

ISSN: 2148-371X

#9

Temmuz

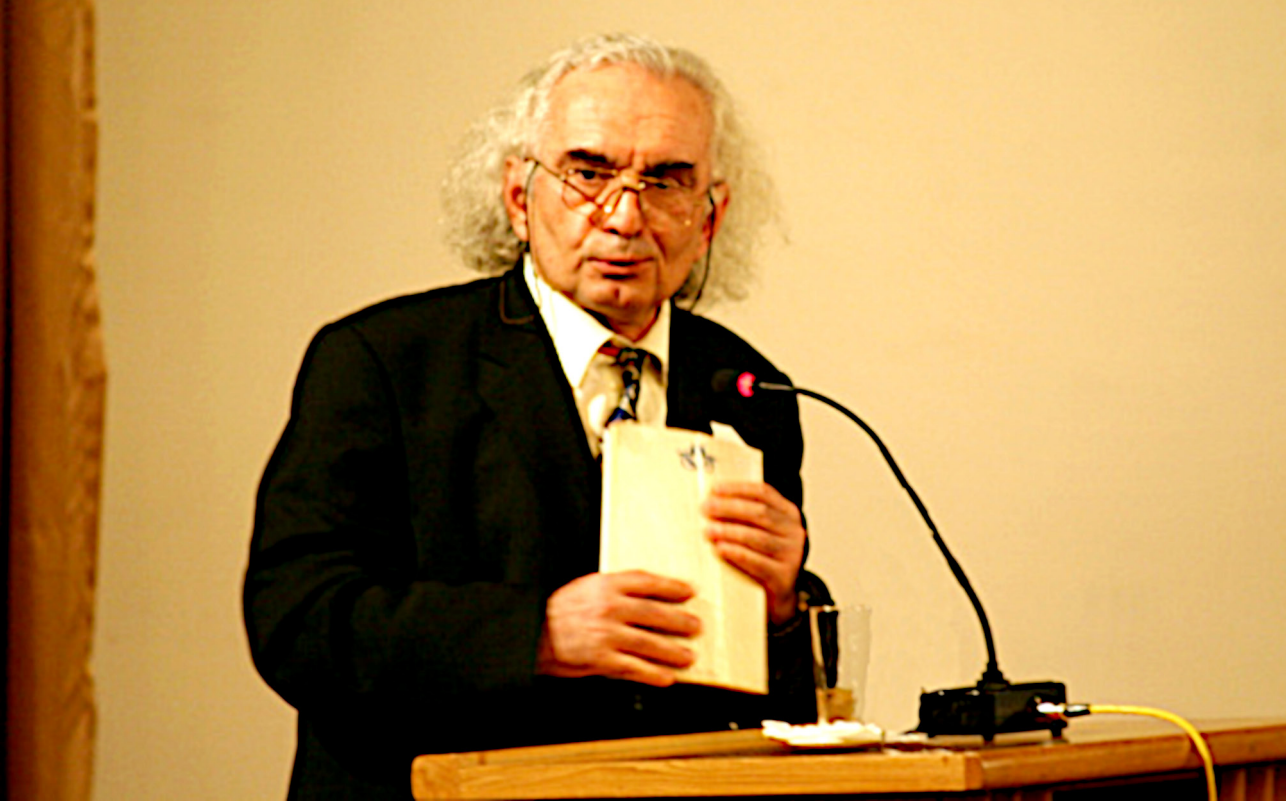
2018

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA: A. Suat Gözcü • Sinan Kılıç • S. Atakan Altınörs •
Mehmet Kasım Özgen • Serdar Saygılı • Ayşe Gül Çıvgın



Ömer Naci Soykan
(1945-2017)

Saygı ve Rahmetle Anıyoruz

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 9
Temmuz July 2018

İmtiyaz Sahibi | Publisher Owner
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editör | Editor
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Thomas Sheehan (StanfordUniversity)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniv.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üniv.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üniv)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Taşkıner Ketenci (Mersin Üniv.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN
Dr. Öğr. Üy. Sinan KILIÇ
Dr. Öğr. Üy. E. Erman RUTLİ
Dr. Öğr. Üy. Haluk AŞAR
Dr. Sedat DOĞAN (Editör Yrd. | As. Ed.)

Yazışma Adresi Mailing Address

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy
Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanır. Philosopher Index ve Dergi Park tarafından, ilk sayısından itibaren listelenmektedir. Dergimize elektronik ortamda An electronic version of our journal is also available at: www.temasa.org adresinden ulaşmak mümkündür. www.temasa.org

ISSN: 2148-371X
temasa@gmail.com.tr
www.felsefe.erciyes.edu.tr
Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

İç düzen & Kapak | Designer
Eylem Akçay

Baskı | Printed
Erciyes Üniversitesi Matbaası
Erciyes University Press

İçindekiler

- 5 • Editörden**
- 7 • Ömer Naci Soykan Felsefesinde Zaman Sorunu**
A. Suat Gözcü
- 19 • Nietzsche'nin Metafiziğinde Fark Olarak Ebedi Tekrar (*İngilizce*)**
Sinan Kılıç
- 39 • Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı**
S. Atakan Altınörs
- 60 • Hoca Ahmed Yesevî'de Hikmet-Erdem ve Ahlak İlişkisi**
Mehmet Kasım Özgen
- 88 • Gerçekliğin Duyumsal İnşası Sürecinde Metafiziksel Olabilirliğin
Radikal Reddi Meselesi ve Ernst Mach**
Serdar Saygılı
- 109 • Savaştan Sürekli Barışa: Platon ve Kant**
Ayşe Gül Çıvgın
- 128 • Yazarlara Notlar**

