda kalacak şekilde inşa etmesini tavsiye eder. Söz konusu arkadaşın, eğer atalarının zamanında doğsaydı ata binmeyi ve düşmanla göğüs göğse çarpışmayı öğreneceğini belirten Seneca, şimdi Roma'nın güncel durumuna uygun olarak ölümü küçümseme üzerine eğitim alması gerektiğini söyler. Böylece yalnızca kamu işlerinden çekilen insanın kendisini felsefi çalışmalara vermesi gerektiğinin değil, aynı zamanda Roma'nın geçmişten bugüne toplumsal olarak geçirdiği değişimin, gittikçe daha fazla felsefeye önem vermeye doğru evrildiğinin de altını çizer. Seneca'nın ölümün küçümsenecek bir

⁵³ Seneca, *Ep.*, 33, 1.

⁵⁴ Seneca, *Ep.*, 34, 1.

⁵⁵ Seneca, *Ep.*, 36, 2-4.

şey olduğunu söylerken kullandığı “Ölümde rahatsız edici bir şey yoktur, zira rahatsız etmesi için bir şeylerin var olması gerekir” cümlesi de, yine akla Epikuros’un ünlü “Bu nedenle ölüm bizim için hiçtir, çünkü ölüm varken bir yokuz, biz varken de ölüm yoktur”⁵⁶ cümlesini getirir. Tabii ki Seneca ölümde korkulacak bir şey olmadığı iddiasını Epikurosçu değil, Stoacı ölüm ve ölümden sonrası düşüncesine dayanarak öne sürer.

Seneca Lucilius’a politikadan çekilmesini tavsiye ettiği bir başka mektubunda Stoacıların her türlü devlet yönetimine, her daim ya da her ne şartta olursa olsun aday olmayacağını, bir bilgenin devlet yönetimine yani dünya yönetimine layık olduğuna karar verdiklerinde ise, o kişinin artık geri çekilse bile devlet işlerinin dışında kalmayacağını söyler. Aksine, belki küçük bir köşeyi arkasında bırakmıştır ama artık çok daha büyük ve geniş bir alana geçmiştir. Ve gökyüzündeki yerine ulaştığında, önceden oturmuş olduğu makam ya da yargıç koltuğunun ne kadar alçak olduğunu fark edecektir. Bu yüzden de “bilge insan asla devlet meseleleriyle, bilgisi dahilindeki yüce ve insani meselelerden daha fazla haşır neşir olmamalıdır.”⁵⁷ Seneca politikadan çekilişin niçin çok fazla göz önünde olmaması gerektiğini şöyle açıklar:

Bazı hayvanlar yerleri bulunamasın diye yuvalarının çevresindeki ayak izlerini bozup dağıtırlar. Sen de aynısını yapmalısın yoksa seni takip eden birileri hiç eksik olmayacak. Pek çok kişi bariz olanın yanından geçip gider fakat gizli saklı şeyleri araştırır. Kilitli şeyler hırsızları cezbeder. Açık seçik ortada olan her şey basit/ucuz gözüktür. Hırsız açık olan şeyi pas geçer. Bu alışkanlık toplumda da vardır; cahil her insanda vardır. Gizli saklı şeylere atlamayı arzu ederler. Bu nedenle de inzivanı ortaya atmamak en iyisi. Bununla beraber aşırı gizlenmek ve gözlerden ırak olmak da ortaya atmanın bir türüdür. Birisi Tarentum’a çekilir, diğeri kendini Neapolis’e (Napoli) hapseder, bir başkası uzun yıllar kendi evinin eşiğinden içeri girmez. Her kim inzivasını hikâyeleştirirse kalabalığı da çağırmış olur. Kamu görevlerinden ayrıldığında böyle yapmamalısın; insanlar senin hakkında konuşmamalı, sen kendin hakkında konuşmalısın.⁵⁸

Seneca’nın politikadan çekilişin de sessiz sedasız olması gerektiği iddiasının temelinde yatan neden, bu çekilmenin temelinde yatan nedenle aynıdır: İnsanların dikkatini çekmemek. İnsanların bir şeyden çok fazla bahsetmeye başlamasının eninde sonunda haset getireceğine, bunun da sonunun felaket olacağına kesin gözüyle bakmaktadır. Bu nedenle de politikadan uzak durmak kişinin can güvenliği için bir gerekliliktir de. Aynı mektubun devamında şöyle der:

“Bana politikadan çekilmeyi mi tavsiye ediyorsun Seneca? Epikuros’un ilkelerine mi dönüyorsun?”⁵⁹ diye soracaksın. Sana, geride bıraktıklarından daha büyük ve güzel işler yapacağın bir inzivayı tavsiye ediyorum; nüfuzlu vatandaşların kibirli kapılarını çalmaktan, çocuksuz yaşlıları alfabetik sıraya sokmaktan daha büyük ve güzel. Kamu yaşamındaki en yüksek noktaya eriştiğin takdirde, elde edeceğin güç kıskançlık uyandırır ve kısa ömür-

⁵⁶ Epikuros, *Ep. ad. Men.*, 125.

⁵⁷ Seneca, *Ep.*, 68, 1-2.

⁵⁸ Seneca, *Ep.*, 68, 4-6.

⁵⁹ Epikuros’un meşhur “λαθὲ βιώσας” (göz önünde olmadan yaşa) öğretilerine atıf yapılmıştır.

lüdür, ayrıca, hakiki bir değer biçmen gerekirse, kirli işler içerir. Birisi halkın sevgisini kazanma açısından benden fersah fersah önde olacaktır, orduda görevli bir başkası maaş ve konumunun getirdiği saygınlık açısından, bir diğeri clienslerinin çokluğu açısından.⁶⁰

Böylece kişinin en yüksek kamu görevine erişip olabilecek en büyük ün ve şöhreti kazansa bile bu işin eninde sonunda felaket getireceğine olan inancını bir kez daha yineler Seneca. Üstelik kamu görevlerinden çekildiğinde kendini verebileceği uğraşlar çok daha zevkli, tatmin edici uğraşlardır. Bu nedenle politika içerisinde yer almak kesinlikle tercih edilmemesi gereken bir hayat tarzıdır. Ama kişi bir şekilde bu yaşantıya karışmışsa bırakmak için asla geç değildir. Bu konuda şöyle der Seneca:

“Peki ömrünün sonuna doğru öğrendiğin şeyin sana ne zaman faydası dokunacak ya da ne faydası dokunacak” diye soracaksın. Şu açıdan faydası dokunacak: daha iyi bir adam olarak ayrılacağım. Hayatın herhangi bir döneminin sağlıklı bir zihne erişmek için daha uygun olduğunu düşünme sakın, o zihin bu zaferi, pek çok tecrübe ve geçmişte yapılan şeylerden duyulan yorucu ve sürekli pişmanlıklar sayesinde kazandı, selamete tutkularını törpüleyerek ulaştı. Bu iyiliğe ulaşmanın tam zamanı, bilgeliğe yaşlıyken erişen kimse, yılları aşarak erişmiştir.⁶¹

Görüldüğü üzere bir Stoacı olan Seneca, Zenon’un “şartlar zorunlu kılmadıkça kişi politikadan uzak kalmayacaktır” ilkesine rağmen politik hayatın kişiye eninde sonuna felaket getireceğini düşünmekte ve kişinin devlet yönetiminde yer almasının, hatta Cicero’ya getirdiği eleştiriden de yola çıkarsak, politikanın adeta esiri hâline gelmenin anlamsız ve küçük düşürücü olduğunu düşünmektedir. Kişinin Roma kamusal hayatı içerisinde çıkacağı basamakların neredeyse sonu yoktur. Her zaman bir sonraki basamak olacaktır. O basamakların en üstüne çıkılsa bile kişinin elde edeceği şey ün ve şöhretle beraber gelen kıskançlık olacaktır. Bunun sonucu olarak o basamaklardan çıktığı kadar çabuk düşecektir. Bunlardan başka kamu görevleri, her ne kadar kişiye ün sağlasalar da genelde sıkıcı görevlerdir. Daha doğrusu, bu hayatın alternatifi olan felsefi uğraşla karşılaştırıldığında sıkıcıdır. Bu yüzden de kişi bu hayata bir kere adımını atmışsa bile, mümkün olan ilk fırsatta, fazla gürültü koparmadan, yaptığını büyük bir iş gibi sunmadan, sakince o hayattan çekilmelidir, bunu yapması ve kendini hiç kimsenin öfkesine maruz bırakmayacak, aksine herkesin saygısını kazanacak bir uğraş olan felsefeye vermesi için hiçbir zaman geç değildir. Seneca’nın Lucilius’a, kendi tecrübelerinden de yola çıkarak verdiği tavsiyeler bu yöndedir ve Epikuros’un Idomeneus’a verdiği tavsiyeyle aynıdır. Ama yine de bu sonuca varmadan önce değerlendirilmesi gereken son bir husus vardır.

Mektuplar, ilk bakışta, Roma soylu sınıfının iki temsilcisi arasındaki felsefi ilişkinin yazıya dökülmüş hâli gibi gelse de, her bir karakterin oynadığı role daha yakından baktığımızda durumun bu kadar basit olmadığını görürüz. Örneğin 63. mektupta,

⁶⁰ Seneca, *Ep.*, 68, 10-11.

⁶¹ Seneca, *Ep.*, 68, 14.

kaybedilen bir dostun ardından yas tutmanın anlamsızlığını dile getirip ölen kişinin ardından göz yaşı dökmektense gidip kendine başka bir dost bulmanın daha mantıklı olduğunu söyleyen Seneca, mektubun devamında bu tavrını birden değiştirir:

Bu satırları sana yazan ben de, çok değerli dostum Annaeus Serenus için öylesine çok göz yaşı döktüm ki, hiç istemesem de, kedere yenilmiş olan o kişiler arasında sayılırım. Ama bugün bu eylemimi kınıyorum ve anlıyorum ki o kadar yas tutmamın en büyük nedeni onun ölümünün benden önce olabileceğini hiç düşünmemiş olmamdı. Aklıma gelen tek şey onun daha genç, çok genç olduğuydu, sanki Kader Tanrıçaları bir düzene uyuyormuş gibi. Bu nedenle, sürekli yalnızca kendimizin değil, tüm sevdiklerimizin de ölümlü olduklarını düşünelim. O zamanlar benim de 'dostum Serenus benden daha genç ama ne anlamı var ki? Benden sonra ölmesi gerekir ama benden önce de ölebilir' demem gerekirdi. Böyle yapmadığım için Talih aniden darbesini vurduğunda hazırlıksız yakalandım.⁶²

Böyle dramatik üslup değişiklikleri Edwards'a göre hem metne çeşitlilik katar, hem de yazarın kişiliğini daha sempatik kılar çünkü Seneca kendi insani zaafını da kabul etmiş olur. Böyle birden fazla fıkırın bir arada bulunmasının ilk bariz örneğiyle 57. mektupta karşılaşırız. Seneca, Baiae'dan Napoli'ye dönüşte Napoli'de karanlık ve tozlu bir tünelden geçerken yaşadıklarını anlatır.

Bununla beraber, o karanlık bana düşünecek şeyler verdi. Zihnimde bir irkilme hissettim ve korkunun olmadığı bir değişim, bu da alışılmadık durumun yeniliğinden ve nahış- luğundan kaynaklanıyordu. Tabii ki şu an sana kendimden bahsetmiyorum, çünkü ben, mükemmel olmayı bırak, tahammül edilebilecek biri olmaktan bile çok uzağım. Talihin üzerinde gücünü kaybettiği kişiden bahsediyorum.⁶³

Seneca burada, "hiçbir erdemin üstesinden gelemeyeceği bazı duygular olduğunu" vurgulamak için Stoacı bilginin rolünü başkasına vermiştir.⁶⁴ Bu pasaj, Seneca'nın *Mektuplar*'da sıkça yer verdiği bir stratejiyi açıkça ortaya koymasının yanında, kendi tecrübeleri ve duygularıyla ilgili, görünürde itirafmış gibi gelen bütün ifadelerini sorunlu hale getirir. Seneca mektuplarında kimi zaman Stoacı bir bilge rolü oynar, kimi zaman felsefi açıdan kendini geliştirmeye çalışan basit bir aday rolü. Bazen, arkadaşlarının sahip olduğu maddi lüksü kınayan geleneksel Romalı ahlakçının sesi olur, bazen mülkleriyle ilgilenen emekli bir senatörün, bazen de yaşlı bir sakatın sesi. Bu çok seslilik stratejisi elbette bir monotonluktan kaçınma, okuyucunun dikkatini sürdürme ve felsefi öğretileri hoş kılma yöntemi olarak görülebilir. Fakat aynı zamanda insanı şüpheyne düşürür. Hangisi Seneca'nın gerçek fikridir? Ya da gerçek fikri var mıdır?

120 mektupta şöyle der:

Aptal bir zihin kendini en çok böyle ele verir; bazen bir şekilde görülür bazen başka bir şekilde. Hiçbir zaman kendine benzemez ve bundan daha utanç verici bir şey bence yoktur. İnan ki tek bir kişi gibi davranmak harika bir şey. Fakat bilge kişi dışında kimse tek bir

⁶² Seneca, *Ep.*, 63, 14.

⁶³ Seneca, *Ep.*, 57, 3.

⁶⁴ Edwards, "Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.", 1997, s. 33.

kişi gibi davranamaz, geri kalanlarımız farklı farklı biçimlere bürünürüz. Kimi zaman tutumlu ve ciddi görünürüz, kimi zaman da müsrif ve tembel. Sürekli kişilik değiştiririz ve daha önce bir kenara attığımız kişiliğin tam tersine bürünürüz. Kendini, hayatının başında nasıl bir kişiliğe büründüysen sonunda da aynı kişiliği korumaya zorla. Başkalarının seni övmesini ya da en azından tanımasını sağla.⁶⁵

Seneca'nın burada ortaya koyduğu ideal, kişinin kendini kendisiyle uyum içinde sokmasıdır - Stoacı "constantia" veya "aequabilitas" anlayışıdır. Ancak bu amaca ulaşmak çok zordur. İşin aslı, filozof olma yolundaki kişi bile birbiriyle çelişen roller yığınınından ibarettir. Senecacı benlik çokludur, parçalara ayrılmıştır ve çelişkilerle yarılmıştır. Benliğin içinde dramalar sahnelenir, her an yeni rollere bürünülür. Yani Seneca'nın *Mektuplar*'ındaki benlik okuyucuya yalnızca görünürde sunulur, neticede o da yanıltıcıdır.⁶⁶

Burada, Seneca ile Thomas More'un yazılarıyla bir paralellik olduğu düşünülebilir. Edwards'a göre, More'un Seneca'nın gibi geniş çaplı ve çeşitli yazıları, saray yaşamının ayrılmaz bir parçası olan rol yapma stratejilerinin ağına düşmüş, zeki ve şehirli bir politikacının hırsları ile bir filozofun daha yüce bir dinsel ve felsefi tefekkür dünyasına çekilme isteği arasındaki derin çatışmaya dair bir kanıt olarak okunabilir. Tacitus da, pek çok tragedya kaleme almış olan Seneca'nın Nero'yla ilişkisi esnasındaki gerçek duygularını gizleme becerisinden bahseder.⁶⁷ Diğerleri kısa sürede havlu atarken Seneca'nın hatırı sayılır bir süre Nero'nun sarayındaki etkili konumunu sürdürebilmesinin altında yatan sebep, Seneca'nın gerçek bir kendini gizleme ustası olmasıdır.⁶⁸ Dolayısıyla, Seneca'nın, birçok oyunun da yazarı olduğu göz önüne alınırsa mektuplarında ortaya çıkan, birden fazla ikna edici benlik yaratma yeteneğine ya da Seneca'nın "gerçek" benliğiyle ilgili herhangi bir fikrin yanıltıcı olmasına şaşırılmamak gerekir.⁶⁹

Sonuçta, her ne kadar Seneca *Mektuplar* içerisinde, çeşitli amaçlar için farklı farklı rollere bürünse ve okuyucu bu rollerin hangisinin gerçek olduğuna dair kimi zaman şüpheye düşse de, Lucilius'a politik hayatta yer almanın tehlikelerinden söz ettiği; bunun hiçbir şey kazandırmayan, beyhude bir çaba olduğunu; insanı bilgeliğe ve mutlu bir yaşama ulaştıracak felsefi çalışmaların çok daha faydalı ve onurlu olduğunu söylediği satırların samimiyeti kanımca şüphe götürmezdir ve bu konuda ne kadar haklı olduğunun en temel göstergesi belki de büyük bir cesaretle kabullendiği kendi ölümüdür. Seneca günümüzden bakıldığında sözleri ile eylemleri arasında uçurum olan biri gibi görünse de, ilk gençliğinden itibaren yetiştirdiği Nero'yu hoşgörüyü çağırarak, çılgınca davranış ve isteklerinden vazgeçirmek için elinden geleni yapmış,

⁶⁵ Seneca, *Ep.*, 120, 22.

⁶⁶ Edwards, "Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.", 1997, s. 34.

⁶⁷ Tacitus, *Annales*, 14. 56, A. J. Church & W.J. Brodribb & Sara Bryant (Der.), *Complete Works of Tacitus*, Random House Inc. New York, reprinted 1942.

⁶⁸ Edwards, "Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.", 1997, s. 35.

⁶⁹ Edwards, "Self Scrut. and Self Transf. in Sen. Let.", 1997, s. 36.

