

Kendini Gerçekleştiren Kehanet

Melike MOLACI¹



¹ Asst. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University – Philosophy

Özet

Bilim ile sözde-bilim arasında ayırım yapmak ve bilimsellik ölçütlerini belirlemek, bilim felsefesinin temel problemlerinden biridir. Bilimin sınırlarının tespiti noktasında önemli bilim felsefecileri, “doğrulanabilirlik”, “yanlışlanabilirlik” ve “bulmaca çözme” gibi ölçütlerle bilimi, bilim olmayandan ayırmak için uğraşmışlardır. Fakat mezkur ölçütlerle birlikte ileri sürülmüş olan pek çok başka ölçütün, bazı bilgi iddialarını bilim dışı olarak nitelendirmede yetersiz kaldığı görülmektedir. Bilim-bilim olmayan sınırının muğlaklığını teyit eden bu durum, günümüz bilim insanlarının astrolojiye olan tutumlarında bariz bir biçimde kendini göstermektedir. Bununla birlikte güncel “astroloji vakası”, hareket noktası ve dile getirilen eleştirilerin mahiyeti bakımından kadim bir tartışmayla büyük benzerlikler göstermektedir. “Kehanet vakası” olarak adlandırılabilir bu kadim tartışma, belirli ilkeleri, temellendirmeleri ve biçimsel kurallarıyla “bilimsel” bir etkinlik olarak düşünülmüş olan Stoacı kehanet anlayışı ile bu anlayışa muhalif yazarların eleştirilerini içerir.

“Astroloji vakası” ile “kehanet vakası” arasındaki benzerliklerden hareketle bilimin sınırları probleminin izini Antik çağda sürmek bu çalışmanın içeriğini oluşturmaktadır. Bilimin sınırlarının metodik ölçütlerle çizilemeyeceği iddiasından hareketle bu çalışmada ilkin, kehanete bilimsellik atfeden Stoacıların tanımları ve temellendirmeleri ile kehanete muhalif yazarların eleştirileri tartışılmakta; sonrasında da bu temellendirmeler ve eleştirilerden hareketle “sözde bilimlerin” konumu değerlendirilmektedir. Son tahlilde bu çalışma bilimi, bilim olmayandan ayıracak ölçütün metodik olmadığını; ölçütün toplumsal yahut politik eğilimler tarafından belirlenen paradigmatlardan kaynaklandığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kehanet; Stoacılık; Astroloji; Bilim; Sözde-bilim

Self-Fulfilling Prophecy

Abstract

The distinction between science and pseudoscience and determining the criteria of scientificity are fundamental problems of the philosophy of science. At the point of determining the boundaries of science, important philosophers of science have tried to distinguish science from non-science by some criteria such as “verifiability”, “falsifiability” and “puzzle solving”. However, many other criteria, which have been put forward together with the mentioned criteria, are inadequate to qualify some information as unscientific. This situation, which confirms the ambiguity of the science-non-science-boundary, is evident in the attitudes of today's scientists towards astrology. However, the current “case of astrology” shows a great similarity with an ancient debate in terms of the point of departure and the nature of the criticisms being voiced. This ancient discussion, which can be called “the case of prophecy”, includes criticism of the Stoic prophecy which was thought to be a “scientific” activity with certain principles, basics and formal rules, and the criticism of the authors who opposed to this understanding.

The content of this study is to trace the problem of the boundaries of science based on the similarities between “the case of astrology” and “the case of prophecy” in the ancient times. In this paper, it is claimed that the boundaries of science cannot be drawn by some methodical criteria. To this end, firstly, the definitions and basics of the Stoics referring to the prophecy and the criticisms of the writers who are opposed to prophecy are discussed; and the position of “pseudoscience” is then evaluated based on these basics and criticisms. In the final analysis, this study tries to reveal that the criterion which distinguishes science from non-science is not methodical; it is rather based on the paradigms determined by social or political tendencies.

Keywords: Prophecy; Stoicism; Astrology; Science; Pseudoscience

| | |
|------------------------------------|---|
| Corresponding Author | Melike MOLACI Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye |
| E-mail | melikemolaci@gmail.com |
| Manuscript received | January 21, 2019 |
| Revised manuscript accepted | March 21, 2019 |

Kendini Gerçekleştiren Kehanet²

Stoacılar için evrensel düzenin işleyişini anlama ve açıklama noktasında önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkan; belirli ilkeleri, temellendirmeleri ve biçimsel kuralları ile “metodolojik” bir etkinlik olarak ele alınan kehanet, sonuçlardan hareketle öndeyide bulunmaya olanak sağlayan bir “bilim” olarak düşünülür. Stoacılar kehaneti aynı zamanda kader, tanrı, öngörü ve sempati anlayışlarını temellendiren ve bunlar tarafından temellendirilen bir sanat olarak ele alırlar. Bu haliyle Stoacılar için kehanet, hekimlikten ya da kaptanlıktan çok farklı olmayan bir şeydir, yani onun belirli ilkeleri vardır. Aktarılanlara göre kehanet kimi zaman temaşa ve yoruma dayanan bir bilim (*epistēmē*) (Sextus, *Adv. Math.* IX.132) kimi zaman da kesin sonuçlara dayanan bir sanat (*tekhnē*) (DL VII.149) olarak tanımlanır. Bunun yanı sıra onun nedenlerle ilgisindeki tanımı şöyledir: “şansa (*fortuitus*) göre meydana geldiği düşünülen olayların önceden görülmesi (*praesensio*) ve söylenmesi (*praedictio*)” (Cicero, *Div.* I.9). Tanrıyla ilgisinde tanımlandığında ise kehanet “tanrılar tarafından insana verilen işaretleri (*signa*) anlama (*cognosco*), görme (*video*) ve açıklama (*explico*) gücü”dür (Cicero, *Div.* II.130). Bu tanımlardan hareket edildiğinde Stoacıların kehanet için üç kaynağı kullandıkları ya da kehaneti üç açıdan temellendirdikleri ortaya çıkar. *Kehanet Üzerine*'de Cicero'nun vurguladığı Tanrı, kader ve doğadan (Cicero, *Div.* I.125) hareketle yapılan bu temellendirmeler ise bilim felsefesi açısından önemli bir probleme kaynaklık eder.

Stoa felsefesinde Tanrı, doğa ve kader başka kavramlarla birlikte çeşitli bağlamlarda aynı işlevlere sahip güçler olarak düşünülür. Buna göre doğa belirli bağlamlarda Tanrıya ya da nedenler düzenine işaret eden kadere karşılık gelir (SVF I. 85; 160; 176; 532; II. 913; 1024; 1077). Benzer bir biçimde nedenlerin nedeni olan Tanrı, aynı zamanda öngörüsüyle kadere işlerlik kazandırır ya da kaderle eş anlamlı olarak düşünülür (Seneca, *QNat.* II. 45; SVF II. 338; Plut. *St. Rep.* 1050b). Zaten Stoa felsefesinde kehaneti ve evrensel düzeni temellendirmeyi sağlayan husus, bu kavramsal geçişliliklerdir. Kehanet özelinde düşünüldüğünde, onun kaderle olan bağı, organik bir determinizmin hâkim olduğu Stoa evreninde “kehanetin kendisini gerçekleştirmesinin” zorunlu olduğu sonucuna götürür. Zira Stoacılar için kader ile kehanet arasındaki bağlantı özselidir: “Kehaneti öven ve teorilerinde muhafaza edenler, onu ‘her şey

² Çalışmada kullanılan kısaltmalar *Oxford Classical Dictionary*, 4th Edition ve *An Intermediate Greek-English Lexicon (LSJ)*'a göre düzenlenmiş olup, Kaynakçada belirtilmiştir. Ayrıca yine bu çalışmada geçen Yunanca kavramlar, Herkül Millas'ın (1992) transliterasyon yöntemiyle Latin harflerine çevrilmiştir. Latince kavramların yazımında ise *A Latin Dictionary* (Lewis & Short, 1879) kullanılmıştır.

kadere göre meydana gelir' [iddiasını] doğrulamak için kullanırlar" (Alex. *Fat.* 201.32-202. 2). Dolayısıyla Stoacılar için ilkeleri, yöntemi ve ölçütleri uyarınca Helenistik tıp ile benzerlik gösteren kehanetin kaderle olan kopmaz bağları, onun "bilim" olarak düşünülmesinin imkânını sorgulamayı gerektirmiştir. Cicero ve Sextus Empiricus, Stoacı kehanet tanımında ve temellendirmelerinde yer alan kavramsal geçişliliği, döngüsellik olarak yorumlayarak kehaneti "akıldan, nedenden ve düzenden yoksun" olduğu iddiasıyla bilim dışı addederler (Cicero, *Div. II.*; Sextus, *Adv. Math.* VI). Kehanet ile ona çağdaş Helenistik bilimler kıyaslandığında ilkinin zorunlulukla, diğerlerinin ise olanakla ilgili olması hususuna odaklanan bu eleştirilerde, ilgili bilimlerin olanaklı varlığı nesne edinmeleri, onların bilimsellik ölçütüne sahip olduklarının kanıtı olarak sunulur. Oysa kehanetin kaderi muhafaza etme işlevi, Antik yazarların kehaneti bilim yerine inanç veya batıl inançla birlikte düşünmelerine yol açar (Euseb. *Praep. evang.* IV.3.1-11; Cicero, *Div. II.*; Empiricus, *Adv. Math.* VI.; Alex. *Fat.* 201.32-202.7).

Bilim ile akıl, kehanet ile inanç ve hatta hurafe arasında varsayılan koşutluk, Helenistik dönemin bilimsel ölçütleri ile çağdaş felsefenin bilimsellik ölçütleri arasında belirli bakımlardan benzerlik olduğunu gösterir. Zira çağdaş bilim insanlarının ve bilim felsefecilerinin astrolojiye olan tutumları, Helenistik yazarların kehanete olan yaklaşımlarını andırır. Literatürde "astroloji vakası" olarak anılan yakın tarihli bir tartışma, bu benzerliği doğrulamak için yeterlidir. 1975 yılında 186 Öncü Bilim İnsanının imzasıyla kaleme alınmış *Astrolojiye İtiraz* yaklaşık iki bin yıl önce dile getirilmiş eleştirileri yineler. Bildiride bilim insanları, Antik yazarların Stoacı kehanete dair eleştirilerine oldukça benzer bir noktadan yola çıkarlar ve astrolojiyi akıldışı ve gerici olmakla itham edip, bilim dışı addederler. Buna göre bilim, insanın geleceğinin yıldızlara değil kendisine bağlı olduğunu açıkça ortaya koyar. Dahası öncü bilim insanları için büyüye ve hurafeye dayanan astroloji, bilimsel açıdan doğrulanabilir olmadığı gibi; bilim insanlarının mücadele etmeleri gereken yegâne hedef de, bu şarlatanların şaşaalı iddialarıdır (Bok, Jerome ve Kurtz, 1982, s. 14-15). Muhtelif alanlardan pek çok bilim insanının yakın tarihli endişesini yansıtan bu çarpıcı örnekte astrolojinin bilim dışı olarak nitelendirilmesinin arkasında yatan en önemli gerekçe, astrolojik varsayımların doğrulanabilir olmadığı ve bilimin bu varsayımları çürütecek kanıtlara sahip olduğu iddiasıdır (Bok, vd., 1982, s. 15).