Contents

5 • Editorial

7 • Problem of Time by Ömer Naci Soykan

A. Suat Gözcü

19 • The Eternal Recurrence as Difference in Nietzsche's Metaphysics

Sinan Kılıç

39 • Searle's Approach to Body-Mind Problem

S. Atakan Altınörs

60 • Hoca Ahmed Yesevî: Virtue and Ethic in Hikmet

Mehmet Kasım Özgen

**88 • Ernst Mach and Issue Refusal Radical Possibility Metaphysical in
Process Construction Sensation of Reality**

Serdar Saygılı

109 • From War to Perpetual Peace: Plato and Kant

Ayşe Gül Çıvgın

128 • Notes for Authors

Editörden

Temaşa'nın 9. sayısını yayınlamaktan ve yeni yazılarla karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergimiz bu sayısı itibarıyla 5.yılıni doldurmuş olup bütün zorluklara rağmen yayın hayatına devam etmektedir. Dergimiz bilindiği üzere ilk sayısından itibaren *Philosopher Index* tarafından taranmakta olup; 2016'da başvuruda bulunduğumuz *Ulakbim* sürecinin de inşallah kısa bir süre içinde tamamlanmasını ümit ediyoruz. Süreli dergi yayınlamak, özellikle dışardan herhangi maddi bir destek olmadan basılı olarak sürdürmek gerçekten zor bir uğraş. "Hayırlı işlerin manileri çok olur" darb-ı meselinin de bilincinde olarak çaba ve gayretimizi sürdürmekte kararlıyız.

Dergimizin bu sayısını kendisini yakından tanıma imkânım olan rahmetli Prof. Dr. Ömer Naci Soykan'a ithaf etmiş bulunuyoruz. Çok değerli bir düşün adamını çok erken ve beklenmedik bir biçimde kaybetmenin üzüntüsü içerisindeyiz. Kendisi en son "Düşüncenin İzinde: Schelling" konferansını sunmak üzere bölümünüze gelmişti, uzun uzadıya sohbet etme imkânı bulmuştuk. Memleketi Rize'de bir "Felsefe Evi" kurma projesi söz konusuydu. Son durumu tam olarak bilemiyoruz; fakat bunun kendi yakınları tarafından bir vasiyet olarak değerlendirilip gerçekleştirilmesi sevgili hocamızın ruhuna meserret verecektir.

Adına ithaf edilen kişi hakkında en az bir yazının olması ilkesini bu sayıda da koruduk. Bu bağlamda kendisi de Soykan'ın öğrencilerinden olan sevgili Suat Gözcü "Ö. N. Soykan Felsefesinde Zaman Sorunu" adlı makalesi ile bu sayımızda katkıdan bulundu. Kendisine teşekkür ediyoruz. Özellikle dil ve zihin felsefesi yazılarıyla dikkatleri çeken S. Atakan Altınörs "Zihin-Beden problemine Searle'ün Yaklaşımı" adlı makalesiyle dil felsefesinin kadim meselesi olan bu ilişkinin mahiyetine dair Searle'ün çözüm önerilerini eleştirel bir biçimde ele alan makale ele katkı sunmuştur. Bölümümüz öğretim üyelerinden genç akademisyen Serdar Saygılı "Gerçekliğin Duyumsal İnşası Sürecinde Metafiziksel Olabilirliğin Radikal Reddi

Meselesi ve E. Mach” adlı makalesinde pozitivistimin önemli isimlerinden E. Mach’ın gerçeklik-varlık ilişkisi bağlamında metafiziğin reddi sürecini oldukça ayrıntılı, doyurucu ve daha da önemlisi eleştirel bir gözle ele almaktadır. Sinan Kılıç ise İngilizce olarak kaleme aldığı “The Eternal Recurrence as a Difference in Nietzsche’s Metaphysics” yazısında Nietzsche metafiziğinin özü olan “ebedi tekrar” doktrininin, fark perspektifinden bir analizini gerçekleştirmektedir. Kılıç burada tekrarın “aynının tekrarı değil, farkın tekrarı” olduğunu iddiasını dile getirmektedir. M. Kasım Özgen Yesevi’de hikmet-erdem-felsefe ilişkisini oldukça dikkat çekici bir şekilde ele alırken; Ayşe Gül Çıvgın Platon ve Kant siyaset felsefelerini barış bağlamında ele alan yazı ile okurların karşısına çıkmaktadır

9. sayımızın felsefe muhiplerine faydalı olmasını temenni ediyor, eleştiri, görüş ve her şeyden önce yazılarınızla bize destek olmanızı bekliyoruz.

Prof. Dr. Arslan Topakkaya
Editör

Başvuru: 15.12.2017

Kabul: 31.03.2018

Atıf: Gözcü, A. Suat. "Ömer Naci Soykan Felsefesinde Zaman Sorunu". *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9 (2018), 7-18.