çeşitli eserler kaleme almıştır (örneğin *De Clementia* [*Hoşgörü Üzerine*]). Buna rağmen Nero'nun gittikçe kontrolden çıkması, önce kendinden önceki İmparator Claudius'un oğlu Britannicus'u, daha sonra ise kendi annesi Agrippina'yı öldürtmesi ve bu sırada Roma'nın önde gelen pek çok vatandaşının da intiharından sorumlu olması karşısında bir şey yapamadığını görünce sağlığını bahane ederek görevlerinden çekilmiştir. Zira olayları engellemek için yapabileceği çok fazla şey yoktu. Ömrünün son dönemlerinde maruz kaldığı böylesi vahşet ve çılgınlığın Seneca'yı derinden etkilemesinden ve tüm hayatının adeta bir itirafı niteliği taşıyan *Mektuplar*'ında, kendi felsefesine rakip olarak görülen bir felsefe okulunun öğretisini sık sık dile getirmeyi de göz önüne alarak yakın dostunu kendisiyle aynı hataya düşmemesi için uyarmasından daha doğal bir şey olmadığını düşünmekteyim.

KAYNAKLAR

- Abbott, F. Frost (Der.); *Selected Letters of Cicero*, Ginn and Company, Boston, 1909.
- Albrecht, M. von; *A History of Roman Literature, From Livius Andronicus to Boethius, Volume I*, Rev. by Gareth Schmeling and by the author, Trans. with the Assistance of Frances and Kevin Newman, E. J. Brill, 1997
- Church, Brodribb; *Complete Works of Tacitus*, Random House Inc.& Bryant (Der.) New York, Reprinted 1942.
- Demiriş, B. (Çev.); *Seneca - Hoşgörü Üzerine, Ruh Dinginliği Üzerine*, Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Edwards, Catharine; "Self Scrutiny and Self Transformation in Seneca's Letters", *Greece and Rome*, Second Series, Vol: 44, No. 1, (Apr. 1997), pp. 23-38.
- Gummere, R. (Çev.); *Seneca-Ad Lucilium Epistulae Morales*, In Three Volumes I, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Repr. 1925.
- (Çev.); *Seneca-Ad Lucilium Epistulae Morales*, In Three Volumes II, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Repr. 1925.
- Rouse, W. H. D. (Çev.); *Lucretius, De Rerum Natura*, (Revised by Martin Ferguson Smith) Loeb Classical Library, Harvard University Press, Repr. 2006 (first published 1924).
- Öner, Güngör (Çev.); *Seneca - De Otio, Kamu İşlerinden Uzakta*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1970.
- Usener, Hermann (Der.); *Epicurea*, Cambridge Library Collecton, Cambridge University Press, 1887.
- Wilson, Marcus; "Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation", *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, Ed. by John G. Fitch, Oxford University Press, 2008, pp. 59-83.

“O [HEIDEGGER], SEVGİ DOLU BİR BABAYDI”
HERMANN HEIDEGGER İLE SOHBET*

Iris Radisch

Çev. Erdal Yıldız**, Engin Yurt***, Güvenç Şar****

“HE [M. HEIDEGGER] WAS A LOVING FATHER”
A CONVERSATION WITH HERMANN HEIDEGGER

ÖZ

Burada tercüme edilen sohbet, 2014 senesinde Martin Heidegger’in oğlu Hermann Heidegger 93 yaşındayken gerçekleştirilmiştir. Sohbet, Martin Heidegger’in özellikle “Kara Defterler” (*Schwarze Hefte*) olarak anılan notları üzerinden onun Anti-Semitizm ile arasındaki tartışmalı ilişkisine dair değerli bilgiler içermesinin yanı sıra, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Martin Heidegger’e yaklaşımda farklı bir bakış açısı (kendi çocuğunun bakış açısı) sunması açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Anti-Semitizm, Heimat, Hermann Heidegger, Kara Defterler, Martin Heidegger, memleket, *Schwarze Hefte*, sohbet.

ABSTRACT

The conversation which is translated here took place in 2014 with Hermann Heidegger on age 93, Martin Heidegger’s son. While the conversation includes valuable information for the controversial relationship of Martin Heidegger

* Iris Radisch tarafından 6 Mart 2014 tarihinde gerçekleştirilmiş olan bu sohbet, yine aynı yılda ve ayda *Die Zeit* isimli gazetenin 11. sayısında yayınlanmıştır.

Bu çeviriyi bütünüyle gözden geçirip gerekli düzeltmeleri yapan değerli meslektaşımız ve hocamız Prof. Dr. Metin Toprak’a katkılarından ötürü teşekkür ederiz.

** Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü (erdalyildiz@gmail.com).

*** Doktora öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü (engin.yurt.88@hotmail.com).

****Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (guvencsar@gmail.com).

with Anti-Semitism especially over the notes of him called “Black Notebooks” (Schwarze Hefte), it is also important for the fact that it presents a different point of view (his son’s point of view) for approaching to one of the most important thinkers of 20. century.

Keywords: Anti-Semitism, Heimat, Hermann Heidegger, Black Notebooks, Martin Heidegger, homeland, *Schwarze Hefte*, conversation.

...

Filozof Martin Heidegger’in 93 yaşındaki oğlu Hermann Heidegger ile yapılan bu sohbet, onun Freiburg yakınlarında bulunan Stegen’deki evinde gerçekleşti. Eşi (Jutta), bizim için elmalı turta yaptı ve neşeli geçen sohbetimize zaman zaman katıldı. Birkaç gün içinde Martin Heidegger’in, kendisine dair Anti-Semitizm tartışmalarını daha şimdiden tekrar alevlendirmiş olan “Kara Defterleri” piyasaya çıkacak. Sohbetin gerçekleştiği vakit bir Cumartesi öğleden sonrası ve biz konuşurken güneş uzaktaki Kara Orman’ın tepelerinde batmakta.

Die Zeit: Babanıza dair hatırladığınız en eski anınız nedir?

Hermann Heidegger: Babama dair hatırladığım en eski anım, benim sepetinde oturduğum bir bisiklete ve onunla gezmeye gittiğimize dair. Bu, 1923 senesiydi.

Z: Babanızın ailedeki rolü neydi?

H: O, bir babanın olması gerektiği gibi bir babaydı. Bizimle oyunlar oynardı, Lahn Nehri’ne yüzmeye birlikte giderdik, bizi kayak ile kaymaya götürürdü.

Z: Babanız derslerinde felsefenin insanın bütün varoluşunu sarsması gerektiği düşüncesini savunuyordu. Onun; Dasein’in özel bir İçme-meskuniyetine/İçme-durmaklığına [*die Inständigkeit*] yönelik bu isteği aile hayatınızı herhangi bir biçimde etkiledi mi?

H: [Evet], Annemi, kocasının iyice istirahat etmesini sağlamak biçiminde [etkiledi]. Çocukların ne zaman oyun oynayacağı bile bütünüyle belirlenmişti. Annem olmadan, babam asla öyle önemli bir adam olamazdı.

Jutta Heidegger: Onun [Martin Heidegger’in] yanında olan bu kadından [eşinden] çok az söz edildi! O, [Martin Heidegger’in eşi] oldukça baskın bir karaktere sahipti ve bize sürekli emirler yağdırırdı. Ama aşırı korumacıydı da.

H: Ancak bir genç olarak kamp yapıcaya kadar!

Z: Ebeveynleriniz çok kuralcı mıydı?

H: Annem oldukça kuralcıydı, babam sevgi dolu bir babaydı.

J: Aslında o [Martin Heidegger], hiçbir şeyle ilgilenmezdi.

Z: Ailedeki ortam nasıldı?

J: Ben 1949'da aileye katıldığımında soğuk bir ortam, gergin bir atmosfer vardı.

Z: Peki, anne ortamı yumuşatamıyor muydu?

H: Annem, oldukça yorgundu. Gençliğinde kesinlikle daha neşeliydi, dans etmeyi severdi, ama babam dans edemezdi.

Z: Babanız, yaklaşan modernliğe ve teknolojinin hızlı gelişimine oldukça eleştirel bakıyordu. Modernleşmeye dair bu korku hayatınızı etkiledi mi?

H: Babamın modernliğe dair bir korkusu yoktu!

Z: Yani sizce, onun kendi hayatında modernlikten kaçındığı söylenemez mi?

J: Asla bir televizyona sahip olmadı.

H: Zanaat anlamında oldukça yetenekli biriydi, odunu testere ile keser, baltayla yarar ve hayvanları güderdi. Para hesabı ona bütünüyle yabancıydı. Ne kadar para kazandığı konusunda hiçbir fikri yoktu. Annem, dersten sonra bir Viertele¹ içecek kadar ona harçlık verirdi. Politikayla ilgilenen de yine annemdi, her şeyi takip ederdi, dış politikayı, iç politikayı, ekonomi politiği. [Annem] Gazete de okurdu.

Z: Babanız gazete okumaz mıydı?

H: Nadiren. Babamın 1927'den beri *Völkischen Beobachter*'i² okuduğu iddia edilmişti, tam bir saçmalıklı bu.

Z: Yani babanızın nasyonel sosyalizme sempati duyup duymadığını belli eden herhangi bir şey fark etmediniz mi?

H: Şu unutulmamalıdır ki Martin Heidegger Temmuz 1932'deki Parlamento seçimlerinde bile oyunu Württemberg Weinbauern Partisi'ne vermişti. Hitler 29 Temmuz 1932'de Freiburg'daki Mösle stadyumunda seçim konuşmasını yaptığında, annem iki oğluyla birlikte onu [Hitler'i] dinlemeye oraya gitmişti. Babam bizimle gelmemişti.

Z: O dönemdeki politik olaylardan nasıl haberdar oluyordu?

H: Üniversite'deki profesör arkadaşları aracılığıyla, Freiburg Üniversitesi'nin önemli profesörlerinin de içinde bulunduğu ufak bir çevresi vardı.

Z: Ev içinde politik sohbetlerin geçtiğini hatırlıyor musunuz?

H: Elbette. 1933'ten sonra heyecanlı bir gençlik kolu başkanı, genç bir izci kolu başkanı ve sonrasında da bayrak bölüğünün lideriydim. 34'ten itibaren ailem beni şuna razı etmeye çalışıyordu: "oğlum, bunu bu kadar olumlu görme; bu, böyle değil." Bu yüzden evde ailemle büyük tartışmalar yaşadım. Daha sonrasında partiye üye olmamı da tavsiye etmediler.

Z: Ama kendileri 1933'te partiye üyeydiler.

¹ Genelde Almanya'nın güneydeki köylerinde çeyrek litre şarabı ya da bir içeceği ifade etmek için kullanılan ölçü birimi.

² 1920 ile 1945 seneleri arasında Nasyonel Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin (NSDAP –Ya da "Nazi Partisi" olarak da anılır) çıkardığı gazete.

H: Babam, kendisinin de yazdığı gibi, “bu hareketin görkemi ve büyüklüğüne” ikna olmuştu. Ama o tek başına değildi. O dönemde bütün Almanya Hitler’in Hindenburg tarafından atanmasıyla yeni bir dönemin başlayacağına inanmıştı.

Z: Ama Heidegger 1933’te rektör olarak Freiburg Üniversitesi’ne atandıktan sonra bu hızlı değişim nasıl gerçekleşti?

H: O, rektör olarak sözde Yahudi karşıtı afişlerin asılmasına izin vermedi, kitapların yakılmasını engelledi. Bunun üzerine Bakanlık ve nasyonal sosyalist öğrenci birlikleri ile gerginlikler ortaya çıktı. Ondan alanında yetkin ancak bakanlığın istemediği profesörleri görevden alması istendiğinde hatasının farkına vardı ve görevinden istifa etti.

Z: Özellikle anneniz, Elfride Heidegger, hayatı boyunca açık bir şekilde hep inanmış bir nasyonal sosyalist olarak kaldı.

H: Annemin nasyonal sosyalist kadınlar ile bir bağı vardı. Harekete, ilk başta, babamın duyduğundan daha fazla sempati duyuyordu ancak 34’ten itibaren tıpkı babam gibi o da Hitler’e ve Nazizm’e karşı eleştirel gözle bakmaya başlamıştı.

Z: Babanızın annenize yazdığı mektupların bir araya getirildiği derlemenin önsözünde yeğeniniz Gertrud Heidegger, annenizin hayatı boyunca “nasyonalist ve Anti-Semitik” olduğunu yazdı.

H: Bunlar talihsiz ifadeler. Annemin gençlik arkadaşı, benim de biyolojik babam olan, Frederick Caesar ne yazık ki tüm hayatı boyunca fazlasıyla Anti-Semitik bir bakış açısına sahipti. Bunun etkisi ne kadar büyük olsa da, bu etkinin büyüklüğünü tahmin etmek zordu. Annem ile birlikte Yahudi bir çocuk doktoruna giderdik. Annem, tatil için beni Starnberg gölündeki Yahudi arkadaşların yanına gönderirdi. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra annem çoğu kişiye göre daha açık bir biçimde kendini [nasyonalizm ve Anti-Semitizmden] uzak tutmuş durumda idi.

Z: Evlilik dönemi mektuplarının toplandığı bu derlemenin içinde annenizin mektupları neden eksik? Bu mektuplar artık yok mu?

H: Mektuplar duruyor. Ama içlerindeki tartışmaların kamuya sunulması gerekmiyor.

Z: Yayınlanan mektuplardan oluşan izlenim, ebeveynlerinizin ağır bir yük altında olduğu yönünde.

H: Ben sadece annemin tüm o yıllar boyunca Martin Heidegger’in bütün ihanetlerine katlanabilmesini hayranlıkla karşılıyorum!

J: Bize bu konuda ağzından bir kelime bile asla kaçırmadı.

Z: Ebeveynleriniz savaş çıkmasını nasıl karşıladı?

H: Savaşı daha en başından itibaren büyük bir felaket olarak gördüler.

Z: Ebeveynleriniz savaşın kazanılacağını umuyorlar mıydı?

H: Ordunun [daha önceki] harika zaferlerle ne kazandığını babama açıklamak iste-

diğimde oldukça ruhsuz bir tavır sergilemişti. Bu [anlattıklarım], onu hiç etkilememiştir.

Z: Yahudilere yapılan taciz ve baskılar savaş sırasında en sonunda ortaya çıktı-ğında, babanızla bu durum hakkında konuşma fırsatınız oldu mu?

H: Freiburg’da Yahudilere yapılan taciz ve baskılar görünür değildi. Buna itiraz ediyorum.

Z: 1938’de Freiburg’daki bir sinagog ateşe verildi ve Freiburg’da yaşayan Yahudiler 22 Ekim 1940’ta şehirdeki toplama noktalarına götürülerek sürgün edildi. Babanız bu durumun farkında değil miydi?

H: Babamın savaş sırasında gerçekleşen soykırımdan haberi olup olmadığı hakkında size kesin bir şey söyleyemem.

Z: Siz biliyor muydunuz peki?

H: Bunu, 1941 senesinde 21 Haziran’ı 22’ye bağlayan gece Romanya’ya doğru ilerleyişe geçildiği andan itibaren biliyordum. Yahudilerin katledildiğine ilk kez o zaman kulak misafiri olmuştum. Tamamen şaşkına dönmüştüm. Sonraları SS birliklerine katılan ama o zamanlar izci olan bir arkadaşım bana daha sonra Freiburg’dayken, Rusya’da Yahudilerin öldürüldüğünü söylemişti.

Z: Bu durumu babanıza söylemediniz mi?

H: Hayır.

Z: Peki, 1947’de Rusya tarafından tutsaklıktan evinize döndüğünüzde babanızla Yahudi soykırımı hakkında konuştunuz mu?

H: [Hayır], bu konu hakkında konuşmadık. O sırada tamamen kendi kaderimize odaklanmıştık. Ben hâlâ Alman esirlerin milyonlarca kez öldüğü savaş tutsaklığının etkisi altındaydım. Bu durumu yaşamamış olan nesliniz suçlamayı amaçlayan soruları sormakta oldukça hızlı davranıyor.

Z: Martin Heidegger’in savaştan sonra nasyonel sosyalistlerin bariz olan hatası hakkında ne düşündüğü sorusu birçok kişiyi hâlâ ilgilendiriyor. Bu durum üzerine aile içinde konuşulmamış olduğuna inanmak biraz güç.

H: Evin içinde babam bu konuda hep sessiz kalırdı. Babam aynı zamanda bu konuda kamusal olarak konuşmaktan da çekindi, *Bremer Vortrag* [*Bremen Dersleri*] olarak anılan derslerinde küçük bir yerde bir kez konuşmasının dışında bu konuda konuşmaktan kaçındı.

Z: Savaştan sonra başlayan, babanızın nasyonel sosyalizm içindeki yerine dair kamusal tartışmalar sizi nasıl etkiledi?

H: Heidegger üzerine tartışmalar 1933’te “Üçüncü Reich” sırasında zaten başlamıştı. Örneğin, onun rektörlük konuşmasının, ikinci baskısından sonra bir daha basılmasına izin verilmedi. Martin Heidegger, savaş sırasında, sınırlı sayıda kâğıdın onların emrine verildiği yazarların arasında değildi. Klostermann Yayınevi hâlâ kendi kâğıt stoklarına

sahipti ve yine de Heidegger-metinlerini bastı. Klostermann Yayınevi'nin daha sonra [Heidegger'in] toplu eserlerinin haklarını alabilmesinde bu önemli bir neden oldu.