Bilim insanlarının yanı sıra Popper ve Kuhn gibi bilim felsefecilerini de tedirgin etmiş olan astroloji, çözülmesi elzem bir problemin nesnesidir. Astrolojinin "doğrulanabilirlik"ten ziyade "yanlışlanabilirlik" testine tabi tutulması gerektiğini düşünen Popper, bu ölçüt uyarınca astrolojiyi bilimsel olmamakla itham eder (Popper, 1962, s. 37) ve Cicero'yu (*Div. II.* 81-82)

yineler. Astrolojinin bilim-dışı olduğu hususunda Popper'la ortaklaşan fakat ölçütün tespitinde ondan ayrılan Kuhn ise bilim-bilim olmayan ayrımının "bulmaca çözme" niteliğinden kaynaklandığını düşünür (Kuhn, 2008, s. 81-82; 113-122) ve Cicero'nun "kâhin bulmanın imkânsızlığı"na (Div. II.129-132) ve "kehanetin nesnesinin bulunmadığı"na (Div. II.12) ilişkin eleştirilerini andıran bir izleği takip eder. Buna göre astroloji yanlışlanabilir olmadığı için değil, kendini olağan bilime bağlayacak bulmacaları ve bulmaca çözecek uygulayıcıları olmadığı için bilim değildir (Kuhn, 1977, s. 277).

Bilimin sınırlarına ilişkin güncel tartışmalarda ileri sürülen bu ölçütlerde bilim ile akıl; bilim-dışı olan ile (batıl) inanç arasında belirli koşutluklar varsayıldığı dikkati çekmektedir. Bilim-bilim olmayan ikiliğinde bilim, kurallı, akli, titiz, yöntemli, dünyaya ilişkin hakikatleri keşfedip sistemleştirmeyi amaç edinmiş bir araştırma olarak düşünülür. Sözde-bilim ise kuralsız, yöntemsiz ve ilkesiz bir şarlatanlık ya da hurafe olarak görülür. Her sözde-bilim, bir bilimin verilerinden ve başarılarından pay alıp onu kendine mal eder (Boudry, Blancke ve Piglucci, 2014, s. 7-17). Söz gelimi simya kimyadan, astroloji ise astronomiden hakikat devşirir ve hakikate sözcülük ettiği iddiasını pekiştirir.³ Bilim ile sözde-bilim arasında ayırım (*demarcation*) yapmanın ve bilimsellik ölçütlerini belirlemenin, bilim felsefesinin başat problemi olduğu dikkate alınır, bilim felsefecilerinin ölçütlerinde ve yargılarında, Helenistik yazarların Stoacı kehanete yönelik eleştirileri ile benzer bir izleği sürdürdükleri ve hatta eleştirilerin sonucunda dile getirdikleri nihai yargılarında neredeyse aynı hususlara dikkat çektikleri görülür. Bu benzerlik ise kehanete ilişkin kadim tartışmalarda öne sürülen argümanlar ve karşı-argümanlar aracılığıyla, bilimin sınırlarına dair güncel tartışmaları değerlendirmeyi sağlar.

Bununla birlikte güncel bir tartışmanın niçin kadim bir tartışmadan beslenmesi gerektiği sorulabilir. Bu makul soruya verilebilecek yegâne yanıt, çağdaş astrolojiye ilişkin eleştirilerde "sözde-bilim" taraftarlarının dile getirdiği karşı argümanların temelsizliği ve yetersizliğidir. Nitekim Feyerabend'in de belirttiği gibi "astroloji vakası"nda nesne ile özne birbirine karışmaktadır. Öncü bilim insanlarının eleştirileri astrolojiden ziyade astrologları hedef almaktadır ve astrologların eylemlerinden hareketle astrolojiye yöneltilmektedir (Feyerabend,

³ Astroloji ile astronomi arasındaki çetrefilli ilişki kapsamlı bir tartışmanın konusu olup konu hakkında Kuhn'un dile getirmiş olduğu ayırım, pay alma ya da devşirme meselesine dair bu iddiaları şüpheye düşürür: "İnsanların geleceğini yıldızlardan okuyan astroloji, hükmi (*judicial*) astroloji olarak adlandırılmıştır. Yıldızların geleceğini onların şimdiki ve geçmişteki konumlarından okuyan astronomi ise doğal (*natural*) astroloji olarak biliniyordu; bunlardan birinde ünlenen, çoğunlukla diğerinde de aynı ölçüde iyi biliniyordu" (Kuhn, 2007, s. 162).

1991, s. 145). Benzer bir biçimde astrologların ya da kâhinlerin niyetleri de savunularının ya da sanatlarının önüne geçmektedir. “Sözde-bilim” taraftarlarının argümanlarında herhangi bir felsefe temellendirmesi ya da savunusu bulunmadığı gibi, yaygın olarak saldırı bu cenahın yeteneklerine değil niyetlerine yöneliktir. Dolayısıyla, kehanet gibi “sözde” bir bilimin savunucusu olan Stoacıların felsefi temellendirmeler yoluyla dile getirdikleri savunmaları, eleştirileri bertaraf etmede ve bilim-bilim olmayan sınırını belirleme iddiasında olan metodik ölçütlerin muğlaklığını teyit etmede önemli görünmektedir.

Bilimi, bilim olmayandan ayıran ölçütlerin mahiyeti ve bilim-bilim olmayan sınırının muğlaklığı bu tartışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu problem doğrultusunda ilkin güncel tartışmalara örnek teşkil eden Helenistik kehanet tartışması, Stoacı kehanet tanımları ve temellendirmeleri ile bu temellendirmeleri hedef alan yazarların iddialarından hareketle ele alınacak; sonrasında ise Stoacı kehanetin güncel ve metodik bilimsellik ölçütleri bakımından değeri tartışılacaktır. Böylece bilimi, bilim olmayandan ayıracak ölçütlerin metodik olmadığı; ölçütün daha ziyade toplumsal yahut politik olarak belirlendiği, eş deyişle sorunun bir paradigma sorunu olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Stoa Felsefesinde Kehanet

Antik çağın sonlarında Cicero, Sextus Empiricus ve Diogenianos’un yoğun bir biçimde eleştirdikleri Stoacı kehanet, okulun Panaitios dışındaki bütün düşünürleri tarafından kabul görmüş kapsamlı bir incelemenin nesnesidir. Bununla birlikte Stoacıların kehanet ile ilgili düşüncelerini öğrenebileceğimiz herhangi bir birincil kaynak günümüze ulaşmamıştır; konuya ilişkin bilginin kaynağı Stoacılığa muhalif okulların temsilcileridir. Platoncu Cicero, Plotinos ve Plutarkhos; Aristotelesçi Afrodisiaslı Aleksandros ve Epikourosçu Diogenianos Stoacı kehaneti nispeten bütünlüklü bir teori olarak yeniden oluşturmayı sağlarlar. Kuşkusuz ikincil kaynaklardan ve bu kaynakların yanlı eleştirilerinden hareketle kehanetten bahsetmek bazı güçlükleri beraberinde getirir.

Konuya ilişkin güçlükler, tanıklıkların hangi Stoacının görüşlerini aktardıklarının saptanması noktasında ortaya çıkar. Diogenianos ve Afrodisiaslı Aleksandros’un muhatabı, büyük ölçüde Khryssippos iken; Sextus Empiricus’un muhatabı erken dönem Stoacılar gibi görünmektedir. Konuya ilişkin en kapsamlı ve aydınlatıcı eserler olan *Kehanet Üzerine*, *Kader Üzerine* ve *Tanrıların Doğası*’nda anılan görüşlerin kime ya da kimlere ait olduğunu tespit etmek ise bir hayli zordur. Cicero, *Tanrıların Doğası*’nda Roma halk dininin unsurlarından

olarak saydığı kehanete (*Nat. D. III.5*) topyekün bir eleştiri getirmez. Bunun muhtemel gerekçesi *Kehanet Üzerine*'ye nispetle kamusal sayılabilecek bir konuşmada –büyük ölçüde Stoacı teolojiye dayanan– Roma dininin gereklerini inkâr etmekten kaçınmak istemesidir. Kitabın sonunda Stoa teolojisini ikna edici bulan Cicero, dinin hiçbir alanının küçümsenmemesi gerektiğini de belirtmektedir (*Nat. D. III.5; 95*). Bu konuşmada kehanet tanrının varlığından ve cömertliğinden hareketle temellendirilir ve bu temellendirmeler Kleantes'e atfedilir (*Nat. D. II.13*). Bununla birlikte tanrıların doğasını açıklayan Cicero'nun Stoacı konuşmacısı Balbus, Zenon ve Khryssippos'un düşüncelerine de atıf yapar. *Kader Üzerine* ise kader ile kehanet arasındaki ilişkiyi Khryssippos üzerinden tartışmaya açar. Mantıksal bir tartışmanın ve önemli argümanların ele alındığı bu tartışmada Cicero, Khryssipposçu modaliteler teorisinin hem kaderle hem de kehanetle çeliştiğini ortaya koymaya çalışır.

Kehanet Üzerine ise konuya ilişkin aktarılan görüşlerin müellifini tespit etme noktasında önemli belirsizlikler içerir. Cicero'nun bu kitapta şiddetli bir biçimde eleştirdiği, hurafe (*superstitio*) olarak nitelendirdiği ve dinden özenle ayırdığı (*Div. II.148*) kehanet anlayışının savunucusu Khryssippos ya da Poseidonios'tur. Kitapta Cicero'nun kardeşi Quintus Cicero tarafından dile getirilen kehanet savunusu, tarz ve yöntem bakımından Khryssippos'un tarzını andırmakla birlikte, *II. Kitap*'ta Cicero'nun karşı çıktığı (*contra*) hususlardan bazıları Poseidonios'a cevap niteliğindedir. Quintus'un kehanetin var olduğuna ilişkin temellendirmelerinde ve savunmasında (*pro*) ise meselenin hareket noktası, Poseidoniosçu fizik anlayışından oldukça uzaktır. Zira Quintus konuyu serimlerken çarpıcı bir biçimde erken dönem Stoacılar ve bilhassa Khryssippos tarafından savunulabilecek olan bir giriş yapar: "Sanırım nedenlerden ziyade sonuçları incelemeliyiz (*Quarum quidem rerum eventa magis arbitror quam causas quaeri oportere*)" (*Div. I.6*). Dahası Quintus kadim filozofların da kehanetin akılla kavranmasından ziyade sonuçlarından etkilendiklerini kehanetin varlığına bir kanıt olarak ileri sürer (*Div. I.5*). Kehanetin dinsel bir olgu olarak var olduğunun ispatı anlamına gelen bu ifadeler, erken dönem Stoa düşüncesinin nedenlere ilişkin teorisi tarafından desteklenir. Nitekim Poseidonios'a değin Stoacı filozoflar nedenlerin bilinemez olduğunu düşünmektedirler; Galenos ve Strabon'un belirttiği üzere Stoa fiziğinde nedensel açıklama/etioloji Poseidonios ile başlar (Strab. II.3.8; Galen, *PHP*, p. 396. 1-2ff). Dolayısıyla Quintus'un nedenlerin bilinemez ve hatta tanrı tarafından gizlenen şeyler olduklarına ilişkin yaklaşımı (*Div. I.35*), erken dönem Stoa düşünürleri tarafından ileri sürülür. Ayrıca yine Quintus'un gündelik örneklerle ve Roma dinine ait anlatılarla kehaneti temellendirmesi