Ömer Naci Soykan Felsefesinde Zaman Sorunu

A. Suat Gözcü¹

Öz

Ömer Naci Soykan çok sayıda ulusal ve uluslararası çalışmalarıyla Türkiye’de felsefe alanında önemli katkılar sunmuştur. Felsefe, sosyoloji, estetik ve sanat gibi birçok alanda oldukça değerli eserler ortaya koymuştur. Bu çalışmada Soykan’ın felsefesinin bazı yönlerine dikkat çekilerek, onun zaman görüşü üzerinde durulmaktadır. Bir de, bazı zaman felsefesi sorunlarının çözümü için Soykan’ın önerdiği görüşleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Soykan, Soyağacı, Zamanın Gerçekliği, Nesnel ve Öznel Zaman.

Problem of Time by Ömer Naci Soykan

Abstract

Ömer Naci Soykan, has provided many important contributions to the field of philosophy in Turkey with national and international studies. He has published many valuable works such as philosophy, sociology, aesthetics and art. This study focuses on his views on time, drawing attention to some aspects of the philosophy of Soykan. And also, this article focuses on Soykan’s suggestions for solving some problems of philosophy of time.

Keywords: Time, Soykan, Family Tree, Reality of Time, Objective and Subjective Time.

¹ Muş Alparslan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi.
a.gozcu@alparslan.edu.tr

Giriş

Bu yazıda Ömer Naci Soykan'ın felsefe anlayışının ana hatları çerçevesinde onun zaman görüşü üzerinde durulmaktadır. Felsefe, ona göre, zaman kavramı gibi temel bazı kavramların doğasının anlaşılması açısından vazgeçilmez derecede önemlidir. Üstelik zaman ve bunun gibi kavramlar insana kökensel bakımdan bağlıdır ve insan doğası araştırılırken, hangi alanda olursa olsun, yine bu kavramlara geri gitmeyi gerektirir. Kendi sözleri bunu daha güzel anlatır:

Güneşin altında uluslar, devletler var. Birçoğu birbiriyle çatışma, savaş halinde. Ama felsefenin aydınlığında yalnızca insan var, hangi ulustan, hangi inançtan olursa olsun, tüm insanlığı kendi kişiliğinde bir tutan insan. O yüzden felsefe güneşine, onun aydınlığına insanlık, fiziksel güneşin ışıkları kadar muhtaç.²

Ona göre, insanın en önemli yönlerinden biri kendi kişiliğinin olmasıdır ve diğer kişileri de ancak kendi kişisinde hissedebilir, kendini başkasının yerine koyabilir, bunun için başka hiçbir şeye gerek yok. Soykan açısından, eğer kimlik olayı kişiliğin önüne geçerse, bu durumda, insanın biricikliği, kişiliği ortadan kalkar ve içinde olduğu toplulukla özdeşleşir ve kendi varoluşunu başka bir öge olan topluluğa teslim ederek kendi kişiliğini yitirir. En sonunda, ona göre, insanın kişiliğini yitirmesi de insanı kendi kaderini, varoluş dayanağını elinde tutan bir varlık olmaktan çıkarır.³ İnsanın kendi kişiliğinin olması ile felsefe aynı olaydır, çünkü ancak kişisi olan bir insan felsefe yapmaya yetkindir, ona göre kimliği olanlar başkalarının gölgesinde yürür ve felsefenin, insanlığın asıl sorunlarıyla yüzleşemez. Bu durum, insanın tüm insanlığı kendi kişiliğinde tutmasının önüne geçer.

Kişiliği olan insanın, Soykan'a göre, tinsel bakımdan bütünlüğü olmalıdır. İnsanın salt akıllı bir varlık olması, tarihsel yönünün olması, pratik aklının olması ve bilimsel aklının olması ayrı ayrı değil ama bir bütün olarak insana aittir. Bunlardan birini diğerine karşı üstün görmek insanın tinsel bütünlüğüne zarar verir.⁴ Ancak Soykan'a göre, insanın sözü edilen yönleri arasındaki ayrışmaların engellenmesi baştan istenen bir durum değildir; çelişmeler ve kopuşlardan sonra bir bütünlük sağlanmalı. Başka bir söyleyişle, örneğin doğadan ya da başka bir şeyden ilkin ayrılmış olan ama sonra onunla bütünleşmiş olan bir bakış açısı

² Ö. N. Soykan, "Dünya Sorunlarına Felsefeden Kısa Bir Bakış", *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003), 9.

³ Soykan, "Dünya Sorunlarına Felsefeden Kısa Bir Bakış", 10.

⁴ Ö. N. Soykan, "İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne", *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003), 17.

sını savunur. Çünkü ona göre, kopuş yaşanmadan ya da aralarında çelişki olmadan iki şey birbirinden ayırt edilemez ve bu da şeylerin olgunlaşarak bir tümlük altında toplanmalarının önüne geçer. Tümlük insan kişisi ve onun yaşamıdır. Doğa bilimi, tarih gibi ögeler de bu tümlüğün gelişmesine ya da ortaya çıkmasına olanak sağlayan araçlardır. Dil de aynı şekilde, insanın doğaya ve diğer şeylere bakma tarzını etkiler. Yani, Soykan açısından, insanın yöneldiği dünya nesnelere olan bakışı, onun kültür ve dil bağlamından da önemli ölçüde beslenir.⁵