Z: Geriye baktığınızda, Freiburg Üniversitesi'nin rektörü olduğu aylar esnasında babanızın [üstlendiği] Nazi görevlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

H: Babam 21 Nisan 33'te rektör seçilmeden önce, sürekli kadrolu memurluğun yeniden düzenlenmesi yasası zaten yürürlükteydi. Seçildikten çok kısa süre sonra bu yasal düzenlemeden etkilenenlerin memurluğa geri dönmelerine yardımcı oldu. Daha 28 Nisan 1933'te, dört Yahudi'nin Felsefe Fakültesi'nden zorunlu izne çıkartılmasına dair kararı iptal ettirmişti. Kendi asistanı da görevine geri dönmüştü. O, Husserl'in 33 yazında tekrar ders verebileceğinin kendisine resmi bir yazıyla bildirilmesini sağladı.

Z: Yine de babanız, nasyonal sosyalizmden yana taraf tuttuğu için 1945'ten sonra eleştirildi. 1946'da ders vermesi yasaklandı ama bu yasak 1949'da kaldırıldı. Bu durum aile içinde konuşulmuş olmalıdır sanırım?

H: Bu konunun konuşulabileceği uygun bir fırsat çok azdı. Ayrıca bu konular daima yeniden açılıp konuşulmadı.

Z: Çoğu kişi, babanızın "üçüncü reich"taki rolü üzerine bir beyanını bekliyordu. Birkaç gün içinde yayınlanacak olan *Schwarze Hefte*, [*Kara Defterler*]'e duyulan büyük ilgi nihayet bu konuda daha fazlasını öğrenme arzusuyla açıklanabilir.

H: Şimdi yayınlanacak olan *Kara Defterler*, o döneme ilişkin eleştirel görüşlerini içeriyor.

Z: Ama açıkça Anti-Semitikliği de en azından bugüne kadar bilinen bölümlere göre yargılanacak.

H: Bu pasajlar kendi zamansal ve metinsel bağlamları içinde okunmalı. Ben babamda, Anti-Semitik bir şey görmüyorum, ne o zamanlar ne de şimdi.

Z: 35 senedir babanızın eserlerinin editörlüğünü yapıyorsunuz. Bu nasıl oldu?

H: Savaş tutsaklığından geri döndüğümde babam bana şöyle demişti: "Hermann, ben öldüğüm zaman, geride bıraktığım her şeyi mühürleyip, iple bağlayıp yüz seneliğine kilitli olarak bir arşive koymaktan başka bir şey yapma."

J: Bizim için çok güzel olabilirdi bu!

H: Bu benim için açık bir görevdi. Bundan dolayı, o zamandan kitap planlarına sahiptim. Ama daha sonra yayınevi babamın bu fikrini değiştirmesi konusunda benden ricada bulundu. Bunu başardım. Ama sadece toplu eserlerini benim yönetmem koşulu ile. Yaşlı bir asker olarak, düşünceli bir şekilde ellerimi pantolonumun dikiş yerlerine koydum ve ona bunu yapacağıma dair söz verdim. İlk sayfasından son sayfasına kadar kontrol etmediğim ve babamın kendi el yazmalarıyla karşılaştırmadığım hiçbir cilt 1979'dan beri yayınlanmadı. Geride 15 cilt daha var, planlanmış baskının tamamı 102 ciltti. Ama ben artık bu çalışmaya daha fazla devam edemiyorum. Şimdi bayrağı oğluma devrediyorum.

Z: Martin Heidegger'in oğlu olmak aslında ara sıra da olsa sizin için bir yük oldu mu?

H: Yük burada hafif kalan bir kelime. Bana her zaman babamın standardı konmuştu.

Z: İsim bir yük müydü?

H: Evet.

Z: Uzun editörlük çalışmanızdaki en büyük mücadele neydi?

H: Genel olarak neyin yayınlanmaya değer olduğu konusundaki tartışmalar. Yoksa ben çoğu kısmı da atlardım.

Z: Bu, sizin, babanıza mesafeli bakabildiğiniz anlamına mı geliyor?

H: Elbette. Ama yine de o, benim düşünceme göre 20. yüzyıldaki en önemli Alman düşünürdü.

Z: Babanızın hangi yayını size en çok hitap ediyor?

H: *Der Feldweg* [Tarlayolu], ya da *Vom Geheimnis des Glockenturms* [Çan Kulesinin Sırrı]. Samimi bir şekilde itiraf etmeliyim ki bugüne kadar *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman]'ı anlayamadım.

Z: Babanız sizi en çok neyi ile etkiledi?

H: Eşinin bir keresinde ona karşı koyduğu duruma karşı gösterdiği yumuşak hoşgörüsüyle.

Z: Ne ile ilgili bir karşı olmaydı bu?

H: Bu, çaresizliğin bir eylemiydi. Bugün dünyada olmamı babama borçluyum.

Z: Annenizin gençlik arkadaşı ile birlikte bir aşk gecesinin çocuğu olmanızdan bahsediyorsunuz.

H: Onun [annesini kastederek], Tanrı'dan bir hediye almasından bahsediyorum. Onun gençlik arkadaşı, Birinci Dünya Savaşı'ndan geldi ve tamamen çaresizdi, zira o çok milliyetçiydi [national]. Martin Heidegger, bu aşk gecesinden daha aynı gün haberdar oldu ve anneme bu çocuğu kendi çocuğuymuş gibi kabul edeceğini vaat etti. Babam gerçekten de yaşamı boyunca asla kendi iki çocuğu arasında ayırım yapmadı.

Z: Siz ve kardeşiniz Jörg arasında, Jörg, Heidegger'in biyolojik oğlu olduğu için hiçbir zaman gerginlik olmadı mı?

H: Bu durumu kimse bilmiyordu. Kardeşim savaştan sonra öğrendi.

Z: Siz ise bunu çok daha önceden öğrendiniz, daha 1934'te.

H: Bu durumu sindirebilmek benim için zor olmuştu. Bu durumla ilgili kimseyle konuşmamam gerektiği en kötüsüydü. Babam da bu konunun bir kere olsun lafını açmadı.

Z: Ölümüne kadar Martin Heidegger ile bu konuda hiç konuşmadınız mı?

H: Hayır.

Z: Babanız ölümünü huzurlu bir şekilde beklemişti.

H: Bir sabah annem uyanıp onu [Martin Heidegger'i] yine kremle ovdu ve banyoya gitti. [Annem] Döndüğünde, o [Martin Heidegger], sakince uykuya dalmıştı.

J: O [Martin Heidegger], günahlarından arınmış bir sona sahip oldu. Bir gün önce bahçede gezmişti. Sonunu karşılamaya sakın bir şekilde gitti. Çok korktuğunu sanmıyorum.

Z: Martin Heidegger hayatının sonunda Hristiyan inancına tekrar dönmüş müydü?

J: Onun içinde her zaman birazcık Katoliklik bulunuyordu.

H: Heidegger, kardeşi Fritz ile birlikte, Messkirch'in patikalarında bir yürüyüşe çıktıklarında, her ikisi de yanlarındaki İsa'lı haç ile istavroz çıkarırlardı. Bunu kendim gördüm.

Z: İnsanın metafiziksel terk edilmişliği/Yalnızlığı [Verlassenheit] onun [Heidegger'in] en büyük konusuydu. Kendi hayatında yalnız değildi. Memleketine ve Kara Orman'a bağlanmıştı.

H: Gücünü, memleketinin toprağına bağlanmaktan temin ederdi, o bu topraktan geliyordu.

BİLİM

KİMYA TARİHİNDE BİR KIRILMA NOKTASI: ROBERT BOYLE İLE DÖNÜŞEN “DENEY” KAVRAMI

Şule Taşkiran Çankaya*

A REVOLUTIONARY POINT IN THE HISTORY OF CHEMISTRY:
EVOLUTION OF “EXPERIMENT” CONCEPTION BY ROBERT BOYLE

ÖZ

Kimyanın gelişim süreci mercek altına alındığında, dikkati çeken en önemli dönem, *deneysel bilginin* de çıkışını bünyesinde barındıran, Bilim Devrimi’nin başlangıcı kabul edilen 17. yüzyıldır. Deney sonucu elde edilen bilgileri içeren “deneycilik ve bilgi” bu yüzyıla ait en önemli kavramlardandır. Bu makalede Robert Boyle’un çalışmaları ile deneysel felsefenin modern kimyanın başlangıcını teşkil ettiği savunulmaktadır. Bilim Devrimi’nin üyelerinden biri olan Boyle uzun yıllarını deneysel öğrenme temelli mekanik felsefeye adanmıştır. Bu amaçlarla 1650-1660 yılları arasında bilimsel bilgide devrim niteliğindeki deneylerini gerçekleştirmiştir. Kapalı kapılar ardında, yalnızca sınırlı sayıda gözlemcisinin bilgisine ulaşabildiği deney kavramı, Robert Boyle ile hangi kültürden, dilden ve sosyal statüden olursa olsun insanların gözlemine ve bilgisine sunulmuş, kimyaya *kamusal bir dil* kazandırılmıştır. Çünkü Boyle’a göre sınırlı sayıda kişinin şahitlik ettiği bir deneyin sonuçları maddenin gerçeğini yansıtamazdı. Bu bağlamda bilimsel bilginin elde edilmesi için tanık olunan deney sayılarının çoğaltılması şarttı. Bu makalede Boyle’un deneye nasıl *tanık olunabilir* ve nasıl *kamusal bir anlam yüklenebilir* sorularına aradığı cevapları araştıracağız. Bu çalışmanın amacı, klasik dönemde gizli tutulan deney anlayışının yerine, Robert Boyle’un *tanık olunabilir*, *tekrarlanabilir* ve *paylaşılabilir* deney kavramının ve 17. yüzyılda modern kimyanın başlangıcında oynadığı rolün irdelenmesidir. **Anahtar kelimeler:** Robert Boyle, Bilim Devrimi, Kimya Devrimi, deneysel felsefe, deneysel bilgi.

* Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi/İstanbul Medeniyet Üniversitesi (suletaskiran@hotmail.com).

ABSTRACT

When we take a closer look at the development of chemistry in history, we are drawn to more likely the 17th century when the scientific revolution as involving the emergence of experimental knowledge as occurred. And the “experimental philosophy and knowledge” which is often used in this century to refer to knowledge acquired via experiment, was the most important conception. The point of view advocated in this paper is that it was the experimental philosophy that constituted the beginnings of modern chemistry by Robert Boyle’s works. One participant in the scientific revolution, namely Robert Boyle, devoted much time and effort developing a version of the mechanical philosophy as well as advancing “experimental learning” as matter of fact. His experiments about the behaviour of air in the late 1650 s and early 1660 s represent a revolutionary moment in the career of scientific knowledge. He translated chemistry’s vast material knowledge into a public language. In this way experimental knowledge was to be generated and he proposed that matters of fact be generated by a multiplication of the witnessing experience. In Boyle’s view, one way of securing the multiplication of witnesses was to perform experiments in a social space and facilitate replication of experiments. In this paper it’s indicated how he achieved the multiplication of witnessing of experiment and what helped Boyle make significance advances in chemistry. The aim of this study is to explicate Robert Boyle’s conception of experiment which is witnessing, and the role of his works beginning of modern chemistry in the 17th century. It’s about the evolution of “experience” to “experiment” in the history of chemistry.

Keywords: Robert Boyle, Scientific Revolution, Chemistry Revolution, experimental philosophy, experimental knowledge.

...

Giriş

Felsefe tarihinde ve bilim tarihinde 17. yüzyıl Avrupa’sında gerçekleşen Bilim Devrimi sonrasında zincirleme devrimler birbirini takip etmiştir. İnsanlık tarihiyle eş sayılabilecek “deney” kavramı klasik dönemde *gizli tutulmuş, kayda geçirilmemiş; paylaşılabılır ve tekrarlanabilir* bilgi hâline gelmemiştir. Bilimsel bilginin sahip olması gereken en önemli özelliklerinden biri de kamusalıktır. Bu çalışmada kullanılan “kamusal” sözcüğü, özel bir öbeğin olmaktan çıkıp toplumsallaşma; daha çok bireyin katılabileceği ve pay alabileceği bir durumu ifade eder. Dolayısıyla gizli tutulan bir deney anlayışı ile insanların görüş ve kanaat bildirmesine olanak tanımayan, yalnızca sınırlı sayıda kişinin sahip olduğu bir deneysel bilgi hiç şüphesiz bilimsel olmaktan uzaktır. Robert Boyle ile, ilgili bireylerin oluşturduğu kitlelere açılan, tanık olunabilir, tartışılabilir ve bilgisine ulaşılabilir özellikleri ile kamusal kimliğini kazanan deneycilik,

kimyanın bilim olma sürecinde bu bağlamda önemli bir kırılma noktasıdır. Klasik dönemde ancak “deneyim” olarak nitelendirilebilecek kimya çalışmaları Boyle ile “deney” kavramına dönüşmüş ve bu süreçte tanımı ve işlevi kökten bir dönüşüm geçirmiştir.

Yazının ilk bölümünde kısa bir tarihsel arka plan vermek adına Bilim Devrimi’nde olup bitenler ve Doğa felsefesi içinden doğa bilimlerinin tebellür etmesi; ikinci bölümünde deneyciliğin gelişim süreci içerisinde kimyanın yeniden keşfi; üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise tüm bağlantıları ile birlikte Boyle ve yarattığı kırılma etkisi mercek altına alınacaktır. Bu bağlamda kimya tarihinde “deneyimsel” olanın yerine “deney” kavramının gelişiminin izi sürülerek, Boyle’un açtığı çıkırın kimya tarihi içerisindeki yerine ve etkisine işaret edilecektir.

Bilim Devriminde Ne Oldu?

Bilim Devrimi’nde olup bitenin ne olduğunu incelemeyi önce bilim kavramının nasıl doğduğunu anlamaya çalışmak faydalı olacaktır. Zira bilim hakkında “hep vardı” yanılgısı “bilim” diye tasavvur ettiğimiz olgunun tarihsel gelişimine bizimkinden farklı bir yüzyılın gözüyle bakmamızı zorlaştıracaktır. Çünkü bilim tarihini yazmada dikkat edilmesi gereken, eski bir kavram ya da kuramın mevcut bilim anlayışına yaptığı katkının araştırılmasındansa, o kavramın “kendi zamanı içindeki tarihsel bütünlüğü”nün sergilenmeye çalışılmasıdır.¹

Erken modern dönemde şu an kullandığımız anlamda “bilim” diye bir şeyin varlığı tartışılır. Bilim (*science*) kelimesinin şimdiki anlamı 19. yüzyılda dolaşıma sokulmuştur. 1830’lu yıllarda fizikçi William Whewell, ‘sanat’ (*art*) ile ilgilenenlere ‘sanatçı’ (*artist*) denilmesinden yola çıkarak ‘bilim’ (*science*) ile uğraşanlara ‘bilim adamı’ (*scientist*) denilmesini önermiş ve ‘bilim adamı’ sıfatını ilk kullanan kişi olarak tarihe geçmiştir.² O hâlde Bilim Devrimi döneminde yapılan “bilim” değildiye, neydi? 17. yüzyıl Bilim Devrimi’ne kadar doğal dünyayı anlamaya yönelik yapılan çalışmalar “doğa felsefesi” adı altında anılıyordu. Orta Çağ’da doğa felsefesi ve doğa bilimleri arasında belirgin bir ayrım görülmemektedir. 17. yüzyıldan itibaren daha önce doğa felsefesinin kapsamına giren bilimler bağımsız birer disipline dönüşmeye başlamış; 18. yüzyıl ile birlikte “Doğa Felsefesi” özel bir disiplin adı olarak kullanılmıştır.³ Bilim Devrimi’nde olup biten özetle doğa felsefesi içinden doğa bilimlerinin ayrışma süreci ve bu sürecin düşünce tarihi üzerindeki etkileridir.

17. yüzyıl Bilim Devrimi’ne kadar Demokritos’la başlatılan, Aristoteles ile sis-

¹ Bkz. John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 1-7.

² Bkz. C. P. Snow, *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2001, s. 9.

³ Gert König, “Doğa Felsefesi”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2007, s. 233.

temleşen doğa tasavvuru geçerliliğini sürdürmüştür. Aristotelesçi doğa tasavvuru Evren'i bir bütün olarak hareket eden çok büyük bir nesne olarak kabul etmiştir. Ona göre "Tabiat her şeyi belirli bir amaca göre yapar."⁴ Orta Çağ'da tek tanrılı dinlerin etkisiyle dinî bir boyut da kazanan Aristoteles'in organik evreni ve metafizik soyutlamasının hedefi ve sonucu Tanrı varlığı iken, 17. yüzyıldan itibaren Bilim Devrimi ile klasik doğa tasavvurunun yerini alan modern doğa düşüncesi doğayı Tanrı ve insandan bağımsız cansız bir kütle olarak tasavvur etmeye başlamıştır. Böylece 17. yüzyıl ile birlikte insanın doğa tasavvurunda köklü bir dönüşüm yaşanmıştır.