Khryssipposçu bir stratejiyi yansıtır. Galenos Stoacı ruh görüşünü eleştirdiği satırlarda Khryssippos'u yaygın bir biçimde ortak görüşleri/sağduyuyu kullanmakla itham eder (SVF II.886). Tieleman'ın açıkça belirttiği üzere ortak görüşe dayanma, Khryssippos'un polemiklerde muhatabı çürütmek üzere sıklıkla kullandığı bir yöntemdir (Tieleman, 1996, s. 163). Son tahlilde *Kehanet Üzerine'nin I. Kitap'*ında savunulan ve temellendirilen kehanet, büyük ölçüde Khryssippos'un düşüncelerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte Cicero'nun itirazlarını dile getirdiği *II. Kitap*, bir yandan sağduyu ya da sonuç (*eventa*) argümanlarına ilişkin eleştiriler nedeniyle Khryssippos'a cevap verir, fakat öte yandan doğal kehanetin türlerinden biri olan rüyalar konusunda Poseidonious'un iddialarına karşı argümanlar geliştirir. Fakat son tahlilde kaderin, sempatinin ve öngörünün kehanetle ilişkisine dair Cicero'nun eleştirileri özellikle *Kader Üzerine'deki* bağlam dikkate alındığında Khryssippos'a yöneltilmiş görünür. Dolayısıyla metin boyunca anılan kehanet görüşü büyük ölçüde Khryssippos'un düşüncelerini yansıtmaktadır.

Kehanetin Mahiyeti: Nesnesi, Kapsamı ve Türleri

Quintus nedenlerden değil de sonuçlardan hareketle kehanetin incelenmesi gerektiğini ifade ederken, Stoacı kehanet teorisinin nesnesinin ne olduğuna dair önemli bir ipucu verir. Cicero için bilimsellik ölçütünün ortadan kaldırılması anlamına gelen bu yaklaşım, kehaneti ilkesiz, nedensiz ve nesnesiz bir hurafe olarak düşünmeyi zorunlu kılar. Cicero'ya göre duyulur şeyler, hastalık, astronomi, ahlak ya da fizikle ilgili olmayan kehanetin aslında bir nesnesi yoktur (*Div. II.9-12*). Sanatın ya da bilimin tanımı gereği belirli ilkeleri olması gerektiğini ileri süren Cicero için kehanetin belirli ilkeleri de yoktur (*Fat. 11*). Dahası Stoacılar, doktorların da yanıldıklarını ileri sürmek suretiyle kehaneti aklayıp deneyimsiz kâhinleri suçlama yolunu seçtiklerinde dahi (*Div. I.24; 118*), kehanete bilimsellik kazandıramamaktadırlar. Zira adına ister bilim, ister sanat, ister akıl, ister deneyim diyelim böylesi etkinlikler her zaman uzmana (*peritus*) atıf yapar, kâhine değil. Ve eğer kehanet –tanımı gereği– şansla ilgiliyse, burada herhangi bir bilgelik ya da yetenek söz konusu olamaz (*Div. II.13-14*). Bu haliyle hem kâhin hem de kehanet, nesnesi ve ilkesi bakımından bilimden ve sanattan mahrumdur.

Benzer bir biçimde eğer Quintus için önemli olan kehanetin nedeni değil, onun ne olduğu ya da ne yaptığı ise, Cicero'ya göre bu durumda önemli bir şeyin kabul edilmesi gerekir: Eğer kehanetin gerçek olduğu, kâhinlerin de isabetli çıkarımlar yaptığı kabul edilirse, filozofun nedenleri araştırmaktan alıkonulması gerekir (*Div. II.46-47*). Zira bu, felsefeyi gereksiz kılar. Son tahlilde nedenlerinden alıkonulmuş bir etkinlik Cicero'ya göre bilim de olamaz: “bilim

etiyojolojiyi üretmelidir, aksi takdirde o bilim değildir” (Hankinson, 1988, s. 152). Yani bilimi sözde-bilimden ayırmanın ölçütü onun nedenlerle ilgilenip ilgilenmemesidir. Yine Cicero için kâhinlerin doğruyu dile getirme olasılığı yani “kehanetin frekansı”, bilimsellik için yeterli olan ölçütlerden uzaktır. Cicero’ya göre kâhinlerin tahminlerinin gerçekleşme olasılığı çok düşüktür ki tarihsel gerçeklik bunu tartışmasız bir biçimde kanıtlamaktadır (*Div.* II.52). Son tahlilde Cicero için kehanet herhangi bir nesneye, ilkeye ve nedene sahip olmadığı ve kehanetlerin gerçekleşme oranı düşük olduğu için, onun bilim, sanat ya da uzmanlık olarak düşünülmesi mümkün değildir.

Bu itirazlar Stoacı kehanetin mahiyetini açık kılacak izlekler barındırır. Buna göre kehanetin nedenlerle bir ilgisinin bulunmaması onun nesnesini belirlemeyi sağlar. Kuşkusuz bunun için Stoacı varlık tasarımının kehanetle ilgili bazı özelliklerine kısaca değinmek gerekir. İlk kehanet önerme formunda bir ifade olduğu için, o bir var olan ya da bir beden değildir. Stoa fiziğinin en yüksek cinsi olan bir şey (*to ti*), bedenleri (var olanları) ve bedensizleri kapsar (Sextus, *Adv. Math.* X.218; SVF II.329; Seneca, *Ep.* 58.13-14; Plotinos, *Enn.* VI.1.25). Bu sınıflandırmada bedenler bir şey üzerinde etkide bulunan ya da bir şeyin etkisine uğrayan her şeydir (Cicero, *Acad.* I.39). Bu ölçüt uyarınca, Platoncu ontolojinin duyulur varlıkları ve düşünülür varlıkları (ruh, erdemler, tanrılar) ile her türlü neden birer bedendir. Bedensizler ise bedenleri düşünme koşulları olan zaman, mekân, boşluk ve *lekton*’dur. Bu ayrımların kehanet ile ilgisi ise *lekton*’un içerimiyle ilgilidir. *Legein* fiilinden türetilmiş olan *lekton*, “konuşulan”, “ifade edilen”, “ifade edilebilir olan” anlamlarına gelir ve Stoacılar *lekton* teorilerinde bütün bu anlam içeriklerini göz önünde bulundurmuş görünürler (Dürüşken, 1991, s. 292). Buna göre “ifade edilebilen bir şey” olarak kehanet bir bedensizdir ve Stoa fiziğinde bedensizlerin bedenlerle yani nedenlerle herhangi bir teması bulunmamaktadır. Bu nedenle “kehanetin nedenleri”ni araştırmak, kehanetin doğası gereği olanaksızdır.

Bununla birlikte bu durum kehanetin hiçbir şeyle ilgisi olmadığı anlamına gelmez. Quintus’un ifade ettiği üzere kâhinler, “nedenlerin işaretlerini ve imlerini (*signa tamen causarum et notas*)” ayırt etmekle ilgilenirler (Cicero, *Div.* I.127). İmlerden ya da işaretlerden sonuçlara ulaşan Stoacı kehanet sanatında kâhin, işaretleri nedenler olarak yorumlamaz. Stoacı kehanet, neden ile etki arasında doğrudan bir bağ kurmaktan ziyade, işaretlerle gelecekteki olgular arasında bir bağ kurmaya dayanır. Bu bağın ürünü olan kehanet ise bir *lekton*’dur. Kendinde bir neden olmayan kehanet, koşullu bir biçimde dile getirilen ve yalnızca “tavsiye” niteliğinde olan bir etkidir. Kehanet nedenlerin işaretlerini doğru yorumlayan

kâhinin, nedenler düzenini ifade düzeyine aktarmasından ibarettir. İsbetli aktarım oranı arttıkça evrende işleyen nedensel düzen ya da kader insan için ulaşılabilir (bilenebilir) bir hale gelir. O halde Stoacılar için kehanetin nesnesi işaret veya imdir.

Bunun yanı sıra Stoacılar nedenler yerine birtakım sonuçlardan hareketle kehanetin bir sanat olduğunu söylerlerken, cari tıbbın ya da empirist doktorların bakış açısını paylaşırlar. Hankinson'un belirttiği üzere dönemin tıp okulları, sonucu (*ekbaseis*), tecrübe ya da empirik sınamalarla (*peira*) doğrulamaktadırlar (Hankinson, 1988, s. 138). Burada tecrübenin yani tekrarın vurgulanması Stoacıların kehanete dair temellendirmelerinde önemli bir noktayı açığa çıkarır. Buna göre kehanet işaretlerin ve imlerin toplanmasını ve kaydedilmesini içerir ve bu işlem kâhinlerin geleceğe dair öndeyide bulunmalarının koşulu olarak görülür (Cicero, *Div. I.127-128*). Yani düzenli ve dakik gözlemler olmaksızın ve bunlar arasında bağlantı kurulmaksızın kâhinin başarılı olma olasılığı çok düşük olacaktır. Bu haliyle kehaneti gözleme ve çıkarıma dayandıran; onun belli başlı ilkeleri ya da mantıksal kuralları olduğunu düşünen Stoacılar, kehaneti bir "bilim" ya da bir "metot" olarak düşünmüş görünürler. Nitekim Quintus kehanetin son tahlilde tümevarımsal bir çıkarımdan öteye gitmeyen ve tam da bu nedenle olası (*potest*) sonuçlar çıkaran bir sanat olduğunu belirttikten sonra, bu sanatın "aynı imlerden (*isdem signis*)" "aynı sonuçlara (*effecta eadem*)" ulaşmak amacıyla, tekrarlanan gözlemlerin sayısız örneğini kayda geçirdiğini (*Div. I.25*) ifade eder. İmlerden sonuçlara ulaşan bu kehanet anlayışında, Stoacı imin işlevi kehanete tıbbı benzer bir "bilimsellik" kazandırır.

Bu bilimsellik ise Sextus Empiricus'un Stoacı imler kuramının ayrıntılarını aktardığı satırlarda belirginleşir. Sextus Empiricus'a göre Stoacı imler kuramında bir im, sonradan açığa çıkacak olan geçerli bir tasımı önceden bildiren bir önermeye karşılık gelir (*PH. II.104*). Stoacılar için sonradan gelenin açımlayıcısı olarak düşünülen imler, bazı sonuçlar çıkarmaya yararlar. Bu duruma örnek olarak "Bu kadın süt veriyor" ya da "Bu adamın yara izi var" önermelerini birer im olarak ele alan Sextus Empiricus, Stoacıların bu imlerden hareketle "Bu kadın süt veriyorsa, hamiledir" ya da "Bu adamın yara izi varsa, yaralanmıştır" sonuçlarına vardıklarını ifade eder (*Adv. Math. VIII. 252-254; PH. 106*). Şimdide ya da geçmişte var olan bir imden hareketle şimdiye ya da geçmişe yönelik çıkarılan bu sonuçların yanı sıra, "Bu adam kalbinden yaralanmışsa, ölecektir" gibi geleceğe yönelik çıkarımları da meşru bulan Stoacılar (*Adv. Math. VIII.254*), şimdide dile getirdikleri önermeler yoluyla kehaneti, hekimlik ve gündelik deneyimle de bağdaştırırlar. Bu haliyle Stoacılar için kehanet dönemin tıbbi metotlarıyla benzer metotları paylaşan bir bilim olarak düşünülmüş olmalıdır.