Ancak buradaki kültür ve dil bağlamı insanı diğer insanlardan kişi olarak değil, yalnızca kimlik bakımından ayırır. Soykan bunu açıklamak için “Türkiye insanı” ve “batılı insan” diye iki ayrı insan olmadığını örnek olarak verir.⁶ Kişiliği olması bakımından her insan eşit ölçüde insandır ancak sözü edilen kimlik ile ilgili etkenlerin insanın kişiliğine katkı sağlayan yapılar olarak görülmesi de doğrudur.⁷ Her dil ve kültür insanın dünyaya bakışına katkı sunması bakımından etki eder. Dolayısıyla her dil ve kültür tüm insan kişisinin ortaya çıkmasına katkı sağlar diyebiliriz. Soykan’a göre insan olmak kişi olmaktır ve kişi olmak ise, yaşam durumları karşısında, başkalarının izinden giderek değil, insanın kendi başına yargı verebilmesidir.⁸ Soykan’a göre Türkiye’de en önemli eksikliklerden biri de, sözü edilen bakışın eksikliğidir ve genelde yarar bakımından dünyaya bakılır. Herhangi bir şeyin bizim için yararı nedir? Soykan’a göre zihnimizin sürekli olarak bu soruyla meşgul olması, bizim epistemoloji eksikliğimizle ilgilidir. Bu eksikliğin giderilmesi için ona göre sonuca bakmadan, sağlayacağı yararın hesabını yapmadan araştırma yapmaktır.

Soykan açısından felsefe yapmak ve felsefe tarihindeki önemli metinlerle, sorunlarla yüzleşmek, öyle ki, kişiliği olan insan olmak uzun yıllar sürebilen çaba gerektirir. En sonunda da kişiliğe katkı olarak eklenen ana dil ve içinde bulunduğu kültürde kendine özgü bir felsefe anlayışı geliştirmek, varolan felsefelerin gelişmesine katkı sağlamak büyük bir özveri ister. Ona göre insan olmak insana bir olanak olarak verilmiştir, insan olmayı hazır bulmaz ve bu bakımdan da hayvandan ayırılır çünkü hayvanlar olanak varlığı olarak doğmazlar, hazır verili donanımları vardır. İnsanın sözü edilen insan olma olanağını gerçekleştirmenin yolu, Soykan açısından tarihtir. Tarih insanda süren bir şeydir, olmuş bitmiş olan değildir ve kendi varolu-

⁵ Soykan, “İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne”, 25.

⁶ Ö. N. Soykan, “Aydınlanmanın İnsan Kavramı ve Türkiye Gerçeği”, *Araştırmalar: Felsefe Konuşmaları* 2 içinde (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003), 54.

⁷ Ö. N. Soykan, “Kimlik ve Kişilik”, *Araştırmalar: Felsefe Konuşmaları* 2 içinde (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003), 89.

⁸ Soykan, “Aydınlanmanın İnsan Kavramı ve Türkiye Gerçeği”, 57.

şunda her an yeniden yaşatır. Tarihin bir bilinç durumuna yükselmesi sorunların felsefe ve bilim içinde ele alınmasıyla sağlanır. Bu yolla, Soykan, insanın tarihinin, sorunların tarihi olarak onların bilincine çıkmanın tarihi şeklinde tanımlar.⁹

1. Zaman Kavramının Tanımlanması Sorunu

Soykan, zaman kavramına ilişkin yapılan genel tanımların önemli bir kısmının bu kavram altında toplanabileceğini düşünür ve bunu şu şekilde dile getirir: “Buna göre ‘zaman’ sözcüğünün kullanılışı, olayların ya da onlar ne ise o şeylerin art arda gelişi diye nitelenir.”¹⁰

Zaman’ın mahiyeti ve onun ne olduğuna dair soru, insanlık tarihinin en eski sorularından biridir. (...). Uzun bir olgunlaşma sürecine rağmen bu probleme kalıcı bir çözümün bulunduğunu söylemek oldukça zordur.¹¹ Şeylerin ya da olayların ardışıklığına dayalı zaman anlayışıyla B-teorisi, statik görüş, dört-boyutçuluk ve süregelim görüşü gibi çağdaş zaman metafiziklerinde karşılaşırız.¹² Zamanın ne olduğuna ilişkin burada ortaya konulan argümanların ortak yönü, zamanın bizim şeyleri deneyimlememizden bağımsız olarak, şeyler arasında önce, sonra ve eş anlı olma gibi temporal bağıntısının olduğunu ileri sürülür.¹³ Örneğin, Sokrates’in saçları ilkin siyahtı, daha sonra beyazlaştı. Bu iki olay arasındaki temporal sıra ve bağıntı her durumda aynı kalır. Soykan da bu biçimdeki zaman kavrayışının zamanın doğasını büyük ölçüde verdiğini düşünür.

Soykan’a göre iki tür zaman kullanımı var. Bunlardan biri kozmik olarak adlandırılan sonsuz zaman ve diğeri de saymaca olan zaman. Ona göre, sonsuz zamanın ne başı ne de sonu vardır ve ölçüm burada söz konusu değildir. Dolayısıyla, sonsuz olarak adlandırılan kozmik zaman yukarıda verilen zaman tanımının büyük ölçüde dışında kalır. Neden bu böyle oluyor? Çünkü, McTaggart’ta da gördüğümüz gibi, ezeli-ebedi (eternal) denilen zaman, bizim deneyimlediğimiz türden zaman-

⁹ Ö. N. Soykan, “Felsefede Gelenek Oluşturmak”, *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde (İstanbul: İnsanıl Yayınları, 2003), 61.