Rönesans, 17. yüzyıl Avrupa'sında yaşanan felsefî, doğa bilimsel, sanatsal, siyasi, ekonomik dönüşümler için geçirilen en önemli zaman dilimlerinden biridir. Antik Çağ'da geliştirilen sağduyu temelli düşünceler Orta Çağ'da başka kaygılarla da olsa yinelenmiştir. Antik Çağ'da daha ziyade gözlem ve deneyime dayalı olarak kurgulanan bilme olgusu, Orta Çağ'da teolojik gerekçelendirmelerle desteklenmiştir. Orta Çağ ile Modern Çağ arasında geçirilen zaman dilimi olan Rönesans'ta ise pek çok alanda yaşanan güçlü dönüşümler insanın gündelik yaşamını düşünsel, dinsel ve sanatsal açıdan etkilemiştir. Bu dönüşümlerin bilimsel alandaki yansıması olan Bilim Devrimi'nin ortaya çıkışı da Rönesans akabinde gerçekleşmiştir.

Bilim Devrimi'ne egemen olan iki önemli görüşten biri, doğaya geometrici bir anlayış ile bakan, evrenin matematiksel düzen ilkelerine göre yapılandığını kabul eden Platoncu ve Arşimetcî "matematikleştirme" geleneği ile doğayı kusursuz bir makine olarak kabul eden "mekanikçi" felsefeydi.⁵

Yaygın olarak doğa tasavvurunun matematikleştirilmesi sürecinin başlangıcı, Nicolaus Copernicus'un (1473-1543) *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine (De Revolutionibus Orbium Coelestium)* adlı kitabının yayımlanış tarihi (1543) olarak kabul edilir. Ancak Protestan ve Katolikler Copernicus'un güneş merkezli evren sistemine karşı çıkarak Aristoteles'in yer merkezli sistemine bağlı kalmakta diretiler. Barındırdığı çok sayıda eksikliğe rağmen Aristoteles-Batlamyus kozmolojisi Copernicus devrimine kadar varlığını sürdürdü. Aslında Copernicus'un çalışmaları yeni gerçeklere, yeni gözlem veya kanıtlara dayanmıyordu. O sadece yeni bir düşünce deneyi gerçekleştirerek, gök cisimlerinin hareketini açıklayan bir model geliştirmişti. Bu yüzden Copernicus'un çalışmaları astronomik değil, daha ziyade kozmolojik yenilikleri bünyesinde barındırmaktadır denebilir. Gözlem temeli neredeyse yok denecek kadar az olan, o günkü astronomik çerçeve ile kıyaslandığında çok fazla bir üstünlüğü bulunmayan Copernicus'un evren modelinin 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kabul görmesi, yenin

⁴ Aristoteles, *Physics*, Book II, 194a; Jonathan Barnes (edit.), *The Complete Works of Aristotle* [The Revised Oxford Translation: Sixth Printing, with corrections], c. I-II, New Jersey 1995; R. Hooykaas, *Religion and The Rise of Modern Science*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1972, pp. 5-6.

⁵ Bkz. Richard Westfall, *The Construction of Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977. (Türkçesi: *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, TÜBİTAK, Ankara, 1997, s.1.)

kolaylıkla kabul edilebildiği Rönesans döneminin etkilerindendir.⁶

Copernicus’un kitabını yayımlamasından yaklaşık elli yıl sonra ancak Johannes Kepler (1571-1630) ve Galileo Galilei’nin (1564-1642) çalışmalarıyla birlikte Copernicus’un çalışmaları devrim niteliğine kavuştu. Esasında Copernicus da Kepler de Evren modelinde Güneş’i merkeze alırken gözleme dayalı sonuçlar üzerinden hareket etmiyorlar; “Güneş’in Tanrı’nın evi olduğu” gibi mistik varsayımlara yaslanıyorlardı. Örnek olarak Kepler güneş merkezli evren anlayışını Yeni Platoncu etkiler altında geliştirmiş ve bu sistemde güneşin Tanrı’nın tapınağı “metafizik merkez” olarak da rol oynadığını düşünmüştür.⁷ Bununla birlikte gezegen yörüngelerinin dairesel değil, eliptik olduğunu belirleyen Kepler gözlem ve hesaplarıyla Güneş merkezli Evren sistemini genişletmiş ve çalışmalarıyla Isaac Newton’a (1642-1727) giden yolda önemli bir köşe taşı olmuştur.

Galileo’nun yeni bir hareket kuramı ve yeni bir “yer mekaniği” geliştirme çabaları ile Kepler’in “gök mekaniği” üzerine yoğunlaşan araştırmaları ve *Harmonia Mundi* adlı eseri bu dönemin çalışmalarına öncülük etmiştir. Galileo 1609 yılında uygulamalı matematikten gözleme dayalı astronomiye geçerek modern eylemsizlik yasasının temellerini atmıştır. Descartes ve Gassendi ile başlayan Copernicus, Kepler, Galileo, Huygens ve daha birçoklarının çalışmalarını takiben, Newton 1687’de yayımladığı *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* (*Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*) ile bilimsel devrimin ana temalarının bir sentezini oluşturdu. 17. yüzyıl Bilim Devrimi’nin kendisiyle özdeşleştiği Newton’un yüzyılın en üst düzeydeki bilimsel başarısını meydana getiren çalışmaları, aslında Platoncu ve Arşimetçi matematiksel gelenek ile mekanikçi felsefe arasındaki çatışmanın fiziksel deneyselliğe dayalı çözümlenmesinden ibarettir.⁸ Newton’un *Principia* adlı kitabı esasında matematikle fiziği barıştıran bir başyapıttır. Onun zamanına kadar bilimde, gözlem ve deney aşamasında birtakım kanunların elde edilmesiyle yetinilmişti. Newton ise bu kanunlar ışığında, bilimin bütününde geçerli olan ilkelerin oluşturulduğu kuramsal evreye ulaşmayı başarmıştır. Kitabının ilk kısmında tanımlar verir ve ardından ilkeler veya hareket yasaları adını verdiği kuralları sıralar. Tüm gökcisimlerinin birbirlerini çekmelerine neden olan güçlü bir çekme kuvvetine sahip oldukları bir evren tasarlamıştır. Güneş en büyük gökcismi olduğu için sistemin merkezindedir ve sisteme egemendir; sistemindeki tüm gökcisimlerini çevresinde eliptik yörüngeler izleyecek şekilde kendine doğru çekmektedir.⁹

Çalışmalarında modern bilimin iki önemli aracı olan gözlem ve deney yoluyla neticeye ulaşan Newton, geometri yoluyla da yeni bir madde ve hareket anlayışının

⁶ Edwin Arthur Burt, *The Methaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge&Kegan Paul, London and Henley, 1980, pp. 37-103.

⁷ N. R. Percy, C. B. Thaxton, *The Soul of Science/ Christian Faith and Natural Philosophy*, Crossway Books, 1994, p. 66.

⁸ A. Rupert Hall, Marie B. Hall, *A Brief History of Science*, The New American Library, New York, 1964, pp. 158-160.

⁹ Bkz. A. Einstein, L. Infeld, *Fiziğin Evrimi*, Onur Yayınları, Ankara, 1976, s. 90-110.

düşünsel temellerini oluşturmuştur.¹⁰ Onun *Principia*'sının giriş kısmında yer alan “olgulardan doğanın kuvvetlerini keşfetmek, sonra da bu kuvvetler yardımıyla diğer olayları açıklamak” şeklinde tanımladığı bilim anlayışı ile genellemeye gitmek üzere öncelikle olgunun sıkı bir şekilde gözlenmesi gerektiğini vurgulayan yaklaşımını anlamak mümkündür.¹¹

Bu bağlamda 17. yüzyıl Bilim Devrimi'nin boşandırıcısı kozmolojiden fiziğe doğru akmıştır denilebilir. 17. yüzyılda gelişmeye başlayan, kalıcı etkileri 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden Bilimsel Devrim'de belki de en önemli adım bilimlerin matematikselleştirilmesi ve mekanikselleştirilmesi olmuştur ki bu da *kontrol edilebilir deneylerle* mümkün kılınmıştır. Böylece Bilim Devrimi'nde doğa felsefesinin esasını teşkil eden “deneyim”in yerini, tasarlanan kontrollü “deney”ler almıştır.

Bilim Devrimi'nde göze çarpan diğer bir unsur da geçmişe bağlılık ile geleceği kurgulamanın bir arada yer almasıdır. Özellikle kimya olmak üzere biyoloji, tıp vb. alanlarda yapılan çalışmalarda bilim-din ve gelenek ilişkisini iç içe görmek mümkündür. Harvey ve Vesalius başta olmak üzere Aristoteles ve Galen etkisinin anatomi ve kimyada sürdürülmesi, aktif-pasif madde anlayışının çeşitli tezahürlerde devam ettirilmesi, okült niteliklerin mahiyeti tam olarak açıklanamayan yeni kavramlarla sürdürülmesi 17. yüzyıl biliminin süreklilik unsurları olarak sıralanabilir.¹²

Geçmişe (simya dönemine) bağlılığın izlerinin daha kuvvetli görüldüğü Kimya biliminde temel fikirlerin, bilimsel olanlarıyla olmayanların birbirinden ayrılıp tanımlanması oldukça güçlü. Özellikle değersiz madenlerden altın ve gümüş elde edilebileceği gibi “asılsız söylencelerin etkin olduğu simya”, kimyayı gölgelemekteydi. Asıl ilginç olan ise her türlü yeniye öne çıkarmayı amaç edinmesine karşın, Rönesans'ın simyayı yenilgiye uğratamaması, aksine simyanın bu dönemde altın çağını yaşamış olmasıdır. Bu çerçeveden bakıldığında bilim dışı olarak değerlendirilen simya, astroloji, büyü vb. gibi uğraşlar 16. ve 17. yüzyıllarda modern doğa felsefesinin oluşumuna katkı sağlamaya devam etmiştir.¹³

Deneyciliğin Gelişim Sürecinde Kimyanın Yeniden Keşfi

Bilim Devrimi Kimya bilimi adına 17. yüzyıldan, değersiz metalleri altına dönüştürmek (transmutasyon) amacına matuf çalışmalar ile ölümsüz kalmayı sağlayan

¹⁰ Bkz. Gale E. Christianson, *Isaac Newton ve Bilimsel Devrim*, çev. Zekeriya Aydın, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2004, s. 60-70.

¹¹ Bkz. I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Great Books of Western World, vol: XXXIV, 1952.

¹² İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 61.

¹³ Bkz. John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 42.

“hayat iksiri”ni bulmayı düşleyen “simya” çalışmalarını devralıyordu. Belki hedefleri bakımından bu devralışın işi pek de kolay değildi, ancak Orta Çağ’da yapılan simya çalışmalarının, gerek kullanılan alet ve yöntemler gerek kullanılan laboratuvar teknikleri bakımından deneysel bilimlerin bir prototipini ortaya koyuyor olması itibarıyla önemi de büyüktür.

Yüzyıllar boyunca simyacılar pek çok olgu ve kavram biriktirmişler, ancak bunları düzene sokacak bir mantıksal çerçeve, başka bir deyişle deneme yanılma sonucunda elde ettikleri süreçlere ilişkin teoriler geliştirememişlerdi. Simyadan kimyaya geçiş süreci bu anlamda doğrudan, lineer, ilerlemeci mantıkta bir geçiş olmamıştır. Bu süreçteki önemli isimlerden biri Cabir b. Hayyan’dır (721-815). Hayyan’ın çalışmalarında pratik kimya bilgilerine rastlamak mümkündür. Özellikle çeşitli laboratuvar araç-gereçlerini ve bazı laboratuvar yöntemlerini ilk defa kullanan simyacılardandır. Örnek olarak asitlerin damıtılma yöntemini ilk defa tanımlayan yine odur. Damıtma yöntemi, sonrasında özellikle tıbbî simya çalışmalarında en temel laboratuvar yöntemi olarak kullanılmıştır.¹⁴

17. yüzyılın başlangıcında hâlâ simyanın gölgesinde devam eden çalışmalar ile kendisine uygun kavramlar kümesini aramakta olan kimya çalışmaları tıbbî alanda gözle görülür olmaya başladı. Tıpla ilgilenen kimyacılar, simyacıların sahip olduğu metafizik eğilimlere daha az ilgi duymakla birlikte, yine de başlangıçta sahip oldukları niteliğin ilkelerinden hiçbir zaman tümüyle ayrılmadılar. Bu yüzden kimya bir bilim olarak da kabul görmüyordu. Bilim adamları kimyacıları tahfif eder ve kaba bir deyimle onları “isli ampirikler” şeklinde tanımlıyorlardı. Dahası kimyacıların kendileri de konularını tıbbın hizmetinde bir sanat sayıyorlardı ve çabalarını ilaç yapımına yöneltmişlerdi.¹⁵ Bu dönemde Paracelsus’un (1493-1541) çalışmaları kimyaya en gelişmiş biçimini vermiştir. Ancak onun da simyacılığa yakın olması, çalışmalarının simya ile uyum içinde ilerlemesine yol açmıştı. Paracelsus öğretileri üç ilkeye; tuz, kükürt ve cıvaya dayanıyordu. Ona göre bütün bileşik cisimler bu üç ilkedен yapılıyordu. Tuz, kükürt ve cıva mevcut tüm cisimlerin üç fizik ötesi yapıtaşı olan bedeni, canı ve ruhu temsil ediyordu.¹⁶

Geleneğinin etkisinde nitel bir doğa kavramını benimseyen kimya, 17. yüzyılın ilk yarısında fiziksel bilimlerde gittikçe yaygınlaşan nicellikte çatışma hâlindeydi. Yalnızca geleneğinin bağları değildi kimyayı bu yüzyılda zorlayan. Gözle göremedikleri yüzlerce maddeyi tartmak, ölçmek, element, karışım, bileşik gibi temel kavramlarla

¹⁴ Bkz. Fabrizio Trifirio, Ferruccio Trifirio, *A History of Chemistry*, Fundamentals of Chemistry, vol. I, Italy, p. 469.

¹⁵ Bkz. Richard Westfall, *The Construction of Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977. Eserin Türkçe tercümesi için bkz. *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 1997, s. 79-81.

¹⁶ Hasok Chang, “We Have Never Been Whiggish (About Phlogiston)”, *Centaurus*, 2009, vol. 51(4), pp. 239-264.

kuramsal bir dil oluşturmak süreci, beraberinde birçok pratik sorunu da getiriyordu.¹⁷

17. yüzyılın ikinci yarısı, kimyasal bilgi birikiminin artışıyla kimyanın mekanikçi felsefeye dönüşen öyküsüdür. Yüzyılın ilk yarısının önde gelen kimyacılarının çoğu Paracelsusçu iken, ikinci yarının önderlerinin hemen hepsi de mekanikçidir. Teoriden bağımsız tıp ağırlıklı kimya çalışmaları, akamete uğradıysa da, mekanikçi kimyanın formunu örtülü olarak da olsa etkilemiştir. Nicolas Lemery (1645-1715), John Mayo Vun (1640-1679) gibi kimyacıların çalışmalarında mekanikçi felsefenin geleneksel kimya görüşünü desteklemekte nasıl kullanıldığını görmek mümkündür. Ancak hiç şüphesiz en önemli mekanikçi kimyacı Robert Boyle'dur.¹⁸

Yanma olayı hâlâ değişimin başlıca sebebi olarak görülüyor ve yanma olayı sonucunda maddenin kütleindeki değişim, açıklanması beklenen en büyük pratik sorun olarak 17. yüzyıl kimyacısının önünde duruyordu.¹⁹ Kimyasal tepkimelerde kütleinin neden değiştiği sorusuna cevap bulmak için sarf edilen çabalar, "filojiston teorisi" ile başlayan ve Antoine-Laurent Lavoisier'in (1743-1794) oksijenli yanma teorisi ile devam eden "Kimya Devrimi"nin de başlangıcı sayılacaktı.²⁰

Filojiston (ateş ruhu veya ateş maddesi) kuramı ilk olarak Alman simyacı Becher (1635-1682) tarafından ortaya atılmış ve daha sonra öğrencisi Stahl (1660-1734) tarafından geliştirilmiştir.²¹ 1779 yılında oksijenin bulunuşuna kadar, kimyada etkin olan ve yanma olgusunu açıklamak üzere ileri sürülen filojiston kuramına göre her yanıcı madde, yanıcı olmayan sabit bir maddeden ve yanıcı olan filojistondan oluşuyordu. Bünyesinde barındırdığı irrasyonel açıklamalara rağmen Stahl'ın Filojiston Kuramı, Thomas Kuhn (1962) tarafından pek çok kimyasal olayın açıklanmasında oynadığı rolden ötürü 1775 yılına kadarki en önemli kimya kavramlarından biri olarak değerlendirilmiştir.²² "Filojiston kuramı sadece Lavoisier kimyası öncesi çalışmalar için bir çerçeve mi sunuyordu, yoksa pek çok kimya olayı için olguların açıklanmasına yönelik kuramsal yapıların geliştirilmesine de yardımcı olmuş muydu?" tartışması, 18. yüzyıldan sonra da devam eden bir incelemedir.²³ Filojiston kuramı daha sonra

¹⁷ Bkz. Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 70-85.

¹⁸ Paul Hoyningen, Huene, "Thomas Kuhn and the Chemical Revolution", *Foundations of Chemistry* 10 (2), 2008, pp. 101-115.

¹⁹ Paul Hoyningen, Huene, "a.g.m.", p. 101.

²⁰ I. B. Cohen, *Revolutions in Science*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass, 1985, s. 201; J. B. Conant, "The Overthrow of the Phlogiston Theory: The Chemical Revolution of 1775-1789", *Harvard Case Histories in Experimental Science*, Harvard Univ. Press, vol. 1, Cambridge, Mass., 1957, pp. 65-115.