Ayrıca kehanet varsayıma (*coniectura*) ve çıkarıma (*opinabilis*) (Cicero, *Div.* I.24) bağlı olduğundan –Aristoteles’in terminolojisiyle ifade edecek olursak– onun ilkeleri kesin değildir. Dahası aşağıda tartışılacak olan Khryssipposçu modaliteler kuramı kader ile zorunluluk arasında bir ayrım yaptığından, kaderden hareketle temellendirilen kehanetin olanaklı olanla bir ilgisi bulunacaktır. Haliyle kehanet zorunluluğa ilişkin olmamış olacağından, onun ilkelerinin diğer bilimlerden farklı olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte elde kalan metinlerde kehanetin ilkelerinin neler olduğu belirtilmemektedir. Bildiğimiz tek şey Khryssippos’un Keldani kâhinlerinin kehanetlerini düzeltmek suretiyle onlara bazı ilkeler verdiği (Cicero, *Fat.* 15). Cicero’nun aktardığı bu Khryssipposçu düzeltmelerde göze çarpan husus, belgisiz bağlaçların olumsuzlanması ve kehanetin öznesinin belirli hale getirilmesidir. Kehanetin kaderden hareketle temellendirildiği bölümde ayrıntılarına değinilecek olan bu revizyonlara dair burada söylenebilecek tek şey, Stoacıların kehanetin ilkelerine dair formel kuralları gözettileridir. Dolayısıyla Cicero bilimsellik ölçütüne uymasa ve bu ilkelerin ne olduğu tarafımızca bilinmese de, Stoacılar, kehanetin bilimselliğini temellendirebilecek ilkelere sahip olduklarını düşünmektedirler.

İmlerden hareketle öndeyide bulunulmasını içeren, gözlem ve tümevarıma dayanan bu “bilimsel” kehanet, *Kehanet Üzerine*’de “sanata dayalı (*quarum alterum artis*)”, “sanata müttetik (*quod particeps esset artis*) ya da “sanatsal (*artificiosus*)” kehanet olarak anılır (*Div.* I.12; I. 34; I. 72). Bunun yanı sıra gözleme, akla ya da çıkarıma başvurmaksızın dizginlenmemiş duygular ya da ruhsal duygulanımların etkisinde geleceğe dair öndeyide bulunulan bir kehanet türü daha vardır (*Div.* I. 34). “Doğaya dayalı (*alterum naturae*)”, “sanattan mahrum (*quod arte careret*)” ya da “doğal (*naturalis*)” olarak adlandırılan bu kehanet (*Div.* I.12; I.34; I.72) rüyalardan ve ilhamdan (esrime) oluşur. Sanatsal kehanetten farklı olarak belirli ilkeleri ve yöntemleri olmayan bu kehanet Cicero’ya göre birkaç istisna dışında bütün filozoflarca kabul edilmiştir. Sanattan yoksun olan bu kehanet türünde herhangi bir bilimsellik iddiası içerilmediği için, Cicero’nun yukarıda anılan eleştirileri kehanetin bu türüyle ilgili değildir. Fakat yine de Khryssippos ve Poseidonios’un üzerine kitaplar yazmış oldukları rüyalar, Cicero için Stoacı sempati kuramını eleştirmeye olanak sağlayan bir husustur; tam da bu nedenle Cicero sanatsal olan kehanete ilişkin “sözde-bilim olma” eleştirilerini rüyalara da genişletir. Cicero için rüyaların kehanete kanıt olarak ele alınmaları bilimsel açıdan olanaksızdır. Zira bilim akli, rüyalar ise akıldışıdır (*Div.* II.145). Yine rüyaların gözlenmesi ve –hatırlanması zor olduğundan ötürü– kaydedilmesi mümkün değildir (*Div.* II.146). Bunun yanı sıra anlamsız

rüyaların mahiyetinin ne olacağı belirsiz olduğu için (*Div. II. 125*), bu konuda belirli bir hakikat ölçütü bulunmamaktadır (*Div. II.127*). Nihayetinde Cicero'ya göre tanrıların uyanık ve akli başında bir hal yerine, rüyalar aracılığıyla insanlara mesajlar iletmesi de hiç makul değildir (*Div. II.126*).

Sanatsal kehanete yöneltilen bilim olmama eleştirisinin rüyalar aracılığıyla doğal kehanete de yöneltilmesi, Cicero'nun esas ilgisinin belirli ilkeleri olan ve belirli bir yöntemle işleyen sanatsal kehanete yönelik olduğunu göstermektedir. Zaten sanatsal kehanetin doğa yasaları, tanrı ve nedenler zinciriyle uyumlu "bilimsel" bir etkinlik olduğunu temellendirmeyi amaçlayan Stoacılar, kehanetin bu üç kaynağında da belirli ilkeleri gözetmiş görünürler. Stoacı kehanet anlayışına ilişkin çeşitli tanıklıklar, Cicero'nun sistemli bir biçimde aktardığı üç kehanet kaynağını doğrulamaktadır. Epikourosçu Diogenianos (Eusebius, *Praep. ev. IV.3.1-11*) ve Afrodisiaslı Aleksandros'un (*Alex. Fat. 201.32-202.7*) metinleri Stoacı kehanetin kader üzerinden temellendirildiğini aktarırken, tanrıya ilişkin temellendirme Cicero'dan başka Sextus Empiricus (SVF II.1018), Stobaeus (SVF III. 654), Origenes (*Cels. IV.88*) ve Diogenes Laertios'ta (DL VII.149) bulunur. Doğaya ilişkin temellendirme ise sempatinin kader ve tanrıyla olan ilgisi dikkate alındığında mezkûr kaynakların ifadelerinden ve Ptolemaios'un *Tetrabiblos*'undan dolaylı olarak çıkarsanabilir. O halde Cicero'yu izleyerek, Stoacıların kehanete dair teolojik, determinist ve kozmolojik temellendirmeler geliştirmiş oldukları kolayca ileri sürülebilir. Bununla birlikte bilimsellik ölçütleri söz konusu olduğunda bu temellendirmelerden yalnızca ikisi muteber görünmektedir. Zira Tanrıdan hareketle ileri sürülen temellendirme teolojinin konusudur ve bilim felsefesi açısından kapsam dışıdır. Oysa doğadan ve kaderden (nedenlerden) hareketle yapılan determinist ve kozmolojik temellendirmeler doğanın yasalılığı düşüncesine dayanır; yasa ile kader arasında bir bağlantı kurmaya olanak sağlar ve kehanet ile zorunluluk bağlantısını gevşetip, kehanetin kendini gerçekleştirmesinin olumsal bir tarzda düşünülebilmesine imkan tanır.

Kehanet Temellendirmeleri

i. Determinist Temellendirme: Şans-Kader-Kehanet

Kader ya da nedenler üzerinden yapılan kehanet temellendirmesi pek çok yazar tarafından çeşitli eleştiriler aracılığıyla aktarılır. Determinist kehanet temellendirmesi Stoa fiziğinin her düzeyinde işlerlik gösteren nedenlerin ve nedenleri kuşatan kaderin işleyişiyle açıklanır. Bununla birlikte kehanetin determinist temellendirmesinin şansla da bir ilgisi

bulunur. İlk bakışta determinist evren tasarımıyla çelişkili gibi görünen şans-kehanet bağlantısı, şansın tanımı ve olanağı belirginleştğinde bir çelişki olmaktan çıkar. Buna göre Stoacılar tarafından kehanetin kaynaklarından biri olan kader ya da nedenler zinciri, kehanetle ilgisinde iki temellendirmeye olanak sağlar. İlk kehanetin şansa dayalı tanımından hareketle ileri sürülen temellendirme; ikinci olarak kaderin kehanetin varlık koşulu olmasından hareketle geliştirilen temellendirme.

-Şanstan Hareketle Kehanetin Temellendirilmesi

Quintus kehaneti “şansa dayalı olarak meydana geldiği düşünülen olayların önceden görülmesi ve söylenmesi olarak” (Cicero, *Div. I.9*) tanımlarken, kehanetin nedenlerle ve kaderle (zorunlulukla) olan bağıyı gevşetmek ister. Zira eğer kehanet kaderle ilgili olarak düşünülürse, kehanetlere göre eyleme geçmenin bir faydası olmayacağı gibi, kâhinin hükmünün de sanatının da bir değeri olmaz. Bu bakımdan kehanetin “bilimsel” ve yararlı olduğunu ortaya koyabilmek için doğa nedenselliğine bağlı olmayan bir temellendirmeye ihtiyaç duyulmuş görünür. Zira Cicero’nun eleştirileri Quintus’un niyetinin bu olduğuna dair ipuçları sunar. Şansa dayalı temellendirmeye değinmeden evvel Cicero’nun bu tanıma ilişkin itirazları bazı ayrımlar yapmayı sağlar.

Buna göre Cicero ilk olarak şansın bilgeliği ya da yeteneği ortadan kaldırdığını ve bunlar olmadığında herhangi bir sanattan ya da bilimden bahsetmenin olanaklı olmadığını iddia eder (*Div. II. 14*). Burada Cicero için şans, talih, kaza ya da olay ya bir olayın bir şekilde gerçekleşeceği ya gerçekleşmeyeceği ya da başka bir şekilde gerçekleşebileceği durumlar için kullanılır (*Div. II. 15*). Şans, başka türlü olabilecek olanın yani olanağın bulunduğu kabulü anlamına gelir. Fakat Cicero’ya göre kehanetin şansa bağı kabul edildiğinde, nedenlerin bilgisi ortadan kalkmış olur ve herhangi bir nedenin bulunmadığı hallerde kehanetin gerçekleşeceğine ilişkin herhangi bir güvence de bulunmaz. Dahası göksel varlıkların değişmez yasaları olduğu bilindiğine göre, kehanetin şansa bağlantılı olarak düşülmesi doğanın yasalı olduğu düşüncesiyle çelişir. Cicero’ya göre Stoacı kabuller aracılığıyla bu tanım şu şekilde çürütülür: “Eğer O [tanrı] biliyorsa, olayların gerçekleşmesi kesindir. Onların [olayların] gerçekleşmesi kesin ise, şans yoktur. Fakat yine de şans vardır; o halde şansa bağı olarak meydana gelen şeylerin önbilgisi yoktur” (*Div. II. 18*). Dolayısıyla Cicero için şanstan hareketle kehanetin tanımlanması Stoacıların “her şey kadere göre meydana gelir” iddialarıyla çelişmektedir (*Div. II. 19*).