¹⁰ Ömer Naci Soykan, “Saatsiz Yaşanır mı?”, *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde (İstanbul: İnsanıl Yayınları, 2003), 117.

¹¹ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, Say Yayınları, İstanbul 2017, 15.

¹² Bu konu üzerinde başka bir çalışmamızda ayrıntılı olarak durduk. A. Suat Gözcü, “A- ve B-Zaman Teorileri”, *Özne: Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi*, 25(2016), 339-355. Bunun yanında, süregelen nesnel metafiziklerinde (metaphysics of persisting objects) ise nesnelere zamanda temporal bakımdan yayılıp yayılmadıklarına ilişkin tartışmalar yürütülmektedir. A. S. Gözcü, “Temporal Parçalar Metafizigi I: Süregelimcilik ve Sider’in Dört-Boyutçuluğu”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 31(2016), 193-206.

¹³ Kenneth G. Denbigh, *Three Concepts of Time* (Verlag: Springer, 1981), 51-52.

dan daha belirsizdir. Bunun üç nedeni var: İlki ebedi zamanın bitimsiz zamana, ikincisi hakikatlerin zamansızlığına ve son olarak da varolanların sonsuzluğuna işaret etmesidir.¹⁴ Bu bakımdan sonsuz olanın ya da ebedi olanın tanımlanmasında önemli güçlükler vardır. Özellikle üçüncü kullanım, Soykan'ın işaret ettiği türden bir sonsuz zaman anlayışına karşılık gelir. Herhangi bir varolanın ya da varolanların sonsuz olması demek, aslında onların sayılmayacak ya da aralarında önce ve sonra bağıntısı kurmak için ayırım yapılamayacak kadar bizim kavrayışımıza kapalı olmasıdır. Eğer evrenin sonsuz olduğu söylenirse, temporal bakımdan iste önce olsun ister sonra isterse de eş anlı olsun, bir ikinci ya da daha fazla evrenden söz edilemez. Çünkü sonsuz olan evren, diğer tüm evrenlerin varolma koşullarını kendi sonsuzluğunda ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte, eğer kendileri sınırlı ya da sonlu ama sayıca sonsuz olan evrenlerden söz edilirse, yine aynı durum söz konusu olur, çünkü bu durumda da zamanın başlangıcının ya da sonunun olup olmadığı sorunu ortaya çıkar.¹⁵

İkinci türden olan zaman kavrayışı ise, Soykan açısından, saymacadır, yani temelde zamanın başlangıcı ve sonu gibi bazı varsayımları içerir. Dolayısıyla, yukarıda verilen zaman tanımının nesnelliği de evrensel ve genel geçer türden bir nesnelik değildir; tersine, temelde bazı kabullere dayanan bir zaman kavrayışıdır. Burada, başlangıç ile son olarak seçilen konumlardaki olaylar arasında ardışık olma gibi bağıntısının olduğunu düşünülür. Soykan bunu saatin çalışma tarzıyla anlatır. Buna göre, saatin iki ibresi arasındaki bağıntı da yine başlangıç ve son olarak alınan noktalara göre saptanır. Örneğin, saat üzerinde yer alan sayılardan 10 ile 12 arasında belirli bir yönde ve hızda hareket eden ibresi önce 10 ile 11 arasındaki noktaları geçmek zorundadır ve *sonra* 11 ile 12 arasındaki noktaları geçmek durumundadır. İbrenin hareketinin hızı ne ölçüde az ya da çok olursa olsun, bu hareketin gerçekleştiği esnada örneğin, dişimizin ağrması gibi bir olay meydana geliyorsa, bu olayın saatin ibresinin hareketi boyunca aldığı yola işaret ederek, saat 10 ile 12 arasında meydana geldiği söylenir. Bu yolla, Soykan'a göre, saymaca olarak alınan zaman noktalarındaki olaylar arasında ardışıklık bağıntısı kurulur. Bu bağıntı da dönem, çağ gibi özel süreçler olarak adlandırılan zaman periyodudur.¹⁶

Böylelikle, yukarıda sözü edilen ikinci türden zaman kavrayışını Soykan ilkin gelecekte gelip, şimdiden geçerek geçmişe doğru giden bir çizgi biçiminde hare-

¹⁴ John Ellis McTaggart, "The Relation of Time and Eternity", *Mind New Series* 18, 71(1909), 343.

¹⁵ Buna benzer bir açıklamayı Kant'ın antinomilerinde de görürüz. Bkz. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), B436-B438, 461.