²¹ J. R. Partington, *A Short History of Chemistry*, Harper&Row, 3rd ed., New York, 1960, p. 67.

²² John Steward, "The Realty of Phlogiston in Great Britain", *Hyle: International Journal for Philosophy of Chemistry*, 18 (2), 2012, pp. 175-194.

²³ M. G. Kim, "The 'Instrumental' Reality of Phlogiston", *Hyle: International Journal for Philosophy of Chemistry*, 14, 2008, pp. 27-51.

Lavoisier’in çalışmalarıyla aşılacaktır.²⁴

17. yüzyılda bilimsel hareketin gücünün artışıyla, yapılan çalışmaların ve deneysel çalışmalarda kullanılmak üzere icat edilen aletlerin sayısı çoğalmıştır.²⁵ Yüzyılın başında teleskobun icadı astronomiye, mikroskobun icadı biyolojiye önemli katkılarda bulundu. Atmosfer basıncı barometre aracılığı ile bir ölçü nesnesi oldu ve laboratuvar kullanımına girdi. Ancak şüphesiz deney araçlarının yanında 17. yüzyılda “deneysel yöntem”de yaşanan değişiklikler pek çok keşifte ciddi katkılarda bulunmuştur.²⁶

Doğa felsefesi, astronomi, kimya ve matematikte bilim devrimi ile meydana gelen gelişmeler bu dönemde deneyciliğin yükselişine ön ayak olmuştur. Aslında deneysel yöntemin önemli bir kaynağı simya ve kimya geleneklerinde mevcuttu. Doğanın anlaşılmasında pratik kimyanın faydaları üzerine kurulu Paracelsusçuluk felsefesi ile Paracelsus, Helmontçuluk Felsefesi ile deneylerindeki niceliksel boyut dolayımında van Helmont (1579-1644), dünyayı deneysel yolla anlama akımının önde gelen temsilcilerindendir.²⁷ Yine deneysel yöntemin kurucularından biri olan Francis Bacon’un (1561-1626) tarif ettiği deney anlayışı, bir ön varsayıma dayanan teorilerin araştırmacıyı yanıltabileceğini, bunun yerine hazırlanacak bir “olgular tablosu” (*table of instances*) ile olgu toplamaya dayanıyordu.²⁸ Bacon’a göre:

Gerçeği aramak ve bulmak için iki yöntem vardır. Duyulardan temel varsayım ve teorilere ilerlemek. Diğer yöntem ise duyular yoluyla edindiklerimizi çeşitli deneyler yoluyla varsayımlar halinde toplamaktır. Bunlardan sonuncusu doğru olandır, fakat bu henüz uygulanan bir yöntem değildir.²⁹

Bacon’ın *Novum Organum* (Yeni Alet) adlı eserinde, bilimin zorunlu temeli olarak evrensel bir doğa araştırmaları gereksinmesinden söz etmesi, çalışmalarına egemen olan başıboş gözlemleri aslında Bacon’ın deneyciliği konusunda birer soru işaretidir.³⁰

Bilim Devrimi’nde deneyciliğin gelişim sürecinde, 17. yüzyılın sonlarında Robert Boyle (1627-1691), mevcut kimya teorisinin yapısından kuşkulananmak konusunda çağdaşı bütün kimyacılar arasında daha ileri gitmiştir. Özellikle Kıta Avrupa’sındaki önyargılara dayalı, herhangi bir teoriyi doğrulamak adına yapılan deneyciliğe karşın Boyle’un İngiliz

²⁴ Paul Hoyningen, Huene, “a.g.m.”, s. 101-115; Hasok Chang, “The Hidden History of Phlogiston”, *Hyle: International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 16, No. 2, 2010, pp. 47-79.

²⁵ H. Levere Trevor, “The Role Of Instruments In The Dissemination Of The Chemical Revolution”, *Endoxa* 19, 2005, pp. 227-242.

²⁶ Bkz. Richard Westfall, *a.g.e.*, s. 91-96

²⁷ Antonio Clericuzio, “From van Helmont to Boyle: A study of the Transmission of Helmontian Chemical and Medical Theories in Seventeenth-Century England”, *British Journal for the History of Science*, 26, 1993, pp. 303-34.

²⁸ Bkz. Rossi Paolo, *Francis Bacon: From Magic to Science*, Routledge&Kegan Paul, vol. 26, London, 1968, pp. 186-190.

²⁹ L. Jardine, M. Silverthorne, *The New Organon*, Cambridge, 2000, p. 36.

³⁰ Richard Westfall, *a.g.e.*, s. 56.

deneyciliği, var olanı teorik ön yargılardan bağımsız tespit etme üzerine kuruluydu.³¹ Boyle'un deneysel felsefesini diğer dönemlerde yapılan deneysel çalışmalardan ayıran en önemli özellik de aynı zamanda Boyle'un deneyciliğe getirdiği "kamusal"lıktır. 17. yüzyılda Robert Boyle ve diğerleri tarafından geliştirilen "deneysel" felsefe; "deneysel" olanın yerini alarak doğa felsefesinin gerçek sınırlarını çizmeye başlamıştır.³²

Kuşkucu Kimyacı: Robert Boyle (1627-1691)

Robert Boyle, 1627 yılında İrlanda'daki Lismore Kalesi'nde zengin ve kültür düzeyi yüksek bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Bilimsel yaşamını öğrenim gördüğü İngiltere'de sürdürür. Küçük yaşında Latince, Yunanca ve Fransızca öğrenir. On bir yaşına geldiğinde Avrupa'nın başlıca bilim ve kültür merkezlerini gezme ve tanıma olanağı bulur. İtalya'da Galileo'nun çalışmalarını incelemeye koyulur. Bu incelemeler onun bilime yönelişine önayak olur.

İlk işi, Oxford Üniversitesi'nde kimi seçkin öğrencileri çevresinde toplayarak Görünmez Kolej (Invisible College) gibi bir dernek oluşturmaktır. Görünmez Kolej çok geçmeden saygınlık kazanır, 1660'da kralın onayı ile belli sayıda seçkin bilim adamına üyelik olanağı tanıyan "Royal Society" adı altında kurumsallaşır.³³ Derneğin amacı, deneysel bilim etkinliklerini teşvik etmek, bilimsel yöntem tartışarak açıklık getirmektir. Bu dönemde "Accademia Del Cimento" (1657), "Royal Society of London" (1660), "Paris Academia" (1666) gibi kurumsallaşan derneklerin bünyesinde yapılan çalışmalar deneyciliğin gelişmesine önayak olmuştur. Boyle'un Royal Society'nin kurulmasında Bacon'un *Yeni Atlantis*'te tasvir ettiği "Süleyman'ın Evi" adıyla maruf ideal bilim enstitüsünden ilham aldığı kabul edilmektedir.³⁴

Boyle bilimsel yaşamının başından beri kendisini mekanikçi felsefeye adanmıştı. Bilimsel yazılarının tümü bu felsefenin ilerleyen bir ifadesi olarak yorumlanabilir.³⁵ Son derece varlıklı bir ailenin çocuğu olan Boyle istediği şekilde çalışacak olanaklara sahipti. Royal Society'nin çekirdeğini oluşturan öbekte birleşip kimya dalını seçtiğinde, arkadaşları tarafından tepkiyle karşılandı. Çünkü o zamanki kabule göre kimya bir bilim değildi; Boyle ise böyle düşünmüyordu. Ona göre kimya, mekanikçi doğa felsefesini deneysel temellere oturan bir madde teorisiyle donatabilecek özgün bir yere sahipti.³⁶

³¹ John Henry, *a.g.e.*, s. 48.

³² Bkz. Steven Shapin, Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, 1985, pp. xiv+440.

³³ Desmond Reilly, "Robert Boyle and His Background", *Journal of Chemical Education*, 1951, p. 178.

³⁴ John Henry, *a.g.e.*, s. 43.

³⁵ Alan Chalmers, "Experiment versus mechanical philosophy in the work of Robert Boyle: a reply to Anstey and Pyle", *Studies in History and Philosophy of Science*, 33, 2002, pp. 191-197.

³⁶ Alan Chalmers, "Intermediate Causes And Explanations: The key to understand the scientific revolution", *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, 2012, pp. 551-562.

Bilimsel yaşamını bu amaca adadı. Mesleki yaşamının ilk yıllarında, maddenin tanecik teorisi (*corpuscularism*) üzerinde büyük bir araştırma planladı. Bu araştırma hiçbir zaman sonuçlanmamış olsa da, asıl büyük eserin parçaları sayılabilecek çok sayıda birbirinden ayrı inceleme başarı ile sonuçlandı. Tüm bu incelemelerde bir tek tez egemendir: Kimyasal etkileşimler parçacıkların yer değiştirmesinden ibarettir ve bütün kimyasal özellikler hareket halindeki madde parçacıklarının sonucunda ortaya çıkarlar.³⁷

Boyle’a göre “hemen her şey, her şeyden meydana gelebilirdi”. Deneyler bazı maddelerin kalıcı olduğunu göstermekteydi. Gümüş ve cıva birbiri ardına bileşikler üreten bir dizi etkileşmeye uğratıldıktan sonra, başlangıçtaki hâllerıyla yeniden elde edilebiliyorlardı. Boyle’un madde kavramı bu duruma da mantıklı bir açıklama getirdi. Gümüş ve cıva parçacıkları en temel taneciklerin birbirine sınıksız bağlanmalarından oluşan ikincil yapıtaşlarıydı. Gümüş ve cıva parçacıkları deney dizisi sürecince hiç değişmiyordu ve aynı metaller bileşenlerde de varlıklarını sürdürmekteydi. Bu model en umut verici olasılıklara gebe görünüyordu. Deneylerinde elde ettiği sonuçlar bile, onun metallerin bileşik oluşu görüşünden kuşkulanasına yol açmadı ve bir kere daha mekanikçi modeli, onun geleneksel inancı doğrulamasına neden oldu.³⁸

Boyle yaptığı rasyonel çalışmalarla kimyayı simyanın hayalperest dünyasından uzaklaştırsa da tam olarak bir kopuş söz konusu değildi. Hatta Boyle’un kendisi bile simyacıların iddia ettiği gibi metallerin “dönüşümünü” (transmutasyon) mümkün kabul ediyordu.³⁹ Çalışmalarında maddeleri altına dönüştürme yollarını araştırdı ve John Locke ile Isaac Newton gibi öteki ünlü simyacılarla gizli reçete değiş tokuşunu sürdürdü. Metalleri karışmış cisim saymaya ve suyla alkol (şarap ruhu) gibi maddeleri daha elementer kabul etmeye devam etti. Boyle, metallerin toprakta yetiştiğine ve “tohumsal ilkeler”ce (van Helmont’un deyimi) üretildiğine inanıyordu. Helmont’un ağaçla yaptığı ve her şeyin sudan meydana geldiği sonucuna varmasına neden olan deney, mekanikçi felsefenin, tüm cisimlerin birbirinden sadece biçim ve hareketçe farklı, örnek bir maddeden oluştuğu ilkesi ile uyuşmaktaydı.⁴⁰ Ancak Boyle’un mekanikçi yaklaşımında dikkati çeken bir husus da atomcu olduğunu asla kabul etmeyişi idi. Mekanik felsefenin esas özelliklerinden biri cisimlerin görünmez küçük atom ve parçacıklardan meydana geldiğini kabul etmesidir.⁴¹ Boyle maddenin sonsuzca bölünebilir olduğunu kabul ediyor ve bu yüzden kendini atomcu değil

³⁷ Jan-Erik Jones, “Locke vs. Boyle: The Real Essence of Corpuscular Species”, *British Journal for the History of Philosophy*, 15 (4), 2007, pp. 659-684.

³⁸ Alan Chalmers, “Boyle and the origins of modern chemistry: Newman tried in the fire”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 41(1), 2010, s. 1-10.

³⁹ Marina Paola Banchetti-Robino, “The ontological function of first-order and second-order corpuscles in the chemical philosophy of Robert Boyle: the redintegration of potassium nitrate”, *Foundations of Chemistry*, 2012, 14, pp. 221-234.

⁴⁰ Bkz. Richard Westfall, *a.g.e.*, pp. 89-94.

⁴¹ John Henry, *a.g.e.*, s. 65.

“korpüskülerci” olarak adlandırılıyordu.⁴²

Boyle’un bu kendine has mekanikçi yaklaşımı temelde dört kabul ile klasik mekanik yaklaşımdan farklılık göstermektedir: Birinci farklılık, parçacıkların bölünebilirliği üzerinedir. Boyle’un mekanik yaklaşımında bölünebilen, sonsuz sayıda madde hareketin merkezini oluşturur. İkincisi, atom ve parçacıkların bir formu olan maddenin birincil yapı taşları teoride bölünemez ancak doğada bir bütünün parçaları şeklinde sonsuz sayıda bölünebilir. Üçüncüsü, parçacıkların oluşturduğu “bütün”, tüm fiziksel kavramları açıklamada yeterlidir. Dördüncü olarak, koku, tat, renk gibi maddenin ikincil özellikleri maddenin şekil, boyut, hareket gibi özelliklerine isnat edilebilir.⁴³ Boyle maddenin yapısı ile ilgili yaptığı çalışmalar sonucu, maddenin parçacıklardan oluştuğu ve parçacıkların farklı maddeleri oluşturmak için farklı şekillerde bir araya geldiği fikrini 1661’de *Kuşkucu Kimyacı (The Sceptical Chemist)* adlı kitabında yayımladı. Birçokları tarafından modern kimya bilimine geçişte temel eserlerden biri kabul edilen bu eserin ardından *Korpusküler veya Mekanik Felsefenin Temelleri (The Excellency and Grounds of the Corpuscular or Mechanical Philosophy)* isimli kitabında mekanikçi yaklaşımla yaptığı çalışmaları neşretti.⁴⁴

Tanıklar Huzurunda Deney

Bilim “kamusal bilgiler” topluluğu olarak da tanımlanabilir. Bu bağlamda kamusal ile kastedilen, herkes tarafından ulaşılabilen, uygulanabilen ve paylaşılabilen bilgidir. Ulaşılan bilgi en azından teoride insanlar tarafından da anlaşılabilmelidir. Ancak deneysel bilim ulaşılabilmek, uygulanabilmek ve paylaşılabilme noktasında bazı zorluklara sahiptir. 17. yüzyılda Avrupa’da deneysel bilimin gelişmesi ile deneysel bilgideki kamusallığın ne derecede olması gerektiği tartışılmaya başlandı. Royal Society’de deneyler önce izleyenlere açık yapılmaya başlandı. Ardından deneysel çalışmalar yayımlanarak deneylere ve deneysel bilgiye tanık olan kişi sayısı artırıldı. Tüm bunlarla

⁴² Atomculuk ve Corpuscularizm arasındaki fark için bkz. A. Clericuzio, “A redefinition of Boyle’s chemistry and corpuscular philosophy”, *Annals of Science*, 1990, 47, 561-589; A. Clericuzio, “Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century”, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. Pp. xi + 223; W.R. Newman, “The alchemical sources of Robert Boyle’s corpuscular philosophy”, *Annals of Science*, 1996, 53, 567-585; W.R. Newman, “The significance of “chymical atomism”, *Early Science and Medicine*, 2009, 14, 248-264; R. Boyle, “Experimental history of colours”, In: Hunter, M., Davis, E.B. (eds.) *The Works of Robert Boyle*, vol. 4, pp. 1-183. Pickering and Chatto, London, 2000; R. Boyle, “The origin of forms and qualities”, In: Hunter, M., Davis, E.B. (eds.) *The Works of Robert Boyle*, vol. 5, pp. 1-550. Pickering and Chatto, London, 2000.

⁴³ William J. Green, “Models and metaphysics in the chemical theories of Boyle and Newton”, *Journal of Chemical Education*, 1978, 55 (7), p. 434.