Fakat Cicero tarafından dile getirilen bu eleştiriler, Stoacıların şansı “gerçek bir neden” olarak düşündükleri dikkate alındığında ortadan kalkar. Zira Stoacılar için şans “insan zihninin kavrayamadığı bir neden”e karşılık gelir (SVF II. 965-971). Özellikle erken dönem Stoacılar için nedensiz bir oluş ya da hareket imkânsız olmasına karşın; oluşun ya da hareketin nedeninin insanlar için bilinemez olması mümkündür. Aetius insanların bilemedikleri şeyi kendiliğinden ya da şans olarak adlandırdıklarını; oysa Stoacıların bunları aslında gizli olarak düşündüklerini ifade eder (SVF II.966). Bu haliyle insanların şansı bir neden olarak dikkate almamaları, epistemolojik bir yetersizlikten kaynaklanır. Oysa evrende işleyen bütün nedenlere vakıf olan bir zihin düşünülürse (söz gelimi tanrı), nedensiz bir hareketin olamayacağı da kabul edilecektir. Dolayısıyla şansa bağlı Stoacı kehanet tanımının kaderin etkisini ortadan kaldırmak gibi bir amaçla ileri sürüldüğü söylenemez. Şansa dayalı kehanet tanımı kaderi değil zorunluluğu ortadan kaldırmayı amaçlar.

Stoacıların kaderi zorunluluktan ayrılıp, muhafaza etmelerini sağlayan şey ise çok kapsamlı bir argümanın konusudur. “Yüce Argüman (*kurios/kurieon logos*)” adıyla bilinen ve Diodoros Kronos’a atfedilen bu argümanda birbiriyle çelişen üç önermeden hangi ikisinin onaylanacağı zorunluluk ve olanağa ilişkin yaklaşımı belirler. Buna göre “geçmişte gerçekleşmiş olan her şey zorunlu olarak doğrudur”, “bir olanaksızlık bir olanağı izlemez” ve “olanaklı olan, ne doğru olan ne de doğru olacak olandır” önermeleri aynı anda kabul edilemez (Epiktetos, *Diss.* II.19). Argümanın birinci ve üçüncü önermelerini kabul edip, ikinciyi reddeden Khryssippos’un modaliteler kuramı zorunlu olan, zorunsuz olan, olanaksız olan ve olanaklı olanı tanımlayarak, “gelecekte olacak olanın zorunlu olmadığını” temellendirir. Her şeyin zorunluluğa değil de kadere bağlı olarak meydana geldiğini düşünen Stoacılar, özellikle zorunlu olan ve olanaklı olan arasında yaptıkları bu ayırımla bütün nedenleri kuşatan kaderin gelecek söz konusu olduğunda yalnızca epistemolojik bir zorunluluğu imlediğini düşünürler. “Her şeyin kadere göre olacak olmasının zorunluluğu”nu kabul eden Stoacılar, “olacak olan her şeyin zorunlukla olacak olmasına” itiraz ederler. Bu itiraz zorunluluğun ancak geçmişte ve şimdide geçerli olduğunu; gelecekte olacak olan olayların ancak olduktan sonra zorunlulukla olacak olmaları anlamına gelir. Bu bakımdan geleceğin kadere göre gelecek olması epistemolojik bir zorunluluğun kadere ilişik olduğunu gösterir. Bununla birlikte olay henüz olmadığından kader zorunlulukla eş anlamlı olarak görülemez. Nitekim gelecek söz konusu olduğunda kader bütün olanakları kuşattığı için başka türlü olabilmeyi dışlamaz. Son tahlilde Khryssipposçu modaliteler, zorunluluğu kaderden ayırmak üzere temellendirilir ve böylece

bütün nedenlerin nedeni olan kader, bize bağlı olan (*einai eph' hēmin*) nedenleri belirlemeksizin kuşatmış olur. Bu temellendirmeler sayesinde zorunluluktan ayrı fakat kadere bağlı olan ontolojik bir olanak düşünülebilir olur. Nedenleri bilinmediğinden ötürü şans ile temellendirilen kehanet, aslında olanaklı olanın var olması sonucunda temellendirilebilir bir hale gelir.

Bütün bunlardan hareketle Stoacıların kehaneti “şansa göre meydana geldiği düşünülen olayların önceden görülmesi” olarak tanımlamalarının ardında kehaneti zorunluluktan kurtarma ve kâhinlerin öndeyilerine anlam kazandırma amacı bulunur. Fakat kehanetin zorunluluktan türetilmediğinin temellendirilmesi, Stoacı kehanete muhalif yazarlar için yeterli değildir. Nitekim *Kader Üzerine*'de Cicero tarafından Khrysippos'a yöneltilen eleştiriler kehanet ile kader arasında bulunduğu varsayılan bağa ilişkindir. Bu hususun ayrıntıları ise kehanetin kader üzerinden nasıl temellendirildiğini incelemeyi gerektirir.

- Kaderden Hareketle Kehanetin Temellendirilmesi

Stoa felsefesinde kader kehanetin varlık koşulu (*ratio essendi*); kehanet de kaderin bilinme koşulu (*ratio cognescendi*) olarak ortaya çıkar. Stoa fiziğinde kader ile kehanet arasında bulunduğu varsayılan bu özsel ilişki ise Epikourosçu Diogenianos'a göre geçersiz bir çıkarımdan hareketle kurulur. Diogenianos Khrysippos'un “her şey kadere göre meydana gelir” ilkesinden kehanetin var olduğu sonucunu çıkardığını; fakat “kehanet vardır” sonucunun “her şey kadere göre meydana gelir” öncülü ile kanıtlanamayacağını ifade eder (Eus. *Praep. ev. IV.3.2*). Diogenianos Aristotelesçi tanıtılma kuralları uyarınca Khrysippos'un akıl yürütmesinin eksik öncüllerden hareketle kurulduğunu düşünmektedir. Fakat Khrysippos'un büyük öncülü “eğer kehanet varsa, her şey kadere göre meydana gelir”; küçük öncülü “kehanet vardır” ve sonucu da “o halde her şey kadere göre meydana gelir” şeklinde açıklanırsa, çıkarımın geçersiz olduğuna ilişkin Diogenianos'un itirazı bertaraf edilmiş olur.

Bunun yanı sıra yine Diogenianos Khrysippos'un her şeyin kader tarafından kuşatılmaması durumunda, kâhinlerin öngörülerinin doğru olmayacağını ileri sürdüğünü belirttikten sonra, sağduyunun bu öndeyileri yanlışladığını ifade eder (Eus. *Praep. ev. IV.3.1*). Cicero'nun sağduyu eleştirisine benzer olan bu eleştiri, yukarıdaki açıklama göz önünde bulundurulduğunda ortadan kalkar. Khrysippos'un buradaki tanıtılmasının da tümdengelimsel olduğu farkedilirse, Diogenianos'un eleştirisinin bu akıl yürütmeyle ilgisiz olduğu görülür. Zira Diogenianos'un eleştirisinde bahsi geçen sağduyu, tümevarımla ilgilidir. Tümdengelimsel bir uslamlamayı deney ile çürütmeye çalışan Diogenianos'un bu eleştirisi, Stoacıların kehanet ve kâhin

arasındaki ilişkiye ilişkin ifadeleriyle de ortadan kaldırılır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Stoacılar göre yanlış öndeyilerde bulunulması, kehanetin değil kâhinin kusurudur (Cicero, *Div.* I.18). Her şey kadere göre meydana geldiği için bütün nedenler arasındaki bağı bilen bir insanın yanılması olanaksızdır. Ancak tanrıdan başka hiç kimse bütün nedenleri kavramaya muktedir olmadığından, insana düşen tek şey, belirli imler (*signis*) aracılığıyla peşi sıra gelecek olana dair öndeyide bulunmaktır (Cicero, *Div.* I.127).

Bununla birlikte kehanetin kader üzerinden temellendirilmesine yönelik en önemli eleştiri Cicero tarafından *Kader Üzerine*'de dile getirilir. Buna göre eğer kehanetin var olduğu kabul edilirse irade (*voluntas*), emek (*studium*) ve eğitim (*disciplina*) ortadan kalkar:

Eğer kaderin etkisi ve doğası kehanet mantığıyla sağlamlasacaksa, bütün bu unsurlar anlamını yitirir. Dahası eğer kehanet varsa, sanatın (*ars*) hangi teorilerine (*percepta*) göre işliyor? Başka insanların sanatında herhangi bir teoriye dayanmadıklarına ve kehanetle ilgilenen insanların da herhangi bir teoriye dayanmadan geleceği söylediklerine inanmıyorum (Cicero, *Fat.* 11).

Cicero kehanetin dayandığı gerçek bir temel olmadığını ifade ettikten sonra, aslında Khryssippos'un bütün uğraşının –kehanetin ilkelerini ortaya koymak değil de– mantıksal evirtmelerden ibaret olduğunu düşünür. *Kader Üzerine*'nin konuyla ilgili meşhur örneğinde kahinlerin “Eğer biri Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir” gibi kehanetlerini Yüce Argüman üzerinden tartışmaya açan Cicero, “Canicula doğarken doğmuşsan, denizde ölmeyeceksin” önermesinin kaçınılmaz bir biçimde “Canicula doğarken doğmuş olman zorunludur” önermesinin kabulünü gerektirdiğini; fakat Khryssippos'un –Diodoros'tan farklı olarak– birbirini zorunlulukla izleyen bu iki durumu her zaman kabul etmediğini belirtir (Cicero, *Fat.* 14). Cicero'ya göre Khryssippos'un zorunluluk yerine olanağı tercih etmesi, bir zorunluluğu diğer zorunluluğun izlemesi gerektiğine ilişkin temel mantık yasasının ihlali anlamına gelmektedir. Kehanet formunda ele alınan bu tümel önermede Cicero'nun eleştirisinin özü Khryssippos'un zorunluluk ile kader arasında ayırım yapma çabasıdır. Nitekim Diogenianos da Stoacı kehanete ilişkin eleştirilerini tam da bu hususa ilişkin olarak ileri sürer:

Eğer birisi var olan her şeyin kader tarafından kuşatılması için bütün seçimlerin zorunluluğun denetiminde olduğunu söylüyorsa, kehanetin yararını ortadan kaldırır. Çünkü bütün kâhinler olacak olan şeyi bize önceden bildirmiş olsalar bile, kendimizi korumamız kader tarafından belirlenmişse koruyacağız ve açık ki bu kader tarafından belirlenmemişse korumayacağız (Eus. *Praep.* ev. IV.3.11).

Diogenianos'un kehanet ve kader arasındaki uyumsuzluğu dile getirdiği bu eleştirinin benzeri Cicero (*Div. II. 20-21*) ve Afrodiaslı Aleksandros (*Fat. 201.32-202.7*) tarafından da dile getirilir. Bu eleştirilerin özü, kader ile zorunluluk arasında herhangi bir ayırım olmadığı düşüncesinden ileri gelir. Böyle bir özdeşlik durumunda Khryssippos, olanağı ortadan kaldırmaksızın kader ile kehaneti bir arada savunamaz. Cicero'nun belirttiği üzere eğer Khryssippos "geçmişte gerçekleşmiş olan her şeyin zorunlu olarak doğru" olduğunu zamanın ve evrenin sürekliliği açısından kabul ediyorsa, zamanın kipleri açısından da bir süreklilik olduğunu kabul etmelidir. Yani Khryssippos geçmişten geleceğe değin doğruluk değerinin değişmediğini; "gelecekte gerçekleşecek olanın da zorunlulukla gerçekleşecek olacağını" ileri sürmelidir. Bu ise kâhinlerin öndeyilerinin zorunlu olarak doğru olması anlamına gelir. Oysa Cicero'ya göre Khryssippos bin yıl önce Apollon'un kehanetiyle bildirilmiş olsa bile Cypselus'un Korinthos'da hüküm sürmesinin zorunlu olmadığını söylemektedir (*Fat. 13*).