¹⁶ Bkz. Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", 117.

ket eden çizgisel zaman olarak ve ikincisini de içinde doğal olayların gerçekleştiği döngüsel zaman olarak ayırır.¹⁷ Doğa olayları, Soykan'a göre, tekrarlanabilir ve ilk türden zaman olan çizgisel zaman da bu tekrarlanan zamanla iç içe geçebilir. Bu iç içe geçme sayesinde olayların döngüsel zamanından kurtulma olanağı ortaya çıkar. Soykan'ın bu yaklaşımı hem McTaggart'ın zaman görüşünde hem de çağdaş A- ve B-teorilerinin iç içe geçmesi ya da birbirlerine indirgenmesiyle ilgili tartışmalarda karşımıza çıkar. Kısaca bu tartışmanın temel argümanları şu şekilde gelişir: B-teorisi açısından olayların geçmiş, şimdi ve gelecek olma gibi temporal karakteristikleri yoktur, yalnızca önce ve sonra olma vardır.¹⁸ Bununla birlikte, Gale'in belirttiğine göre A-teorisi açısından olaylar henüz olmayandan (gelecekte) oluyor olana (şimdi) ve oluyor olandan artık olmayana (geçmiş) doğru geçip gider ve bu nedenle, olayların önce ya da sonra oldukları onların temporalliklerinin vermeye yetmez, dolayısıyla B-teorisi zamanı vermeye yetmez.¹⁹ Olaylar, bu teoriye göre gelecek, şimdi ve geçmiş temporal karakteristikleri ayrı sürelerle taşır, bir olay aynı anda geçmiş ve şimdi temporal karakteristiği taşıyamaz. Soykan'ın önerisi ise, geçmiş olan bir olayın aynı anda önce olması ve şimdi olanın da önce olan geçmiş olayına göre sonra olması olarak düşünülebileceğiyle ilgilidir. Ancak bu görüş sözü edilen her iki teori açısından kabul edilmez. Çünkü herhangi bir olayın aynı anda geçmiş ve şimdi olması çelişkiye neden olur.

Buna göre, eğer zamanı salt döngüsellikten kurtarıp gelecekte gelip şimdiden geçerek geçmişe doğru akıp giden bir süreç olarak kabul edersek, bu durumda saat yoluyla zamanın ölçümü kolaylaşır. Çünkü saat üzerindeki ibrenin hareketi aslında tekrarlanan bir harekettir. Buna karşın, geçmiş bir olay aynı zamanda artık olmayan ya da tekrarlanması olanaksız olandır. Saat yoluyla bir olayın temporallğine işaret edebilmenin tek yolu, Soykan'ın da önerdiği gibi, önce ve sonra bağıntısıyla kurulan bir zamanla birleştirmektir.²⁰ Soykan bu önerisini şu düşüncesiyle destekler: "Yaşamımızda saate, ölçüye önem vermek, zamanımızı ölçülü biçili kullanmak, kendimizi olayların akışına bırakmamak demektir."²¹

Soykan döngüsel zaman ile çizgisel zamanın iç içe geçmesinin insan yaşantısı açısından da temelde önemli bir konumda olduğuna işaret eder. Olayların zamanda

¹⁷ Bkz. Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", 118.

¹⁸ Robin Le Poidevin, *The Images of Time* (New York: Oxford University Press, 2007), 43.

¹⁹ Richard M. Gale, "Time, Temporality, and Paradox", in *The Blackwell Guide to Metaphysics*, ed. R. M. Gale (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), 69.

²⁰ Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", 118.

²¹ Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", 118-119.

akıp gitmesi, yaşantının da aynı şekilde akıp gitmesi bir hiçliğe ya da belirsizliğe neden olabilir ve bu da yaşantıda değer verilen şeylerin yitirilmesi, en sonunda da yaşantının kendisinin yitirilmesi olarak düşünülebilir. Soykan'ın bu görüşünü şu şekilde açabiliriz. Şeylerin zamanda akıp gitmesi, aslında onların gelip geçmesi anlamına gelir. Gelip geçen şey artık şimdi olmayandır ve şimdi olmayan ise ya geçmiş olandır ya da henüz olmayandır. Gelen şey, henüz olmayan gelecekte gelir ve geldiği yer şimdidir. Aynı şekilde geçen de şimdi olmayan ve geçmiş şeydir. Dolayısıyla şeylerin varolduğu tek bir zaman aralığı vardır ve bu zaman aralığı şimdidir. Soykan'ın buradaki önerisi ise, sözü edilen şimdinin geniş tutulmasıyla ilgilidir. Başka bir söyleyişle, zamanın ölçülü biçili kullanılması şimdiden geçmişe ve geleceğe doğru uzanın aralığın olabildiğince genişlemesidir ki bu da şimdinin uzamasını, büyümesini sağlar. Bu yolla, zaman içinde akan şeylerin şimdideki bulunma süreleri uzatılmış olur. Bu da, sözü edilen şeylerin yaşantıdaki canlı sürelerinin artması anlamına gelir. İşte zamanın ölçülü bir biçimde kullanılması ve kendimizi bir akışa kaptırmadan zamanı belli bir biçimde kontrol edebilmemiz bu şekilde olur.