⁴⁴ M.B Hall, “Boyle, Robert”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.C.Gillispie, New York: Scribners, 1970-80, vol.16, ii, 377-82.

amaç deneysel bilgiye “kamusallık” sağlamaktı. Kişisel deneysel bilgileri kamusallaş-tırmak adına çalışmalar yapan en önemli kimyacının da Boyle olduğu söylenebilir.⁴⁵

1650’lerde Boyle ve ağırlıklı olarak asistanı Robert Hooke tarafından hava pom-pasının icadı kimyada yeni bir deneysellik sürecinin başlangıcına sebep olmuştur. İyi bir mekanikçi filozof olarak Boyle havadaki her bir parçacığı, dış kuvvetlerle sıkıştırı-labilen küçük yaylar şeklinde düşünüyordu. Bu düşüncesini ispatlamak üzere yaptığı deneyler sonucunda 1660’da, *Havanın Sıkıştırılabilirliğine İlişkin Yeni Fiziko-Mekanik Deneyler* (*New Experiments Physico-Mechanical, Touching the Spring of the Air*) adlı bir eser yayımlanmasının ardından Boyle, yalnızca havanın davranışı hakkında yeni bir bilgi ortaya koymakla kalmıyor, bilimsel bilginin elde edilmesinde deneysel yöntemin kullanımına da öncülük ediyordu.⁴⁶ Boyle’un çalışmaları için yapılan en büyük eleştiri –ki Boyle’u sonunda doğru sonuca götürecek bir eleştiriydi– “hava sıkıştırılabildiği gibi, genişletilebilmeliydi de!” itirazıydı. Bu görüşün yol açtığı araştırma “Boyle Yasası”nın keşfine, böylece de Boyle’un ölümsüzlüğe erişmesine kapı araladı. Zira yaptığı bu deneylerle önceden de tahmin ettiği gibi basınç ve hacim arasındaki ters orantılılık ilişkisini kanıtlamış oldu.⁴⁷

Boyle’un deneyciliğinin en önemli özelliği; tekrarlanabilen, tanık olunan gözlem-lerden oluşuyor olmasıydı. Boyle’a göre bir tek kişi tarafından gözlemlenen bir deneysel sonuç gerçeği yansıtamazdı. Gözlem sonucu elde edilen bilgiler, ancak gözlemcilerin sayısı artırıldığında doğanın gerçeğini yansıtabilirdi. Bu hâliyle deneyciliğin Boyle’da epistemolojik ve sosyal bir niteliği vardı.⁴⁸ Gözlemcilerin, tanıkların sayısını artırma-nın yollarından biri deneylerin toplumsal alanlarda yapılmasıydı. Simyacıların gizli laboratuvarlarının aksine Boyle deneylerini kamuya açık alanlarda yaparak gözlemci sayısını artırmayı hedefledi. Boyle hava pompası ile yaptığı ilk deneyi, hava pompası makinesini de getirterek Kraliyet Derneği’nin binasının kamuya açık odasında ger-çekleştirdi. Gözlemcilerin varlığında gerçekleştirdiği deneylerle aynı zamanda deney olgusuna “moral değer” de kazandırmış oldu. Gözlemcilerin sayısını artırmanın diğer bir yolu da başkaları tarafından deneylerin tekrarlanabilmesine, kopyalanabilmesine olanak sağlamaktı. Bu amaçla Boyle gerçekleştirdiği deneylerin süreçlerini mektuplar şeklinde yayımladı.⁴⁹ *New Experiments of 1660*, kuzeni Lord Dungarvan’a, *Certain Physiological Essays of 1661*, diğer bir kuzeni Richard Jones’a ve *History of Colours of 1664* bir arkadaşına yazdığı mektuplardan oluşuyordu.⁵⁰ Ancak o dönemde Boyle’un

⁴⁵ Bkz. Golinski, *Science as Public Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 140-60.

⁴⁶ Steven Shapin, “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology, *Social Studies of Science*”, vol. 14, no. 4, Nov., 1984, pp. 481-520.

⁴⁷ Roy G. Neville, *The Discovery of Boyle’s Law*, 39 (7), *Journal of Chemical Education*, 1962, p. 356.

⁴⁸ Steven Shapin, “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology, *Social Studies of Science*”, vol. 14, no. 4, Nov., 1984, pp. 481-485.

⁴⁹ Steven Shapin, “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology, *Social Studies of Science*”, vol. 14, no. 4, Nov., 1984, pp. 481-500.

⁵⁰ “The Boyle archive” in Hunter et al., *The Boyle Papers and Works*, vol. 1, s. c-cii.

hava pompası ile yaptığı deneylerin başkaları tarafından da başkaları tarafından tekrar edilebilmesi pek de kolay değildi. Varlıklı bir aileden gelen Boyle için bu bir sıkıntı teşkil etmese de, diğer kimyacılar tarafından bu deneylerin tekrarlanabilmesi için bir hava pompası yapmanın maliyeti oldukça yüksekti.⁵¹ Boyle’a göre gözlemcilerin sayısını artırmanın üçüncü bir yolu da yazılı yolla sanal gözlemcilerin deneye katılımıydı. Bu yazım tekniğinde deney basamakları sanki okuyucu deneyi gerçekleştiriyormuş gibi yazılıyor ve okuyucunun aklında deneyi kendisi gerçekleştiriyormuş ya da doğrudan gözlemliyormuşçasına bir görüntü oluşturuluyordu. Böylece sanal gözlemcilerin sayısı okuyucu adedince, sınırsızca çoğaltılabiliyordu.⁵²

Boyle deneylerini evinde kurduğu laboratuvarlarda gerçekleştiriyordu. Bu laboratuvarlardan ilki 1645-1655 tarihleri arasında kullandığı Stalbridge, Dorset’deki malikanesinde bulunuyordu. 1656 yılının başında Oxford’da kız kardeşinin yanına taşınan Boyle deneylerine onun evinde kurduğu laboratuvarında devam etmiştir.⁵³

Boyle, fosforu Henry Brand’ın 1669’da yaptığından daha farklı bir yöntemle hazırlamış ve daha derinlemesine yaptığı çalışmalarla özelliklerini açıklamıştır. 1671’de hidrojeni demir çubuk ve seyreltik asit çözeltilerinin reaksiyonu sonucu üreterek yeniden keşfetmiştir. Asitlik ve bazlığın tespitinde ilk defa bitkisel boyamayı kullanmış, gümüş nitrat ve baryum klorür içeren kimyasal reaktifleri tanımlamıştır. Kimyada “analiz” kavramını da yine ilk defa kullanan Robert Boyle’dur. Oxford’da bulunduğu 1660-1666 tarihleri arasında 10 cilt ve 20 makalesi *Transaction of Royal Society*’de yayımlanmıştır.⁵⁴ Bu kadar kısa süre içinde nasıl bu kadar çalışma yayımlayabildiği aslında bir muammadır. Lakin bu konudaki genel kanı, laboratuvarında pek çok asistan ve teknik çalışanın olduğu ve ayrıntılı çalışmaların bu kişiler tarafından yürütüldüğü yönündedir.⁵⁵

Özetlenen bu çalışmaları ile Robert Boyle pek çokları tarafından modern kimyanın kurucusu olarak kabul edilir. Bunun en önemli sebeplerinden birincisi, genel kabule göre kimyanın bilim sayılmadığı bir dönemde kimyaya verdiği önemdir. İkinci sebep olarak Boyle’un kimyaya getirdiği “paylaşılabilir deneysel yaklaşım” öne çıkar. Üçüncü olarak element tanımına verdiği açık ve net cevaplar onu döneminin kimyacılarından ayırarak, modern kimya biliminin kurucusu olarak kabul edilmesini sağlamıştır.⁵⁶

⁵¹ Roy G. Neville, *a.g.e.*, s. 356.

⁵² Steven Shapin, “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology, *Social Studies of Science*”, vol. 14, no. 4, Nov., 1984, pp. 500-520.

⁵³ Steven Shapin, “The House of Experiment in Seventeenth-Century England”, *A Journal of the History of Science*, 79, 1988, pp. 373-404.

⁵⁴ Bkz. Michael Hunter (ed.), *Letters and Papers of Robert Boyle: A Guide to the Manuscripts and Microfilm*, Collections from the Royal Society, University Publications of America, Bethesda, Maryland, 1992, pp. 1-17.

⁵⁵ Desmond Reilly, “a.g.m.”, p. 178.

⁵⁶ J. R. Partington, *a.g.e.*, p. 67.

Sonuç

Teoriden uzak, insana ırak ve yasaklı çalışmaları ile yer yer okült özellikleri de bünyesinde barındıran simya çalışmaları hiç şüphesiz kimya tarihi içerisinde zamanının ilerisine bıraktığı mirasları ile önemli bir dönemdi. Bu mirasların en önemlileri, ileri çağ kimyacılarının kullanımına önayak oldukları laboratuvar malzemeleri ve daha da önemlisi yöntemleriydi. Bütününde deneyciliğin tohumlarının atıldığı simya dönemi ardından Antik Çağ deneyciliği, Yunan doğa felsefesi, İslâm simya-kimya çalışmaları, simyanın ağırlıklı izlerini taşımaya devam eden Rönesans kimyası, tıp kimyası ve filojiston çağı tarihlendirmesi içerisinde kimya devrimi öncesi kimya tarihini incelediğimizde, tarihlendirmelerde yaşanan fikir ayrılıkları ve zorluklara rağmen kabul gören bir gerçek vardır ki, deneycilik kavramı Robert Boyle’da gerçek anlamını kazanana kadar kimyanın nicel çalışmalarından bahsetmek oldukça zordu.

17. yüzyıl bilim devrimine kadar Demokritos’la başlatılan, Aristoteles ile sistemleşen doğa tasavvuru geçerliliğini sürdürmüştür. Geleneğinin etkisinde nitel bir doğa kavramını benimseyen kimya, yüzyılın ilk yarısında fiziksel bilimlerde gittikçe yaygınlaşan nicellekle çatışma hâlindeyken, yüzyılın ikinci yarısı kimyasal bilgi birikiminin artışı ve deneysel yöntemin gelişmesiyle kimyanın mekanikçi felsefeye dönüşen öyküsü başlamıştır. 17. yüzyılın sonlarında ise Robert Boyle öncülüğünde geliştirilen “deneysel” felsefe; “deneyimsel” olanın yerini alarak doğa felsefesinin gerçek sınırlarını çizmek üzere yola koyulmuştur.

“Tek kişi tarafından gözlemlenen bir deneysel sonuç gerçeği yansıtamaz” öngörüsü ile deneyciliğinin farklılığını ortaya koyan Robert Boyle’da, deneyin *epistemolojik*, *sosyal* ve *moral* nitelikleri vardır. Tanık olunabilir, tekrarlanabilir ve paylaşılabılır yapısıyla “kamusallaştırılan” deney olgusu Boyle ile en önemli dönüşümünü yaşamıştır.

KAYNAKLAR

- A. Clericuzio; “A redefinition of Boyle’s chemistry and corpuscular philosophy”, *Annals of Science*, 1990, 47, pp. 561-589.
- ; “From van Helmont to Boyle: A study of the Transmission of Helmontian Chemical and Medical Theories in Seventeenth-Century England”, *British Journal for the History of Science*, 26, 1993, pp. 303-34.
- ; “Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century”, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. xi + 223.
- A. Einstein, L. Infeld; *Fiziğin Evrimi*, Onur Yayınları, Ankara, 1976.
- A. Rupert Hall, Marie B. Hall; *A Brief History of Science*, The New American Library, New York, 1964.
- Alan Chalmers; “Boyle and the origins of modern chemistry: Newman tried in the fire”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 41(1), 2010, pp. 1-10.
- ; “Experiment versus mechanical philosophy in the work of Robert Boyle: a reply to Anstey and Pyle”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 33, 2002, pp. 191-197.

- ; “Intermediate Causes And Explanations: The key to understand the scientific revolution”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, 2012, pp. 551-562.
- Aristoteles; *Physics*, Book II, 194a. Eser için İngilizce şu baskılar kullanılmıştır: Jonathan Barnes (edit.), *The Complete Works of Aristotle* [The Revised Oxford Translation: Sixth Printing, with corrections], c. I-II, New Jersey 1995; R. Hooykaas, *Religion and The Rise of Modern Science*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1972, s. 5-6. Kullanılan Türkçe tercüme için ise bkz. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, II. Basım, İstanbul 1996. *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul 1997.
- C. P. Snow; *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2001.
- Desmond Reilly; “Robert Boyle and His Background”, *Journal of Chemical Education*, 28 (4), 1951.
- Edwin Arthur Burt; *The Methaphysical Foundations of Modern Physical Scienc*, Routledge&Kegan Paul, London and Henley, 1980, pp. 37-103.
- Fabrizio Trifirio, Ferruccio Trifirio; *A History of Chemistry*, Fundamentals of Chemistry, vol. I, Italy.
- Gale E. Christianson; *Isaac Newton ve Bilimsel Devrim*, çev. Zekeriya Aydın, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2004.
- Gert Köniç; “Doğa Felsefesi”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2007, s. 233.
- Golinski; *Science as Public Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- H. Levere Trevor; “The Role Of Instruments In The Dissemination Of The Chemical Revolution”, *Endoxa* 19, 2005, pp. 227-242.
- Hasok Chang; “The Hidden History of Phlogiston”, *Hyle: International Journal for Philosophy of Chemistry*, vol. 16, No. 2, 2010, pp. 47-79.
- ; “We Have Never Been Whiggish (About Phlogiston)”, *Centaurus*, 2009, vol. 51(4), s. 239-264.
- I. B. Cohen; *Revolutions in Science*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass, 1985.
- I. Newton; *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Great Books of Western World, volume: XXXIV, 1952.
- İshak Arslan; *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011.
- J. B. Conant; “The Overthrow of the Phlogiston Theory: The Chemical Revolution of 1775-1789”, *Harvard Case Histories in Experimental Science*, Harvard Univ. Press, vol. 1., Cambridge, Mass., 1957.
- J. R. Partington; *A Short History of Chemistry*, Harper &Row, 3rd ed., New York, 1960.
- Jan-Erik Jones; “Locke vs. Boyle: The Real Essence of Corpuscular Species”, *British Journal for the History of Philosophy*, 15 (4), 2007, pp. 659-684.
- John Henry; *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2011.
- John Steward; “The Realty of Phlogiston in Great Britain”, *Hyle: International Journal for Philosophy of Chemistry*, 18 (2), 2012, pp. 175-194.
- L. Jardine, M. Silverthorne; *The New Organon*, Cambridge, 2000.
- M. B Hall; “Boyle, Robert”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.C.Gillispie, New York: Scribners, 1970-80, vol.16, ii, 377-82.
- M. G. Kim; “The ‘Instrumental’ Reality of Phlogiston”, *Hyle: International Journal for Philosophy of Chemistry*, 14, 2008, pp. 27-51.
- Marina Paola Banchetti-Robino; “The ontological function of first-order and second-order corpuscles in the chemical philosophy of Robert Boyle: the redintegration of potassium nitrate”, *Foundations of Chemistry*, 2012, 14, pp. 221-234.

- Michael Hunter (ed.); *Letters and Papers of Robert Boyle: A Guide to the Manuscripts and Microfilm*, Collections from the Royal Society, University Publications of America, Bethesda, Maryland, 1992.
- ; “The Boyle archive”, *The Boyle Papers and Works*, vol. 1, s. c-cii.
- N. R. Percey, C. B. Thaxton; *The Soul of Science/Christian Faith and Natural Philosophy*, Crossway Books, 1994.
- Paul Hoyningen, Huene; “Thomas Kuhn and the Chemical Revolution”, *Foundations of Chemistry* 10 (2), 2008, pp. 101-115.
- Peter Whitfield; *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- R. Boyle; “Experimental history of colours”, In: Hunter, M., Davis, E.B. (eds.) *The Works of Robert Boyle*, vol. 4, pp. 1-183. Pickering and Chatto, London, 2000.
- ; “The origin of forms and qualities”, In: Hunter, M., Davis, E.B. (eds.) *The Works of Robert Boyle*, vol. 5, pp. 1-550. Pickering and Chatto, London, 2000.
- R. Hooykaas; *Religion and The Rise of Modern Science*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1972.
- Richard Westfall; *The Construction of Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977. Eserin kullanılan Türkçe tercümesi için ise bkz. *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 1997.
- Rossi Paolo; *Francis Bacon: From Magic to Science*, Routledge&Kegan Paul, vol. 26, London, 1968.
- Roy G. Neville; *The Discovery of Boyle’s Law*, 39 (7), *Journal of Chemical Education*, 1962.
- Steven Shapin; “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology, *Social Studies of Science*”, vol. 14, no. 4, Nov., 1984, pp. 481-520.
- ; “The House of Experiment in Seventeenth-Century England”, *A Journal of the History of Science*, 79, 1988, pp. 373-404.
- ; Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, 1985.
- W.R. Newman; “The alchemical sources of Robert Boyle’s corpuscular philosophy”, *Annals of Science*, 1996, 53, 567-585.
- ; “The significance of “chymical atomism”, *Early Science and Medicine*, 2009, 14, 248-264.
- William J. Green; “Models and metaphysics in the chemical theories of Boyle and Newton”, *Journal of Chemical Education*, 1978, 55 (7), p. 434.

KİTABİYAT

SCHMITT'LE BİRLİKTE SCHMITT'E KARŞI

Can Karaböcek*

M. Ertan Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul, 2015, 365 sayfa.

Ve Schmitt yeniden gündemde. 20. yy'ın en ilgi çekici figürlerinden biri olan Alman hukukçu Schmitt Türkiye'nin düşünsel gündemine diğer birçok şey gibi çok geç düştü. Bu anlamda Türkçede Schmitt üzerine yapılan ilk akademik çalışma 2000 yılında yapılmış bir yüksek lisans tezi¹ olmakla beraber, yayınlanan ilk çalışma Bünyamin Bezci'nin doktora tezinin bir kısmının kitaplaştırılmış hâli olan *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası* adlı eserdir. Daha sonraları Schmitt'in politik kuramına duyulan ilgide ve buna bağlı olarak yapılan yayınlarda belirgin bir artış olmuştur. Schmitt'in 20. yy'ın ortalarına doğru üretmiş olduğu metinlerin yankısını Türkiye'de 21. yy'ın başlarında bulmuş olması Türk entelektüel hayatının makus talihinin bir tekerrürüdür. Schmitt'in politik kuramına dair yeniden uyanan bu heyecanın nedenlerine dair bir spekülasyon yaptığımızda karşımıza ilk önce liberal politik tahayyülün köktenci eleştirisi karşımıza çıkmaktadır. Batı dünyasında da Schmitt'e olan ilginin yönelimine baktığımızda Schmitt'in kuramına yönelen düşüncülerin ya muhafazakâr Katolik bir politik çizgiyi takip ettiklerini veya Marksist bir politik çerçevenin içerisinde yer aldıklarını genelleleyebiliriz (elbette her genellemenin bir yanlış payını içerdiğini hatırmızdan çıkarmadan). Muhafazakar politik düşüncülerin Schmitt'e yönelmesi gayet anlaşılabilir; kendi politik havzalarının içerisinde yer alan bir düşünüre başvurmalarında yorum gerektirecek bir durum yoktur. Ancak Marksist –ya da daha genelleyecek olursak, sol– politik düşünceden gelenlerin Schmitt'in politik kuramına olan ilgisi, Schmitt'in bu düşünsel havzaya ait olmasından gelmez. Sol politik düşüncenin Schmitt'e olan ilgisi liberal politik tahayyüle yöneltilmiş olduğu eleştirilerin tutarlılığı ve ciddiyeti ile kurucu iktidar kavramına yapmış olduğu vurgudur. SSCB'nin çöküşü ile sonlanan soğuk savaş sonrası neo-liberal iktisadi yapının üstünlüğüne olan iman tazelenmiş ve liberal politik tahayyülün zafer çılgınlıkları daha da yüksek sesle atılmaya başlanmışken, neo

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü (cankarabck@gmail.com).