Cicero'ya göre kehanet ile kader arasındaki bu çelişki Khryssipposçu olanak tanımından ve Yüce Argüman'ın reddedilen önermesinden kaynaklanır. Buna göre eğer Khryssippos "bir olanaksızlık bir olanağı izlemez" önermesini reddediyorsa "zorunlu olanı zorunlu olan izler" ilkesini de reddetmelidir. Çünkü "Eğer biri Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir" önermesi doğru kabul edilirse, "Canicula doğarken doğmuşsan, denizde ölmeyeceksin" önermesi de doğru kabul edilir. Bu iki doğru önerme de (Yüce Argüman'ın geçmişe ilişkin zorunluluğu imleyen ilk önermesinin Khryssippos tarafından kabul edilmiş olmasından ötürü) "Canicula doğarken doğdun" önermesini doğru kabul etmeyi gerektirir. Fakat Cicero'ya göre Khryssippos, geçmişte olduğu için zorunlulukla doğru olan "Canicula doğarken doğdun" önermesinden sonra zorunlulukla doğru olması gereken "denizde ölmeyeceksin" önermesini kabul etmediğinden, "zorunlu olanı zorunlu olan izler" ilkesini de reddetmiş olur (*Fat. 15*). Khryssipposçu zorunluluk kipine dair bir itiraza yönelik olan bu eleştirisinde Cicero, kehanetin meşruiyeti için Diodoros'un zorunluluğu merkeze alan modal sisteminin kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Fakat Khryssippos'un Diodoros'a itirazı zorunluluk hakkında değil de olanak hakkındadır. Zira evrende şansın ya da tesadüfün bulunmadığını düşünen Khryssippos, aynı zamanda "her şeyin kadere göre meydana geldiğini" savunur. Khryssippos'un Diodoros'a itirazı şimdinin doğruluk değerinin geleceğe taşınmasının geçerli olup olmadığı ile ilgilidir. Nitekim Cicero, Yüce Argüman'a ilişkin aktarımlarında "geleceğe ilişkin söylenmiş olan her yanlış ifadenin gerçekleşemez [olanaksız] (*fieri non potest*)

türden” (*Fat.* 12) olduğunu belirttikten sonra, Khryssippos ile Diodoros arasındaki sorunun bununla ilgili olduğunu açıkça ifade eder:

Ancak Khryssippos sen bunu kabul etmiyorsun, hatta Diodoros’la olan anlaşmazlığın bizatihi bu konuyla ilgili. Zira Diodoros sadece doğru olanın ya da doğru olacak olanın olanaklı (*possum*) olduğunu söylüyor; gelecekte ne olacaksa onun zorunlu (*nesesse*) olarak olacağını söylüyor ve gelecekte ne olmayacaksa, onun olamayacağını kabul ediyor. Sen [Khryssippos] ise gelecekte olmayacak olan şeylerin de olabileceğini, örneğin şu mücevherin, gelecekte asla böyle bir olay olmayacak olsa da, parçalanabileceğini söylüyorsun (*Fat.* 13).

Dolayısıyla Diodoros’un hakikat görüşünde, şimdide yanlış olan bir şeyin gelecekte doğru olmayacak olması ve şimdi de doğru olan bir şeyin gelecekte yanlış olmayacak olması söz konusu olduğuna göre, Khryssippos Diodorosçu olanağın, yalnızca mantıksal olduğunu düşünür. Bu nedenle Khryssippos için Diodoros’un kuramındaki sorun zorunluluğun var olması değil, olanağın ontolojik bir modalite olarak var olmamasıdır. Yani düzeltilmesi gereken yalnızca olanağın içerimidir. Bu durumun farkında olmuş görünen Cicero, Stoa mantığının tekillere biçtiği rolü de dikkate alarak Khryssippos’un kehanet görüşünü, bu kez olanak üzerinden tartışmaya açar:

‘Canicula doğarken doğmuş birisinin denizde ölmeyeceği’ doğruysa, şu da doğrudur: ‘Eğer Fabius Canicula doğduğunda doğmuşsa, Fabius denizde ölmeyecektir.’ Dolayısıyla aralarında [Khryssippos ile Diodoros] Fabius’un Canicula doğarken doğmuş olduğu ve yine Fabius’un denizde öleceği konusunda çatışıyorlar. Fabius’un nezdinde, onun Canicula doğarken doğduğu kesin olarak bilindiğine göre, şunlarda çatışıyorlar: Fabius’un yaşadığı ve denizde ölecek olması. O halde burada ‘hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek’ şeklinde, birbiriyle çatışan önermelerden doğmuş bir bağ vardır; öne sürüldüğü üzere, böyle bir bağın olması olanaksızdır (*non potest*). O halde ‘Fabius denizde ölecek’ gerçekleşemeyecek türden bir ifadedir. Nitekim geleceğe ilişkin söylenmiş olan her yanlış ifade gerçekleşemez türdendir (Cicero, *Fat.* 12).

Kehaneti tikel önerme biçimine evirten Cicero, Stoa mantığında koşullu önermelerin doğruluk koşulunu dikkate alarak, “hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek” şeklinde kurulmuş birbiriyle çatışan önermelerin aynı anda doğru olamayacağını vurgular. Nitekim Diogenes Laertios’un belirttiği üzere Stoa mantığının koşullu bir önermesinde sonucun değilmesi, öncülle çelişiyorsa önerme doğru; çelişmiyorsa önerme yanlıştır (DL VII.73). Dolayısıyla “Eğer Fabius Canicula doğduğunda doğmuşsa, Fabius denizde

ölmeyecektir” önermesinde, sonucun değillemesi olan “Fabius denizde ölecektir” ifadesi “Fabius Canicula doğduğunda doğmuştur” ifadesi ile çeliştiği için, önerme doğru olmak zorundadır. Koşullu önerme mantığının kuralları gereğince de, Khryssippos’un “Fabius denizde ölmeyecektir” önermesini kabul etmesi gerektiğini düşünen Cicero, hem tümel hem de tikel koşullu önermeler aracılığıyla Khryssippos’un tutarsızlığına dikkat çekmek ister. Fakat Cicero, Stoacı önerme türlerine ve mantık kurallarına dayanarak ileri sürdüğü olanağa dair bu eleştirisinde, Stoa mantığında önermenin öznesinin niteliğine ilişkin olarak düşünülmüş önemli bir ayrımı dikkate almamış görünür.

Şöyle ki Stoa mantığında “hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek” ifadelerinin aynı anda kabul edilmeme nedeni, “Fabius’un Canicula doğduğunda doğmuş olduğundan ötürü yaşıyor olması” değildir. Burada söz konusu olan husus Stoacı önermelerde öznenin “var olması”nın şart oluşudur. Yani Philoponos’un belirttiği üzere Stoacılar özne işlevinde bulunan terimin var oluşu sona erdiğinde, önermenin ortadan kalktığını düşündükleri için (Mates, 1961, s. 30), “Fabius denizde ölecek” gibi bir önermenin yanlış olamayacağını söylerler. Bu nedenle mezkûr önermenin herhangi bir doğruluk değerine sahip olabilmesinin koşulu Fabius’un bir var olan olmasıdır. “Fabius denizde ölecek” ifadesi öznenin varlığını ortadan kaldıracığı için kendi doğruluk değerini de ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla Khryssippos için hem “Fabius denizde ölecek” hem de “Fabius karada ölecek” ifadeleri gerçekleşemeyecek türden ifadelerdir. Son tahlilde “geleceğe ilişkin söylenmiş olan her yanlış ifade gerçekleşemez türden” değildir; yalnızca “geleceğe ilişkin söylenmiş olan bazı yanlış ve doğru ifadeler gerçekleşemez türdendir”.

Stoa mantığında önermenin tam ve doğru olabilme koşulunun, öznenin “denetlenebilir bir var olan” olmasıyla ilgili oluşu, Khryssippos’un Keldani kâhinlerinin kehanetlerini düzelterek, onlara sanatlarında kullanabilecekleri teorileri sağladığına ilişkin Cicero eleştirisinde de kendini gösterir. Buna göre Khryssippos, kâhinlerin öndeyilerinde belgisiz bağlaçlardan yararlanmamaları gerektiğini düşündüğü için, onların “Canicula doğarken doğan ile denizde ölecek olan aynı kişi değildir” biçiminde dile getirdikleri kehanetlerini, “Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir” şeklinde düzelterek, kehaneti meşru bir hale getirmeye çabalar (Cicero, *Fat.* 15). Çünkü Stoa mantığında “belgisiz karşıtlardan oluşmuş bağlaçlar yanlıştır” (Plut. *Com. Not.* 1059d). Dolayısıyla Cicero’ya göre Khryssippos’un bu müdahalesi, kâhinlerin belgisiz bağlaçlar ya da koşullardan hareketle konuşmalarının önüne geçip, kehanetlerini belgisiz bağlaçların olumsuzlanması yoluyla dile getirmelerini sağlamayı

amaçlar. Khryssippos'a göre kâhinlerin "Canicula doğarken doğan ile denizde ölecek olan aynı kişi değildir" ifadesi, öznesinin belirsiz ve bağlantısız olmasından ötürü yanlış bir önermeye karşılık gelir. Khryssippos tarafından "Eğer birisi Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir" biçiminde düzeltilen önermede ise özne halen belirsiz olsa bile, belgisiz bağlaçların olumsuzlanması yoluyla bu birleşik önermenin özneleri ortaklaştırılmış olur.

Khryssippos tarafından düzeltilen kehanette, öznenin tekil değil de tikel olarak ifade edilmesi, tekillere odaklanan Stoa felsefesi ve mantığı açısından herhangi bir çelişki yaratmaz. Zira Stoacılar göre belgili ve belgisiz önermeler birbiriyle ilişkilidir. Belgili önerme doğru olmadıkça, belgisiz önerme de doğru kabul edilmemektedir. Söz gelimi "bu kişi yürüyor" belirli kişiler için doğru değilse "birileri yürüyor" önermesi de doğru değildir (Sextus, *Adv. Math.* VIII.96). Dolayısıyla düzeltilen kehanetin öznesi belirli olmasa bile, bu kehanet, belirli kişiler için olması olanaklı bir durumu yansıttığı için her zaman belgili bir önerme formunda ifade edilmeye uygundur.