Buna benzer bir yaklaşımı Husserl'de de görürüz. Husserl, yönelimsel olmayan yaşantıların edimsel olarak verildiği birincil izlenimler ile yönelimsel yaşantıların daha önce verilmiş olduğu retensiyon ve henüz verilmediği yaşantılar olan protensiyon olmak üzere bu üçlü zaman evrelerinin birlikte kurduğu yaşantılardan söz eder. Yani, şimdi olan, az önce olanın şimdide tutulması ve ondan önce olanın da az önce olanla birlikte şimdide tutulması şeklinde olabildiğince geriye doğru giden bir retensiyonlar zinciriyle birlikte, biraz sonra olacak olanın ve daha sonra olacak olanın beklentilerinin retensiyonel yaşantılarla birlikte şimdide verilmesi şeklinde ileriye doğru giden bir *protensiyon-retensiyon-birincil* izlenimler zincirinden söz eder.²² Bu yaklaşım, dört-boyutçulukta ve süregelim teorilerinde de karşımıza çıkar.²³ Nesne hem Husserl'in zaman fenomenolojisinde hem de süredurum metafiziklerinde olduğu gibi yalnızca edimsel olarak içinde varolduğu şimdiyle sınırlı kalmaz; tersine, hem geçmişe hem de geleceğe doğru uzanır.

Bir diğer nokta da olayların sürekli aynı tarzda tekrar etmesi, insanı mekanik bir duruma sokar, Soykan'a göre bu da kaçınılması gereken durumdur. Zamanın akışına kapılmanın yanın da bir de, olayların tekrar eden bir tarzda gerçekleşmesinden kaynaklanan ve buna uygun olarak takvim ve saatteki döngüsellığe uygun bir

²² Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (London: Indiana University Press, 1964), 48-51.

²³ Katherine Hawley, *How Things Persist* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 9-10.

yolla insanda da benzer bir durum ortaya çıkabilir. Örneğin, Hume'un işaret ettiği gibi yarın Güneş'n doğacağına ilişkin alışkanlığa dayalı düşüncemizin olması ya da saat 10'dan sonra 11'i geleceğine ilişkin yaygın görüş ...vs, tüm bu durumlar bizde belli türden bir mekanikliğe yol açar. Soykan'ın da işaret ettiği gibi, zamanın kontrol edilmesi aslında iki yolla olur. Birincisi zamanı kendimize uygun hale getirmek ve ikincisi de, zamanı kendimize uygun hale getirirken onun doğası yoluyla belirlenmek. Burada karşılıklı bir belirleme durumu vardır. Soykan bunun ölçülülüğüne vurgu yapar.

Bu noktaya kadar Soykan zamanın neyle ilgili olduğu ve saat ile zaman arasındaki bağıntının temelde zaman kavrayışımızla nasıl bir bağıntı içinde olduğunu bize gösterdi. Bundan sonra, Soykan açısından zamanın kendisinin ne olduğunu göstermek ve asıl soru olan "zaman nedir?" sorusuyla yüzleşmek gerekir. Ona göre, zaman herhangi bir soyut ya da somut bir nesne adı değil, ama bir varlıktır. Zaman nasıl bir varlıktır? Soykan felsefe tarihinde önemli bazı görüşlere atıfta bulunarak, zamanın oluşa ve yok oluşa düzen veren bir öge, sonsuz bir çizgi, eternal'in kopyası, bir idea, şeylerin hareketlerinin sayılarının ölçüsü olma gibi çeşitli şekillerde kullanıldığına dikkat çekerek zamanın tam bir tanımının vermenin güç olduğunu dile getirir. Ona göre "zaman" sözcüğünün anlamlı bir varlık deyimi olması zorunlu değildir.²⁴ Bu sayede belki zamanın ne olduğu daha kolay kavranabilir, çünkü ona hangi varlığı yüklersek yükleyelim, zamanın bu yüklemi taşın bir yönü hep olacaktır. Tıpkı McTaggart'ın üzerinde durduğu gibi, A-serileri ile B-serilerine ait yüklemelerin zamanı tek seferde vermediğinden zamanın doğasının tam belirleniminin sağlanamaması durumuyla karşılaşırız.

2. Zaman Kavramının Soyağacı

Buna göre, Soykan zaman kavramının doğasından kaynaklanan belirsizliği aşabilmek için şöyle bir düşünce ortaya koyar. Ona göre, zaman kavramının anlaşılması için zamanın *soyağacı*'nin çıkarılması yerinde olur. Yani zaman ile ona bağlı terimler arasındaki bağıntıyı görebilmek zamanın doğasının anlaşılması açısından yararlı olabilir.²⁵ Soykan'a göre uzun ile kısa zaman ve çabuk ile yavaş, henüz ve artık gibi niteleyicileri gruplara ayırmak zamanı karmaşık gibi görünen yönlerinin daha basit hale gelmesine katkı sağlar. Daha doğrusu burada zaman kav-

²⁴ Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", 124.

²⁵ Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", 124.

ramının tam bir analizinin yapılması gerekir. Bu sayede zaman doğasını anlamak daha kolay olabilir.