¹ Yelda Şahin, *Reading Carl Schmitt: A Theory Of The State*, İhsan Doğramacı, Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi.

liberal iktisadi yapının yarattığı yeni cehennem içerisinde, liberal politik tahayyüle olan itiraz için verimli bir kaynak olarak Schmitt keşfedilmiştir. Schmitt'in politik kuramının yeniden gündeme gelmesiyle beraber yapılan çalışmalarda gerek nicelik bakımından gerekse nitelik bakımından bir artış olmuştur.

Bu bakımdan M. Ertan Kardeş'in *Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi* adlı kitabı Türkçede yapılan Schmitt araştırmalarına önemli bir katkı olarak entelektüel dünyamızın dolaşımına girmiştir. Kardeş, kitabının sunuş kısmında, bu kitabın yazmış olduğu doktora tezinin kitaplaşmış hâli olduğunu bildirmektedir. (s. 11) Kitap, giriş ve sonuç bölümleri hariç, 4 bölümden oluşmaktadır. 1. Bölümde Schmitt'in politik olan kavramı odağa alınmış ve Schmitt'in politik olan kavramının felsefe tarihi içerisinde bazı siyaset kuramcılarının düşünceleri ile karşılaştırılarak benzerlikleri ve farklılıkları vurgulanmıştır. Bu bölümde Schmitt ile Machiavelli, Hobbes, Clausewitz, Marx, Sorel'in görüşleri ilişkili bir biçimde ele alınmıştır. Bu bölüm içerisinde Schmitt'in politik realizminin bir diğer ayağı olan Jean Bodin'in de Schmitt bağlamında ele alınması konuyu ayrıntılı olarak ele almak bakımından faydalı olabirdi.

Kitabın ikinci bölümü ise Schmitt'in Anayasa kuramına eğilmekte ve bunu etrafıca ele almaktadır. Esasında bu iki bölüm Schmitt'in politik kuramı için özsel sayılabilecek politik olan kavrayışı ile bunun etrafında oluşan hukuk-egemen ilişkisinin kavranması açısından oldukça önemlidir. Schmitt'in bu kavrayışının bir diğer uzantısı olarak uluslararası hukuk ve devletler arası düzen konuları yine ikinci bölümde el alınarak, Schmitt'in "Jus publicum Europaeum" (Avrupa Kamu Hukuku) fikri etrafıca incelenmiştir. Schmitt'in liberal öğretiye dair en önemli itirazın politik olanın gittikçe ortadan kaybolmasıyla dünyanın nomos'unun çözülmesidir. Bu manada Jus publicum Europaeum'un yitişi ile beraber Avrupa mekânsal merkeziliğini kaybetmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde Schmitt'in hukuk kuramı ile Yeni Kantçı Kelsen'in saf hukuk kuramının arasındaki karşıtlık ve tartışma felsefi düzeyde ele alınarak, bu tartışmada tarafların temel tezleri ve kaynakları ortaya konmuştur. Yine bu bölümde Schmitt'in anti liberal düşüncesinin kaynakları olan Donoso Cortes, Joseph de Maistre, Louis Gabriel Ambroise de Bonald'in düşüncelerinin Schmitt'in politik kuramına ne açılardan kaynaklık ettikleri incelenmektedir. Bu bölüm Türkçe literatür için önemlidir, zira özellikle Türkçe çalışmalarda Cortes'in etkisinden bahsedilmekle ancak bu etkinin neler olduğunda kısaca bahsedilmekteyken; Kardeş, kitabında birincil kaynaklara dayanarak bu etkinin neler olduğu konusunda okuyucuya daha ayrıntılı bir açıklama sunmaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü ise Schmitt düşüncesinin yankılarını ele almakta ve bu bakımdan güncel Schmitt tartışmalarının çerçevesini sunmaktadır. Bu bölüm, iki alt bölüm olarak ele alınmış ve birinci alt bölümde Schmitt'in politika kuramına getirilen eleştiriler ve bu eleştirilerin eleştirisi sunulmuştur. Karl Löwith'in Schmitt'in politik olan kavramının herhangi bir içeriğinin ve yöneliminin bulunmadığı yönündeki eleştirisi ele alınıp tartışılmış ve Löwith'in bu eleştirisinin tutarsızlığı iddia edilmiştir. Aynı zamanda kitabın başlığına ilham veren Chantal Mouffe'nin Schmitt değerlendirmesi ele alınmış ve Mouffe'un Schmitt'ten ayrıldığı nokta belirtilmiştir. Yine bu bölümde Habermas'ın liberal pencereden getirdiği Schmitt eleştirisi ayrıntılı olarak el alınmıştır. İkinci alt bölümde ise güncel tartışmalar bağlamında Schmittten

fikirlerin etkileri ele alınıp tartışılmıştır. Bu bölümde 11 Eylül saldırıları sonrası Amerikan yeni muhafazakârlarının kullandığı 'ya bendensin ya da düşmanımsın', 'haçlı savaşı', 'şer eksen' gibi kavramların Schmitt'in dost-düşman ayrımı kategorisi ile benzerliğinin bulunmadığı ve aksine Amerikan yeni muhafazakârlığın depolitizasyon söylemini despotik bir açıdan yeniden ürettiği görüşü işlenmektedir. Yine bu bölümde Marksist düşünürlerden Antonio Negri, Mario Tronti'nin Schmitt okumaları ele alınmakta bu okumalara getirilen eleştiriler serimlenmektedir. Ayrıca Walter Benjamin ile Schmitt arasında, sanattan egemenlik teorisine uzanan tartışmanın ve düşünsel alışverişin ayrıntıları, özgürlükçü bir Schmitt okumasını nasıl mümkün kıldığı etraflıca incelenmiştir.

Kardeş'in kitabı Türkçedeki Schmitt literatürüne önemli bir katkı sağlamakla birlikte, kitabın dili ile ilgili birkaç önemli hususu da belirtmek gerekir. Kitap bir akademik çalışmanın ürünü olmasına rağmen, bir kitap olarak dolaşıma girdiği için yalnızca akademik dünyaya seslenmemekte, genel okur kitlesine de seslenen bir düşünsel ürün sayılmalıdır. Bu nedenle kitabın bazı kısımlarında yabancı dillerden alınmış ifadeler, olduğu gibi bırakılmış ve Türkçesi tercih edilmemiştir. Elbette felsefe gibi Türkçe kavramsallaştırmanın henüz yeterince olgunlaşmadığı bir alanda bazı kavramları orijinal dilinde kullanılması anlam içeriğinin kaybolmaması için tercih edilebilir. Örneğin Kant'ın 'transandantal diyalektik'ini 'aşkınsal eytişim' olarak karşılamak tercih edilmez ya da Hegel'in 'Geist'ını Tin olarak karşılamak tercih edilmez. Felsefe metinlerinde bazı kalıplaşmış deyimler de orijinal hâli ile bırakılabilir; ki bunların da parantez içerisinde Türkçe karşılıklarının verilmesi okur için daha iyi olur. Ancak bu yol, alanla ilgili kalıplaşmış ifadeler için tercih edilmelidir. Örneğin; *Homo homini lupus, jus belli, polis, respublica* gibi siyaset felsefesinin bilindik deyiş ve kavramları için bu yol tercih edilebilir. Ancak Kardeş'in kitabında bunlardan farklı olarak birçok ifade Türkçe karşılıkları varken yabancı dilde bırakılmıştır ki bu da kitabın okunmasını zorlaştırmaktadır. Örneklendirmek gerekirse: sayfa 123'te 'Jusnaturalizm' ve 'jusnaturalistler' ifadesi yerine sırasıyla 'doğal hukuk anlayışı' ve 'doğal hukukçular' denebilirdi. Sayfa 124'te 'infinitezimal matematik' ifadesi yerine 'sonsuz küçükler hesabı' denilebilirdi. Sayfa 217'de 'Auctoritas, non veritas facit legem' ifadesi Latince hâli ile bırakılmıştır ancak Türkçe okurun Latince bildiği varsayımı yerine bu ifadenin Türkçesi olan 'yasayı yapan hakikat değil otoritedir' tercih edilebilirdi. Yine yazar sayfa 224'te 'hors-la-loi' ifadesini Fransızca hâli ile bırakmıştır ancak bunun yerine 'hukuk dışı' veya 'kanun dışı' ifadesi kullanılmalıydı. Sayfa 262'de 'judge made law' ifadesinin Türkçesi olan 'hâkim hukuku yaratır' kullanılarak İngilizce bilmeyen okura bir kolaylık sağlanabilirdi. Sayfa 318'de kullanılan 'emblomatik' ifadesi yerine, bu ifadenin Türkçesi olan 'simgesel' veya 'sembolik' kavramlarından birisi tercih edilebilirdi. Sayfa 190'da geçen 'jus gentium' ve 'jus inter gentes' gibi Latince ifadelerin Latince bilmeyen okurlar için, sırasıyla 'devletler hukuku' ve 'uluslararası hukuk' gibi Türkçe karşılıkların kullanılması uygun olurdu. Sayfa 192'de 'justus hostis' ifadesinin Latincesinin yerine, 'meşru düşman' veya 'yasal düşman' ifadeleri tercih edilebilirdi. Sayfa 16'da kullanılan 'petito principii' ifadesinin yanında Türkçe karşılığı olan 'zannı ispatlanmış sayma' veya 'ilkenin talebi' gibi bir karşılık verilmeliydi. Sayfa 192'de 'deteolojize' ifadesi yerine dünyevileşmiş ya da uhrevi olmayan ifadesinin kullanılması Türkçe açısından daha uygun olurdu. Sayfa 305'te 'milli kendi kaderini tayin hakkı' yerine Türkçe literatürde yerleşmiş olan 'ulusların kendi kaderini tayin hakkı' kullanılmalıydı; zira yazarın kullandığı

karşılıktan hakkın milliliği gibi bir anlam çıkmaktadır ki bu yanlış bir anlamdır. Sayfa 179'da 'kat-ekhon' yanlış yazılmıştır; doğrusu 'kat-echon' olacaktır ve yine bu kavramın açıklaması bir dipnot şeklinde verilmelidir. Bir başka yazım yanlışı sayfa 171'de Weimar devlet başkanı olan Hindenburg'un adı Hildenburg olarak yazılmıştır.

Sayfa 196'da yazar Hollandalı hukukçu Bynkershoek'in kitabına atıf yapmakta ve kitabın adını *De Rebus Bellicis* olarak ifade etmektedir. Ancak Bynkershoek'in kitabının adı *Quaestio-
num Juris Publici*'dir. Kitap, iki bölümden oluşmaktadır ve bu bölümlerden birisinin başlığı 'De Rebus Bellicis'dir.

Sayfa 114'teki "Liberal burjuva Tanrı ister ama bu faal olmayan bir Tanrıdır, bir monark ister ama bu monark iktidara sahip olmamalıdır ve de talep ettiği özgürlük ve eşitlik her şeyden önce onun mülkiyeti ile olan ilişkisini muhafaza etmeye yöneliktir." tümcesi Schmitt'in *Siyasal İlahiyat* adlı eserinden özetlenerek alınmış ancak dipnotla belirtilmemiştir. Sayfa 265'te "Ona göre, yasakoyucunun meşru yapma görevindeki başarısızlığı değer felsefesi gibi algılar ile doldurulmaya çalışılmaktadır." tümcesinde anlamca bir eksiklik vardır. Buradan yasakoyucunun neyi meşru yapma görevinde başarısız olduğu anlaşılamamaktadır.

Yukarıda belirtilen eksiklikler, kitabın iyi bir editoryal süzgeçten geçmediğini göstermektedir ki bu Türk yayıncılığının kanayan yarasıdır. Bu eksiklikler veya yazım hataları kitabın içeriğinde önemli bir eksiklik olarak görülmemelidir, ancak kitabın okunulabilirliğini ve seril-menmiş düşüncelerin takibini zorlaştıran bir etki yarattığı da söylenebilir. Bu bakımdan akademik çalışmalarda, bilimsel tutum ve bir çok dilden kaynak kullanımı çalışmayı zenginleştirici bir unsurken eğer dilsel karşılıklar metnin yazıldığı dilde verilmiyorsa eserin okunmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle mümkün olduğunca eserin yazıldığı dilin felsefi literatüründe yaygın olarak kullanılan Türkçe karşılıkların tercih edilmesi eserlerin okunmasını kolaylaştıran bir etki yapacaktır. Dileğimiz bu değerli çalışmanın bir sonraki baskısında bahsettiğimiz hususların giderilmesidir. Ertan Kardeş'in bu çalışması ile Türkçedeki Schmitt araştırmaları daha büyük bir derinliğe ve kapsama ulaşmıştır.

ETİK NEDİR?

Hande Tetik*

Fred Feldman, *Etik Nedir?*, Çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, 368 sayfa.

Ferit Burak Aydar tarafından çevrilmiş olan Fred Feldman'ın *Etik Nedir?* adlı kitabı, ahlâk felsefesi alanında oldukça başarılı bir kitaptır. Kitaptan ve kitabın ahlâk felsefesi alanındaki katkılarından bahsetmeden önce, ilk olarak kitabın yazarı hakkında bilgi vermek, ardından da kitabın içeriği hakkında genel bir sunum ortaya koymak, kitabın tanıtımı açısından yararlı ve anlaşılır olacaktır.

1941 doğumlu olan Fred Feldman, Newark, New Jersey'de doğmuştur. *Etik nedir?* adlı kitabının dışında *Doing the Best We Can* (1986); *Confrontations with the Reaper* (1992); *Pleasure and the Good Life* (2004) kitapları olan Feldman, 'University of Massachusetts Amherst' Felsefe Bölümü'nde ders vermektedir.

Fred Feldman, etik kuramları üzerine uzmanlaşmış bir felsefeci olduğundan, çalışmalarının çoğunu da etik kuramlarına ve ahlâk felsefesine ayırmaktadır. Kitabın içeriğine bakıldığında şu görülmektedir: Kitabın başlığından da anlaşılabilceği üzere, Feldman'ın bu kitabı etik alanına ve etik kuramlarına yer verilerek yazılmış bir kitaptır. Kitap on altı bölümden oluşmaktadır.

Eserin yapısına bakıldığı zaman, yazarın konuları açıklarken yer verdiği örnekleri önermeler şeklinde sıralı bir hâlde sunması, örneklerin hem doğruluk ve yanlışlıklarını ortaya koymakta hem de konuların anlaşılabilirliğini kolaylaştırmaktadır. Felsefenin de temel yöntemlerinden biri olan önermeler yoluyla argümanlar sunma biçimi, kitabın ahlâk felsefesi alanında önemli katkılar sunduğunun bir ispatı olarak karşımızda durmaktadır. Mantıksal bir düzen tutturularak ilerleyen bu eser, okuyanların da kitabı rahatça ve kolayca anlamasını sağlamakta ve argümanlarla okuyucuları da bulmaca çözdürür gibi düşünmeye davet etmektedir.

Kitap, ilk olarak, ahlâk ve etik üzerine ayrımları belirterek başlar. İlk bölüm, ahlâkın ne olduğu ve ahlâkın felsefi düzlemde incelenmesini konu almaktadır. Ardından Feldman, ahlâk

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Latin Dili ve Edebiyatı (Çift Anadal) Mezunu (handetetik90@gmail.com).

felsefesinin önemli kuramlarından biri olan faydacılık konusuna değinir. Eylem faydacılığını ele alan yazar, konuya örnek vererek başlar. Trafik kazasında bilinci kaybolan ve sadece bir süre bitkisel hayatta kalabilecek olan Bob'un durumu için arkadaşlarından biri, fişini çekmeyle onun huzur içinde öleceğini, diğeri ise böyle bir durumun ahlâk dışı olacağını söyler. Feldman'ın vermiş olduğu bu örneğe göre Bob'un huzur içinde acı çekmeden ölmesi onun faydasına olacaktır. Bob'un arkadaşlarının yapmış olduğu değerlendirmelere göre, hangisi eylem faydacılığı konusunda doğru bir tercih olacaktır? Feldman, bu ve benzeri örneklere kesin çözüm getirmemesine rağmen J. S. Mill'in faydacılık hakkında yazmış olduğu esere dayanarak belirlemeler yapar. Mill'in *Faydacılık* adlı eserinden vermiş olduğu bölüm, faydacılık konusunun temel yönünü oluşturmaktadır (s. 33-50). Bu sayede de yazar, faydacılığın temel yönleri ve özellikleri hakkında okuyucunun bilgi sahibi olmasını sağlamaktadır.