Özetle kaderin bütün nedenleri yahut olanakları içeriyor olmasından hareketle kehaneti temellendiren Stoacılar, aynı zamanda kehanetin olanaklı olması sayesinde kaderi temellendirip onu zorunluluktan ayırabilirler. Dolayısıyla "kader aracılığıyla kehanetin temellendirilmesi" ile "kehanet aracılığıyla kaderin temellendirilmesi" muhalif okullara mensup düşünürlerin iddia ettikleri gibi döngüsel bir usamlama değildir. Çünkü her iki usamlamada ortaya çıkan sonuçların kapsamı ve amacı oldukça farklıdır. Fakat yine de kehanetin temellendirilmesi için bir basamağa daha ihtiyaç vardır. Nitekim Stoacı modaliteler zorunlu olan ile olanaklı olan arasında ontolojik bir ayrımı varsayarak determinizmi belirli bakımlardan yumuşatmış olsalar da, kehanetin nesnesi olan imlerin kendi aralarında da belirli bir ilişkiselliğe sahip olmaları gerekir. Daha açık bir ifadeyle kehanetin olanaklı olabilmesi için, bütün nedenleri kuşatan kaderin yanı sıra nedenlerin de kendi aralarında sürekli etkileşim içinde olmaları gerekir. Aksi takdirde ya kaderin kuşatıcılığı "aşkın" bir kuşatıcılık ya da determinist evren tasavvuru birbiriyle ilişkisiz "kör" bir nedensellik olarak düşünülebilir hale gelir. İlk ihtimalde bütün nedenlere yani kadere vakıf olması imkânsız olan kâhinlerin bağlantılarının ilineksel olması gibi bir durum ortaya çıkar. Bunun sonucunda da şans "nedensiz hareket" olarak anlaşılacak durumda kalır ve böylece kehanetin muteber bir sanat ya da bilim olarak düşünülmesi olanaksız olur. Mekanik determinizmin kabulü anlamına gelen ikinci ihtimalde ise her şeyin bir nedeni olmasına karşın, nedenler arasındaki ilişkinin bir "neden"i bulunmaz; yani evrende işleyen nedensellik, herhangi bir erek içermez ve bu haliyle

“kör” bir determinizm ortaya çıkar. Organik bir anlayış yerine bu mekanik anlayışın kabulü ise Stoa evreninin niteliklerinin ve Stoacı doğa anlayışının tam tersi bir sonuca neden olur ve doğa, kehanetin kaynaklarından biri olarak görülemez. İşte sempati den hareketle yapılan temellendirme, bu tehlikeleri bertaraf etmek üzere oluşturulmuş görünmektedir.

ii. Kozmolojik Temellendirme: Doğa-Sempati-Kehanet

Quintus, doğadan hareketle yapılan Stoacı kehanet temellendirmesinde özellikle ruhun bedenli duyulardan ayrıldığı uyku, ilham ya da çılgınlık hallerinin ruhun doğasını ve yeteneklerini ortaya koyduğunu belirtir. Bunun yanı sıra sanatsal kehanetin varlığı doğanın gelecek olaylara ilişkin işaretleri bize verdiğini düşündürür (*Div. I.129-130*). Ayrıca Quintus gözleme ve deneyime dayanan bu kehanet türünün kaynağının (malzemesi) doğa olduğunu; doğa sayesinde kâhinlerin gerekli bağlantıları kurabildiklerini belirtir (*Div. I.131*). Quintus’un sonuçlardan ya da olgulardan hareketle doğayla bağlantı kurup, kehaneti temellendirmesi Cicero tarafından *II. Kitap* boyunca sağduyu aracılığıyla çürütülür. Bununla birlikte bu temellendirmenin kaynağının sempati olduğu Cicero tarafından belirtilmesine rağmen (*Div. II.124*), kuramın kehanetle ilgisi yalnızca rüyalar bağlamında tartışılır. Oysa Stoacı sempati kuramı özellikle astrolojik kehanetlerle ilgilidir. Astrolojinin Helenistik dönemde kimi düşünürlerce “bilimsel” bir etkinlik olarak düşünülmesi, kimilerince de “sözde-bilim” olarak ele alınıp reddedilmesinin gerisinde Stoacı evrensel sempati kuramı bulunmaktadır.

Stoacılığa öncel ya da çağdaş Antik tıp külliyyatında bir bütünlük olarak görülen insanın, parçaları arasındaki ilişkiyi belirtmek üzere sıklıkla değinilen sempati (Ierodiakonou, 2006, s. 99; Hankinson, 1988, s. 150), evrenin birliğinden ya da bir aradalığından hareketle bir düzenleme ilkesi olarak çıkarılabilir ve evrendeki olgulardan hareketle doğrulanır:

Dahası nesnelere arasındaki bu uygun (*consentients*), uyumlu (*conspirans*) ve sürekli bağlantı (*continuato cognatio*), benim söylediklerimin doğruluğunu kanıtlamıyor mu? [...] İşte evreni oluşturan tüm bu parçalar her şeye nüfuz etmiş olan tanrısal, tek bir soluk (*uno divino et continuato spiritu*) tarafından birbirlerine kenetlenmemiş olsalardı, aralarında böylesi bir uyumun (*concinentibus*) olması mümkün olmazdı (Cicero, *Nat. D.II.19*).

Buna göre Stoacı evrensel düzen ya da doğa her türlü beden her düzeyde birbirine bağlı olduğu; evrenin münferit bir bölümünde ya da tekil bir varlığın çeşitli etkinlik ve durumlarında meydana gelen herhangi bir değişimin, evrenin bütününe sirayet edeceği düşüncesini içerir. Kuşkusuz evrensel sempati Stoacı etkin ilkenin kozmik karşılığı olan soluk (*spiritu*) ya da *pneuma* tarafından temellendirilir. Şöyle ki evrensel sempati *pneuma*’nın varlıkları meydana

getiren ve varlıklarını muhafaza etmelerini sağlayan etkinliğinden kaynaklanır. Kısacası Stoacı sempati *pneuma*'nın bütün varlıklarda bulunması nedeniyle onların sürekli olarak etkileştiğini ifade etmek üzere kullanılan teknik kavramdır. Bu haliyle o, evrenin bir arada oluşunun ve doğa tarafından yönetilmesinin koşuludur (Kleomedes, *Cael.* I. 69-71).

Evrensel sempatinin hareket noktası ise yersel ve göksel olgular arasındaki karşılıklı ilişkidir ve bu husus astrolojinin bir kehanet türü olarak düşünülmesini meşru kılar. Long'un belirttiği üzere Manilius astrolojiye ilişkin temellendirmelerinde Stoacı evrensel sempati kavramını felsefi astrolojinin ilk aksiyomu olarak ileri sürer (Long, 2006, s. 130). Yine Helenistik dönemde Ptolemaios'un *Tetrabiblos*'u astrolojinin olanağından bahsederken, gök cisimleri ile yer arasında bir uyum olduğu iddiasından hareket eder. Özellikle ayın yersel olaylar üzerindeki etkisinin ele alındığı bölümde Ptolemaios açıkça Stoacı sempati kuramına dayanarak (Ptol. *Tetr.* I.2. p. 7) kehanetin olanaklı olduğunu iddia eder. Bunun yanı sıra yine Ptolemaios, *aither*'in her yeri kuşattığını ifade ederken, Aristoteles'in beşinci elementine *pneuma* işlevi yükler (Ptol. *Tetr.* I.2. p. 5) ve bir kez daha astrolojiyi Stoa fiziği ile temellendirmiş olur. Dolayısıyla Stoacı sempati kuramı astrologların etkinliklerinin olanaklı ve yararlı olduğunu temellendirmek üzere kullandıkları teorilerin başında gelir.

Stoacılar bu kuram aracılığıyla göksel olayları ve cisimleri yeryüzündeki olayların nedeni olarak görmekten ziyade, gök ile yer arasında zorunlu bir etkileşimin bulunduğunu iddia ederler. Yani evrensel sempati herhangi bir nedensellik ilişkisine vurgu yapmaksızın, karşılıklı etkileşim argümanını ileri sürer ve evrenin her düzeyinde var olan bu etkileşim, kehanetin olanaklı olabilmelerini sağlar. Kaderden ve bilinen ya da bilinmeyen nedenlerden (şans) hareketle kehanetin temellendirilmesine ek olarak, evrensel sempatinin de kâhinliği meşru kılması, "kör bir nedensellik" düşüncesini ortadan kaldırmayı sağlar. Evrensel sempati, nedenler arasında belirli bir düzen ya da uyum olmaksızın da savunulabilir olan determinizmi yumuşatır; bu kuram sayesinde kader "nedenlerin nedeni" olarak anlaşılan "içkin" bir güç haline gelir ve kehanetin kendisini gerçekleştirmesi yasaya ve ereğe bağlanmış olur. Sempati sayesinde nedenler ve bedenler arasında belirli bir uyumun varsayılması, kehanetin olanağını temellendirmeyi sağlar. Bu haliyle evrensel determinizme ya da kadere şüpheyle yaklaşan herhangi biri, evrensel düzenin sürekliliği ve uyumu yoluyla ikna edilmiş olur. Dahası sempatinin tıptaki kullanımı ona metafizik spekülasyonların ötesinde bilimsel bir meşruiyet kazandırırken, kehanet de sempati aracılığıyla akli ve bilimsel bir etkinlik olarak düşünülebilir bir hale gelir.

Değerlendirme ve Sonuç

Stoa fiziğinin önemli bir parçası ve bu fiziğin temel kavramları ve kuramlarının tamamlayıcısı olan kehanete ilişkin temellendirmeler, onun bir bilim olarak düşünüldüğünü gösterir. Bununla birlikte Stoacı kehanete olan muhalefetle, çağdaş astrolojiye olan muhalefet kıyaslandığında çarpıcı benzerlikler göze çarpar. Yöneltilen eleştiriler ve tayin edilen konum bakımından çağdaş astrolojinin akrabası olan Stoacı kehanete, günümüzde dile getirilmiş ölçütlerle yaklaşıldığında kehanet ya da astroloji gibi “sözde-bilimlerin” metodik eleştirilere karşı dirençli oldukları ortaya çıkar. Helenistik dönemde bilimsellik ölçütlerini yerine getirmediği iddiasıyla sürekli bir eleştirinin nesnesi olan Stoacı kehanet, sağduyu eleştirisiyle “doğrulanabilirlik”; kaderle olan bağlantısı nedeniyle “yanlışlanabilirlik”; nesnesi ve uygulayıcısı olmadığı iddiasından ötürü de “bulmaca-çözme” ölçütünden yoksun olarak düşünülmüş görünür. Oysa yukarıdaki temellendirmeler, kehanete muhalif bilimsel ölçütlerin her birinin eksik ya da yetersiz olduğunu ortaya koyar. Nitekim tıp ile kehanet kıyaslamasında “kehanetin frekansı” ile “isabetli teşhis”ler arasında büyük bir fark bulunmadığı açıkça ortaya konulur. Benzer bir biçimde kâhinler gözlemlenebilir ve kaydedilebilir imlerden hareketle öndeyide bulunup, tekrar eden gözlemlerinin sonucunda öndeyilerini değiştirme olanağına sahip olabilirler. Stoacı kehanetin zorunluluktan değil kaderden ötürü kendini gerçekleştiriyor olması, kaderde içerilen olanakların olumsal olmaları anlamına gelir ve böylece yanlışlanabilirlik kehanete uygulanabilir bir ölçüt olarak düşünülebilir. Ayrıca yine kozmik sempati sayesinde doğanın yasalılığı ne sekteye uğrar ne de teolojik bir kisveye bürünür; kozmik sempati bilimsellik için gerekli olan nesnellığı belirli bakımlardan temin eder. Son olarak Stoacı kâhinler etkinliklerini icra ederlerken birtakım bulmacalar çözerler; kimi zaman belgisiz bağlaçları olumsuzlayıp kehanetin formunu kimi zaman da kavramlar arası bağlantıyı ve geçişliliği temellendirip içeriği gözden geçirirler. Dolayısıyla teknik ve sistemli bir biçimde dile getirilmemiş olsa da Antik yazarlarca da benzer bir biçimde ifade edilmiş olan metodik eleştirilerin bilimi, bilim olmayandan ayırmaya yetmediği, “kehanet vakası”ndan hareketle ortaya konulabilir.

Bu noktada bilim-sözde bilim ayrımının ölçütünün ne olması gerektiği halen cevaplanmamış bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bilimin sınırlarını belirleme noktasında ileri sürülen doğrulanabilirlik, yanlışlanabilirlik ve bulmaca-çözme gibi ölçütlerin yanı sıra, çeşitli yazarlar nesnellik, olgusalılık, sınanabilirlik, değişebilirlik, tekrar edilebilirlik, birikimlilik,

öngörülebilirlik, isabetlilik vb. ölçütlerle (List, 1982; Lakatos, 1989, Thagard, 1993; Hankinson, 1988, s. 149-153), bilim-bilim olmayan ayrımını tesis edip, temellendirmeyi amaçlarlar. Bununla birlikte kehanet ya da astroloji söz konusu olduğunda her bir ölçüt, yukarıda bahsi geçen ölçütlere benzer bir biçimde çürütülmeye elverişli görünür. Kehanet, bilim-bilim olmayan sınırının muğlaklığını; “kehanet vakası” ise esas meselenin bilim değil iktidar olduğunu teyit eder. Aynı zamanda “kehanet vakası”, bilim ile bilim olmayan arasındaki ayrımın metodik olmadığını; bu bakımdan ölçütün yöntem ya da yaklaşımda değil paradigmada aranması gerektiğini gösterir.

Bu iddiayı Antik felsefede izlemek günümüz açısından da benzer bir ayrımın hüküm sürdüğü iddiasını güçlendirir. Bilimsel ve hatta toplumsal kaygılardan türeyen değerlerden ve seçimlerden kaynaklanan hâkim paradigmanın Antik Çağda da hüküm sürdüğü, Cicero'nun dini ve politik kaygılarında çarpıcı bir biçimde kendini gösterir. Zira Cicero'nun kehanetin meşruiyetini ortadan kaldırmak üzere çabalamasının gerisinde politik bir amaç bulunur. Kehanetin Stoacı tanımı ve kapsamı Roma döneminde onun bilimsel amaçlarla ele alınmasının ötesine geçer; kehanet Roma'da “dinsel”, “kamusal” ve hatta “politik” içerimlere sahip olur. Bu dönemde kehanet, Roma dininin temel öğelerinden biri olarak anlaşılır. Dinin parçası olan bu kehanet, yıldız falcılığı (*horoscopy*), kuşbiliciliği (*oionoscopy*), rüya yorumculuğu (*oneiromancy*) ve iç organlardan hareketle kehanette bulunmayı (*hepatoscopy*) içerir. Kehanetin kapsamının bu denli genişleyerek kamusal bir hüviyet kazanması ise, kâhin olmak için gerekli olan yetkinliğe yahut liyakata dair şüpheleri beraberinde getirir. Stoacılar için yalnızca bilgelerin ya da tanrıların layığıyla doldurabildikleri bu konum, Roma'da demokratikleşir. Haliyle Cicero'nun eleştirisi de yetkinlik ve yetke üzerinden geliştirilirken, temel kaygının iktidar olduğu göze çarpar.

Dahası Roma'da kâhinlik ile devlet adamlığı arasındaki ayrımın silikleşmesi, yani aynı zamanda kâhin olan devlet adamlarının hayat hikâyelerinin “halk hikâyeleri” ya da “dini meseller” olarak alımlanması, kehanetin kamusal kabulünü sağlar. Zira *Kehanet Üzerine*'de Quintus'un verdiği kehanet örnekleri yalnızca dini değildir; örneklerde bahsi geçen durumların birçoğu politiktir ve bu dönemin devlet adamları aynı zamanda kâhindir. Bu haliyle Roma'da kehanet kurumsal yapıların istikrarını sağlayan bir etkinlik olup, hem dinin hem de devletin bekası için gereklidir.

Sonuç olarak Antik Çağda olduğu gibi günümüzde de sorun “sözde-bilimler”in nesnesi, türleri, kapsamı ya da yöntemlerinde değildir; sorun “sözde-bilim” uygulayıcıları ile “bilim

insanları” arasındaki yetke sorunudur. Feyerabend’in da vurguladığı gibi *Astrolojiye İtiraz* ile Roma Katolik Kilisesinin büyücülükle ilgili olarak yayınladığı 1484 tarihli *Malleus Maleficarum*’un ifadelerine hâkim olan dini tonlama oldukça benzerdir (Feyerabend, 1991, s. 139-140). Bugünün biliminin nesnellik kisvesi altında totaliter ve anti-demokratik bir tutumla, diğer bütün bilgi iddialarını reddetmesi, sorunun yöntem sorunu olmadığını teyit etmek için yeterlidir. Bu bakımdan belki de bilim (*science*)/sözde-bilim (*pseudoscience*) ikilisi yerine ortodoks-heteredoks bilim ayrımını izlemek daha muteberdir. Ortodoks bilimler, dayattıkları bilimsellik ölçütleriyle “hakikatler”ini ya da “kehanetler”ini gerçekleştirmişlerdir ve gerçekleştirmeye devam edeceklerdir. Son tahlilde bilim tarihi, dünün biliminin bugünün sapkını olduğunu göstermektedir. Aynı tarihin “bugünün bilimi olan yarının sapkını olacaktır” kehanetinde bulunması sürpriz olmayacaktır; dahası bu kehanet geçmişte ve bugünde olduğu gibi gelecekte de kendini gerçekleştirmeye yazgılıdır.

ORCID ID

Melike MOLACI



<https://orcid.org/0000-0002-8128-7706>

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Alexander of Aphrodisias. (1983). *On Fate*. (R.W. Sharples. Trans. & Comm.). London: Duckworth. (**Fat.**)
- Arnim, H.V.A. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner. (**SVF**)
- Bok, B.J., Jerome, L.E., & Kurtz, P. (1982). Objections to Astrology: A Statement by 186 Leading Scientists. *Philosophy of Science and the Occult*. (P. Grimm, Ed.). Albany, NY: State University of New York Press, 14-18.
- Boudry, M., Blancke, S., & Pigliucci, M. (2014). What Makes Weird Beliefs Thrive? The Epidemiology of Pseudoscience. *Philosophical Psychology*. 28(8), 1177-1198. doi.org/10.1080/09515089.2014.971946
- Cicero, M.T. (1923). *On Divination*. (W. A. Falconer, Trans.). Cambridge: Harvard University Press. (**Div.**)
- Cicero, M.T. (1967). *Academica*. (H. Rackham. Trans.). Cambridge: Harvard University Press. (**Acad.**)
- Cicero, M.T. (2012). *Tanrıların Doğası*. (Ç. Menzilioğlu. Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. (**Nat. D.**)
- Cicero, M.T. (2014). *Kader Üzerine*. (C.C. Çevik. Çev.). İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık. (**Fat.**)
- Cleomedes. (2004). *Lectures on Astronomy*. (A.C. Bowen & R.B. Todd. Trans.). Berkeley: University of California Press. (**Cael.**)
- Dürüşken, Ç. (1991). Stoa Mantığı. *Felsefe Arkivi*. 28, 287-308.
- Empiricus, S. (1933). *Outlines of Pyrrhonism*. (R.G. Bury. Trans.). Cambridge: Harvard University Press. (**PH**)
- Empiricus, S. (1936). *Against Physicist Against Ethicists*. (R.G. Bury. Trans.). Cambridge: Harvard University Press. (**Adv. Math.**)
- Empiricus, S. (1949). *Against Professors*. (R. G. Bury, Trans.). Cambridge: Harvard University Press. (**Adv. Math.**)
- Epictetus. (1998). *Discourses Books 1-2*. (W.A. Oldfather. Trans.). Cambridge: Harvard University Press. (**Diss.**)
- “Eusebios of Caesarea. (1903). *Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel)*. (E.H. Gifford. Trans.). (**Praep. ev.**). Erişim Kasım 11, 2018
http://www.tertullian.org/fathers/Eusebios_pe_04_book4.htm

- Feyerabend, P. (1991). *Bilim Kilisesi: Özgür Bir Toplumda Bilim*. (C. Cerit, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Hankinson, R. J. (1988). Stoicism, Science and Divination. *Apeiron* 21 (2), 123-160.
- Galen. (1874). *Claudii Galeni De placitis Hippocratis et Platonis libri novem*. (I.Mueller. Trans.). Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri. (**PHP**)
- Ierodiakonou, K. (2006). The Greek Concept of Sympatheia and its Byzantine Appropriation in Micheal Psellos. *The Occult Sciences in Byzantium*. (P. Magdalino & M.Mavroudi. Ed.). Geneva: Pomme d'or, 97-117.
- Kuhn, T. (1977). Logic of Discovery or Psychology of Research? *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press, 266-292.
- Kuhn, T. (2007). *Kopernik Devrimi*. (H. Turan, D. Bayrak & S.K.Çelik, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kuhn, T. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Laertios, D. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (**DL**)
- Lakatos, I. (1989). The Methodology of Scientific Research Programmes. *Philosophical Papers Volume I*. (J. Worrall & G. Cury. Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, C.T. & Short, C. (1879). *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- List, C. J. (1982). Science and Pseudoscience: Criteria Of Demarcation. *Reason Papers*. 8(8), 49–58.
- Long, A.A. (2006). Astrology: Arguments pro and contra. *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. (A.A. Long, Ed.). Oxford: Clarendon Press, 128-153.
- Mates, B. (1961). *Stoic Logic*. Los Angeles: University of California Press.
- Millas, H. (1992). Yunanca'nın Türkçe Harflerle Yazılışı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*. 16(27)/1992, 189-197.
- Origen. (1872). Origen Contra Celsum Books II- VIII. *The Writings of Origen The Ante-Nicene Fathers Vol XXIII*. (A. Roberts & J. Donaldson. Trans.). Edinburgh: T. & T. Clark. (**Cels.**)
- Plotinus. (1988). *Ennead VI 6-9*. (A.H. Armstrong. Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press. (**Enn.**)

- Plutarch. (1976a). Against the Stoics on Common Conceptions. *Moralia Volume XIII: Part 2*. (H. Cherniss. Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 660-873. (**Com. Not.**)
- Plutarch. (1976b). On Stoic Self-Contradictions. *Moralia Volume XIII: Part 2*. (H. Cherniss. Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 413-603. (**St. Rep.**)
- Popper, K.R. (1962). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Basic Books.
- Ptolemy. (1964). *Ptolemy, Tetrabiblos*. (F.E. Robbins. Trans.&Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press. (**Tetr.**)
- Seneca, L.A. (1992). *Ahlaki Mektuplar*. (T. Uzel. Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (**Ep.**)
- Strabo. (1917). *The Geography of Strabo I*, (H.L. Jones. Trans.). London: William Heinemann Ltd.
- Thagard, P.R. (1993). *Computational Philosophy of Science*. Cambridge: MIT Press.
- Tieleman, T. (1996). *Galen And Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis Books II-III*, Leiden: E.J. Brill.