Feldman, Mill'in ilkesini somut eylemlerin normatif statüsü hakkında bir ilke olarak yorumlamanın en iyisi olacağını söyler ve bunun açıklamasını yapmak için normatif statü konusuna geçer. Normatif statüde, eylemlere dair ahlâki değerlendirmeleri zorunlu, izin verilebilir ve yasak olarak değerlendirmesinin ardından, yazar Mill'in kuramının sorunlu olan yönlerini ele alır (s. 39). Eylem faydacılığı konusuna devam eden Feldman, eylem faydacılığının olumlu ve olumsuz yönlerini argümanlar kurarak göstermeye devam etmektedir. Bunun için 'Domuz öğretisi' itirazı, 'İnsanlık için çok fazla' itirazı, 'Zaman yoktu' itirazı öğretilerine başvurur. Bunun yanı sıra bir önceki bölümde yer vermiş olduğu J. S. Mill'e atıflarda bulunur. Mill'in kanıtı olan Analoji argümanına başvuran yazar, bu argümanın yanı sıra 'Toplam argümanı', 'Parça ve Araç' argümanlarına da değinerek faydacı öğretiyi ne çürütür ne de doğrulayarak bu bölümü sonlandırmaktadır (s. 51-71). Feldman'ın faydacılığın temel kuramlarından yola çıkarak bu kuramın bütün yönlerini göstermesiyle birlikte bu kuramın etik alanında önemli bir konu olduğunu göstermektedir.

Dördüncü bölümde ise eylem faydacılığının sorunlarını ele alan Feldman, bu konuyu nafile eylemler, cüzi eylemler, söz verme, ölü adama verilmiş söz itirazı, söz vermenin ahlâkı itirazı, ceza, adalete ilişkin sorunlar ve adalet itirazı başlıkları ışığında ahlâk felsefesine dayanan argümanlar kurarak göstermiştir (s.76-92). Yazar, faydacılığın bir diğeri olan kural faydacılığına geçer ve kural faydacılığının genel modelini vererek bu bölüme başladığı görülmektedir. Yazara göre bu model şu şekildedir: Münferit bir eylem ancak ve ancak doğru bir ahlâki kurala uygunsa ahlâken doğrudur. Bir ahlâk kuralı ise ancak ve ancak en az diğeri alternatifler kadar fayda sağlayacaksa doğrudur (s. 95). Bu modelle birlikte ortaya çıkan bazı sorunlar olmaktadır: "Bir eylemin bir kurala 'uygun olması' ne demektir?" "Kural nedir?", "Kurallar birer eylem olmadığına göre kuralların herhangi bir sonuç doğurmadıkları açık değil midir?" gibi sorular karşısında Feldman, ilkel kural faydacılığı, Richard Brandt tarafından geliştirilen ideal ahlâk yasası kuramı, Rawls'un iki kural kavramı başlıklarıyla bu sorunları değerlendirmektedir. Feldman, bu bölümü sonlandırırken de kural faydacılığı hakkında genel sonuçlara varır (s. 95-118). Faydacılık konusunu bu bölümde sonlandıran yazar bir sonraki bölümde egoizm konusuna geçer.

Ahlâk felsefesi alanında önemli bir konu olan egoizm için ise yazar, birçoğumuzun doğru bildiği, aslında yanlış olan bir konuya da değinmektedir: Egoizm ile egotizm arasındaki fark. Çoğu insanın egoizmi kişinin kendisini beğenmesi ve bencillik olarak adlandırmasına karşılık

Feldman, buna egotizm ile karşı çıkmaktadır. Yazar, kendini beğenmişliği egotizm olarak tanımlarken, egoizmin ahlâk felsefesinde normatif bir kuram olduğunu söyler ve egoizm ile eylem faydacılığını birlikte ele aldıktan sonra ahlâki eylemleri sayısal değerler üzerinden ortaya koyar. Yazarın bunların yanı sıra egoizmi destekleyen argümanlara yer verdiği de görülmektedir (s. 130). Bunların ardından egoizmin bir ahlâk öğretisi olup olmadığını değerlendirmek üzere, savunulabilir olma argümanına başvurur (s.142). Son olarak ise Feldman, egoizmin çürütülmesi konusuna geçer ve bu çürütmeyi de emekli maaşı argümanı üzerinden kurar (s. 145). Yazara göre bu argüman aracılığıyla, egoizm kesin olarak çürütülmüş olmaktadır.

Yedinci ve sekizinci bölümde Feldman, felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan Immanuel Kant'ı ele alır. Yedinci bölümde Kant'ın ahlâk felsefesindeki görüşlerini inceleyen yazar, bir sonraki bölümde de Kant'ın görüşlerindeki doğru ve eksik olduğu yönlerini iddia ettiği kısımları değerlendirir. Kant'ın ahlâk felsefesi anlayışının temelinde yatan, bir ilkenin 'ahlâkın en üstün ilkesi' (s.148) olması konusunu *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde onun felsefesini oluşturan konulara atıflar yaparak, Kant'ın felsefesini eleştirir. Maksimler konusunu ele alarak başlayan Feldman, Kant'ın kendi eserinde vermiş olduğu tanımdan hareketle eleştirilerine başlar. Kant'ın 'İstemenin öznel ilkesi' olarak tanımladığı maksimi yetersiz bulur ve maksimler konusunda kabul edilmesi gereken bir husustan söz eder: Dışsal olarak benzer eylemler, aslında kökten farklı maksimlere sahip olabilir (s. 151). Buna ek olarak yazar, Kant'ın kullanmadığı bir kavrama başvurur: 'Bir maksimin genelleşmiş biçimi' (s. 152). Genelleşmiş bir maksim ise herkes için geçerli olacak olan maksimdir.

Maksim konusunun ardından ise evrensel yasa konusuna değinir ve Kant'ın kategorik buyruğu anlattığı kısımda kullanmış olduğu evrensel yasa için Kant'ın bu noktada iki şey düşünmüş olabileceğini belirtir. Bunlardan ilki, evrensel doğa yasası, bir diğeri ise evrensel özgürlük yasasıdır. Doğa yasası, şeylerin nasıl olduğunu değil, aynı zamanda nasıl olması gerektiğini de tarif eden bir ifadeyken (s. 153), evrensel özgürlük yasası ise tüm insanların belli bir koşulda nasıl davranmaları gerektiğini tarif eden evrensel bir ilkedir (s. 154). Feldman, Kant'ın felsefesinde yer alan isteme ve kategorik buyruk konusuna geçmektedir. Kant'a göre isteme, bir şey bir eylem olmasa bile, bir şeyin olmasını istemekten bahsedilmesi anlamlıdır. Yazar ise bunu bir insanın hem hareketsiz dururken aynı zamanda hem de zıplamasının olanaksız olacağı gibi, bu durumun da olanaksız olduğunu söyler. Feldman'a göre, bu durumun tutarsız, çelişkili bir görüş olduğunu ortaya koymak için şuna da başvurulabilir: Bir insan hem p'nin hem de q'nun olmasını isterse ve p ile q'nun aynı anda olması mümkün değilse, o kişinin istekleri tutarsızdır. Yazar, Kant'ın isteme konusundaki fikirlerine böyle bir eleştiriyle son verir (s. 155-156). Ardından kategorik buyruk konusuna geçen Feldman, bu konuyu önermelerle eleştirir.

Kategorik buyruğu daha iyi tanımlamak adına Feldman, altın kural örneğini verir. Altın kurala göre; bir eylem ancak ve ancak eylemin öznesi o eylemin gerçekleştirirken başkalarına kendisine davranılmasının istemeyeceği şekilde davranmaktan geri durursa ahlâken doğrudur (s. 158). Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*'nin II. Bölümünde anlattığı dört örneğe değinerek, Kant'ın 'kendimize karşı ödevler' ve 'başkalarına karşı ödevler' arasında yapmış olduğu ayrımı belirtir (s. 160). Bunun ardından 'İntihar örneği', 'Yalan yere söz verme' örneği, 'Yeteneklerini Çürümeye Terk Etme' örneklerini verir (s. 162-179). Feldman, Kant'ın ahlâk felsefesinin en büyük kusuru olarak nitelendirdiği kusur için düşüncelerinden herhangi birini yeterince geliştiremediğini

söyler (s. 200). Son olarak ise Kant'ın sunumunun ve terminolojisinin karmaşık ve muğlak olduğuna değinerek bu bölümü sonlandırmaktadır.

Dokuzuncu bölümde ise yazar, Kant ve Rawls üzerinden değerlendirmeler yaparak onların benzer ve farklı yönlerini ele almaktadır. J. Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde adalet kuramı geliştirme düşüncesi olduğunu belirten yazar, bu bölümde kendisinin de Rawls'un geliştirdiği adalet kuramına özü bakımından benzer olan bir genel ahlâk kuramı geliştirmeye çalışacağını iddia eder (s. 201). T. Hobbes'un *Leviathan* adlı eserinden alıntılar yapan Feldman, karşılaştırmalar yaparak 'Rawls ve Başlangıç Konumu' başlığını ele alır ve başlangıç konumunun özelliklerine değinir (s. 207). Bu belirlemeler sayesinde hem Rawls'un hem de Hobbes'un görüşlerini bize gösteren yazar aynı zamanda bir siyaset kuramı üzerinden nasıl ahlâk kuramı geliştirilebileceğini de bizlere göstermiş olmaktadır.

Kant ile Rawls'un özelliklerine değinen yazar, ilkin Rawls'un toplum sözleşmesinin Kant'ın özerklik ilkesine benzer olduğunu belirtir. İkinci bir benzerlik noktasını ise 'amaçların krallığı' üzerinden kurarak ve değerlendirmeler yaparak bu bölümü sonlandırır (s. 214-215). Ahlâk felsefesinde önemli bir diğer konu olan Ross'un biçimciliği konusunu da ele alan Feldman, Ross'un ahlâk kuramında yer alan en temel kavramın 'ilk bakışta ödev' (s. 220) kavramı olduğunu ve bu kavram için aynı zamanda 'koşullu ödev' (s. 220) tabirini kullandığını belirtir. Yazar, ayrıca bir eylemin ilk bakışta ödev olma özelliğinden ya da asli ödev olma özelliğinden farklı olduğunu söyler (s. 221). Bu belirlemeleri yaptıktan sonra Ross'un ilk bakışta ödev türlerine devam eden Feldman bu ödevlerin sınıflanmış hâllerini okuyucuya sunmaktadır.

Ross'a göre, ilk bakışta ödev türleri; sadakat ödevleri, telafi ödevleri, minnettarlık ödevleri, adalet ödevleri, yardımseverlik ödevleri, kendini geliştirme ödevleri, zarar vermeme ödevleri şeklinde sayılabilir. Bu sınıflandırmaların ardından faydacı görüşle ilk görüşte ödevin kıyaslamasını yapan Feldman, faydacı görüşün bir eylemin doğruluğunun yalnızca gerçekleştirildikten sonra olacılara dayalı olduğunu hatırlatır. Yazar, bu bölümün son kısmında ise Ross'un görüşlerindeki sorunları ortaya koyar. Ona göre, Ross'un kuramının sorunu bir sistem ve birlikten yoksun olmasıdır (s. 230). Bir diğer sorun ise Ross'un kuramının doğru olması durumunda, kimsenin ne yapması gerektiğini belirleyemeyecek olmasıdır. İlk bakışta ödev kavramının sorunlu olan yönlerine 'bağlayıcı' kavramını getirerek bölümü sonlandıran yazar, ahlâk felsefesinin diğer bir kuramı olan göreciliği ele alarak değerlendirmesini yapar. Bilginin olabilirliğinden şüphe etme olan göreciliğin, ahlâk felsefesindeki yeri olan ahlâki davranışların varlığı durumu için inanç göreciliği, uzlaşıcılık, kavramsal görecilik, görecilik ve hoşgörü başlıklarına yer verdiği görülmektedir.

On ikinci bölümde ise metaetik konusunda yazar, metaetiği ve metaetikteki doğalcılık konusunu araştırır. Yöntemini önermelerin incelenmesi üzerinden geliştirerek metaetiği açıkladıktan sonra Feldman, bu bölümün asıl konusu olan 'Metaetikte doğalcılık' konusunu değerlendirir. Doğalcılığın temel tezinin 'x iyidir'in ancak doğalcı ifadelerin bir birleşiminden yararlanarak tanımlanabilecek olması (s. 262) olarak belirten Feldman, bu görüşünün ardından doğalcılığın metaetikle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Yazar, doğalcılık konusunu onun karşıt görüşü olan anti doğalcılık üzerinden anlatarak temel özelliklerini belirler. "Perry'nin Kuramı", "İdeal Gözlemci Kuramı", "Özel Doğalcılık", "Yakınlık Argümanı", "Farklı Kanıt

Argümanı”, “Çatışma Yok” argümanlarıyla destekleyerek konuyu açıklayan Feldman bu bölümü sonlandırır (s. 264-279). Doğalcığin karşıtı olan gayri doğalcılığa geçen ve gayri doğalcılığı G. E. Moore’un *Principia Ethica* adlı eserinden örneklerle anlatan (s. 282) yazar, Moore’un doğalcılık karşıtı olduğunu söyler ve Moore’un doğalcılığa karşı olan itirazlarını bizlere gösterir. Argümanlar üzerinden görüşlerini ortaya koyduktan sonra “Açık Soru” argümanını ele alır ve Moore’un gayri doğalcılıktaki görüşlerini ortaya koymaktadır (s. 290). Doğalcılık ve gayri doğalcılığın önemli yönlerini göstermesinin ardından ahlâk felsefesinin bir diğer konusu olan duygusalcılığa geçilir.

Metaetiğin ahlâki yargılar üzerindeki dilsel yönüne dikkat çektikten sonra diğer önemli bir konuya geçen Feldman’a göre, ahlâk cümleleri, aynı zamanda duyguları ifade etmeye ya da emirler vermeye de yaramaktadır (s. 308). Ona göre, duygusalcılar ahlâki dil hakkındaki bazı önemli olguları görmüş ve açıklamak istemişlerdir. Ahlâki yargıların olumlu ve olumsuz hislerle ya da duygularla yakın ilişkili olduğunu belirtmesinin ardından, duygusalcılık biçimlerinden biri olan radikal duygusalcılığı açıklar (s. 310). Radikal duygusalcılığa yöneltilen itirazları dile getiren yazar ılımlı duygusalcılığa geçer. ılımlı duygusalcılığı Stevenson’dan örnekler vererek anlatan Feldman, Ayer ile karşılaştırmalar yaparak (s. 323) bu bölümü sonlandırır. Duygusalcılık kuramının özelliklerini ortaya koyduktan sonra bir ahlâk felsefesinin önemli bir diğer konusu olan kuralcılığa geçer.

Kuralcılıkla birlikte kitabın sonlarına gelinmektedir. Feldman, ilkin modern ahlâk felsefesinin iki ana kola ayrıldığını belirtir (s. 337) ve kuralcılığı açıklar. Kuralcılığın önemli temsilcisinin R. M. Hare olduğunu belirten yazar, genel olarak kuralcılık ve değerlendirmeci kavramların kuralcı analizlerinden söz ederek değerlendirmeler yapar (s. 338-345) ve kitabının değerlendirmesini yaptığı sonuçlar kısmına geçer.

Kitabın sonuç kısmında Feldman, kitabına dair olumlu ve olumsuz her yöne değinerek kendisine has üslubuyla bir nevi öz eleştiri yapar. Yine bu kısımda, kendisinin ele almış olduğu temel meselelerin hiçbirinde doğruyu keşfetmemiş olduğunu belirtir (s. 360). Normatif etikte eylem faydacılığı, birkaç kural faydacılığı biçimi, Kantçılık, Ross’un kuramı ve egoizmin zor yanlarını gördüğünü ama cevabını aradığı “Doğru eylemleri doğru yapan nedir?” sorusuna cevap veremediğini de bizlere söyler (s. 360). ‘İyi’nin anlamı hakkındaki soruya yanıt bulamadığını belirten Feldman, yapmış olduğu bu projenin bir zaman kaybı olduğu yönündeki görüşü ise okuyucuya bırakmaktadır. Kitabın sonunda yazar, kendisine yapmış olduğu eleştirilere ve cevabını bulamadığı sorulara rağmen bütün bu çalışmasının felsefe çalışmalarına yarar sağlayacak bir boyutta olduğunu da belirtir. Son olarak, ahlâk felsefesiyle ilgilenmenin bizleri daha iyi insanlar haline getirmeye biraz da olsa yardımcı olabileceğini söyleyerek (s. 365) kitabını sonlandırır.

Feldman’ın bu kitabının, ahlâk felsefesi alanı üzerine yazılmış olan iyi kitaplar arasında olduğu düşünülebilir. Bunun yanı sıra ahlâk felsefesi derslerinde öğrencilere ders kitabı olarak da sunulabilir. Yazarın, kitabında yer verdiği kısımları açıklamak için önermeler kurarak konuları ele alması hem kitabı zenginleştirmekte hem de kitabının diğer kitaplardan farkını ortaya koymaktadır. Örneklerin önermeler şeklinde sıralı bir hâlde okuyucuya sunulmasıyla birlikte okuyucu düşünmeye zorlaması da kitabın açık, sade ve anlaşılır bir mahiyette olduğunun göstergesidir.