Böylece, eğer zaman kavramının bir analizi yapılacaksa, onun dildeki kullanımlarına bakmak gerekir. Soykan zaman ve zamana bağlı terimlerin farklı diller arasındaki farklı kullanımlarını da göz ardı etmez ve çalışmalarının önemli bir kısmında yaptığı gibi, zaman kavramı üzerine düşünürken Türkçe'deki zaman kullanımlarına özenli bir şekilde dikkat çeker. Örneğin, boş zaman ya da boş mekân gibi kullanımlarda da diller arasındaki ayrıma işaret eder.²⁶ Mekânın boş olması, orada herhangi bir şeyin ve bu şeylerle birlikte ortaya çıkabilecek değişkenlerin olmaması demektir. Bunlarında başında hareket, değişim, oluş ve yok oluş gelir. Bunu Newton ya da Kant'ın uzay görüşüyle birlikte düşünebiliriz. Hem Newton hem de Kant tikel şeylerden ve onların koşullarından bağımsız ve bu tikel şeylerin olanağı olan mutlak ya da saf bir uzaydan söz eder. Eğer herhangi bir yolla bir uzay bölümünün boş olduğu ileri sürülüyorsa, orada aslında nesnelere ve onlarla birlikte ortaya çıkabilecek değişkenlerin ortadan kaldırılması durumu söz konusudur. Başka bir söyleyişle, "boş" olarak adlandırılan uzaya ilişkin herhangi bir belirlenimde bulunmak olanaklı değil gibi görünmektedir. Bunun yanında, boş zaman ile Türkçe'de anlatılan ise, boş mekân gibi bir anlamı taşımaz. Daha çok, temelde bizi kendisiyle birlikte, kendi doğasına uygun bir akış içinde sürükleyen unsurların olmaması anlaşılır. Başka bir söyleyişle, akıp giden ve içinde her şeyin değiştiği, yok olduğu bir zamanın olmaması demektir. Eğer zamanın içinde varolan ve zamanın yüklemelerini alabilen şeyler var ise, bu şeyler ya eşanlıdır ya geçmiş ya da gelecektir.

Aslında boş zaman, gündelik dil içinde kalınırsa, tam da insanın kendi akışına kavuşması için bir olanak olarak düşünülür. Ancak yazının başında üzerinde durulan türden bir boş zamandan söz etmek olanaklı değildir. Çünkü varolanların tümü aynı zaman altında, onun yüklemelerini alarak varolur. Soykan'ın önerisi de Türkçe gündelik dildeki zaman terimine ilişkin kullanımları felsefe zemininde yeniden düşünmektir. Bu alanda Türkçe'deki en iyi örneklerden biri Benzer'in "Türkçe'de Zaman, Görünüş ve Kiplik" adlı eseridir.²⁷ Benzer, bu çalışmada çağdaş zaman görüşlerinin ele alındığı temel eserleri Türkçe'nin gramer kurallarını da göz önünde bulundurarak zaman ve zamanın alt terimlerinin dildeki kullanımlarını örneklerle göstermiştir.

²⁶ Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", 125.

²⁷ Ahmet Benzer, *Türkçe'de Zaman, Görünüş ve Kiplik* (İstanbul: Kabalıcı, 2012).

Böylelikle, Soykan zaman kavramının iki kullanımının, yani öznel ve fiziki zaman olmak üzere iki yolla inceler. Yukarıda da belirtildiği gibi, fiziki zaman da yine varsayımsal bazı ölçümlere dayanır. Dolayısıyla her iki zaman da, Kant'ta gördüğümüz gibi, özne temellidir, yalnız fiziki zaman öznenin doğayla olan bağdaşıklığında karşımıza çıkar. Bu bakımdan bu zamanın nesnel olduğu varsayılır. Bu iki zaman görüşü arasında görünürde ortaya çıkan karşıtlıklar, Soykan açısından, zaman ve zamana bağlı terimlerin dildeki kullanımlarının analiziyle büyük ölçüde giderilebilir. Yani burada olması gereken, insanın zaman deneyimiyle bu deneyimin dildeki yansımalarının nasıl olduğunu gösterilmesidir. Fiziki ya da nesnel zaman gerçek zaman olarak da adlandırılır ve bu zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek, önce, sonra ve eşanlı olma gibi parçalarının olmadığı söylenir.²⁸ Ancak burada, parçası olmayan bir zamanın nasıl kavranacağı sorusu ortaya çıkar. Çünkü parçası olmayan şey birdir, bütündür ve en temelde ondan hareket de yoktur. Hareket içinde şeylerin yer değiştirmesi ya da belli bir yönde ilerlemesi olarak düşünülür. Örneğin, zamanın aktığı söyleniyorsa, burada zamanın gelecek gelip şimdiden geçerek geçmişe doğru olayların akıp gittiği düşünülür. Ancak gerçek ya da evrensel zamanda, Soykan'a, böyle bir durum söz konusu değildir çünkü bizim kavrayışımızın sınırlarının ötesindedir ve böyle bir zamanın hakkında söylenebilecek hiçbir şey yoktur.

Bunun yanında, gerçek zaman, Benzer'in üzerinde durduğu gibi, yalnızca bizim kullandığımız anlamıyla sınırlı değildir. Bir de yaşanılan zaman anlamını taşır. Başka bir söyleyişle, bizim olayları içinde deneyimlediğimiz zaman anlamında da kullanılır ve bu zamanın dildeki yansımalarına ise fiili zaman denir.²⁹ Benzer'in aktardığına göre, fiil (verb) zamanı, konuşma anıyla bağlantılı olarak bir durumun gerçek zamana uygulanması ya da gerçek zamanda olan olay ile onun hakkında verilen yargının uyuşmasıdır.³⁰ Örneğin, 'şimdi yağmur yağıyor' önermesinde iki durum vardır. Birincisi olayın gerçekleştiği zaman ve ikincisi de olayın gerçekleştiği zamanı anlatan yargının zamanı olmak üzere. Bu görüşe göre ilki gerçek zaman ve ikincisi de fiili zamandır. Dolayısıyla gerçek denilen zaman hakkında bizim yargımız olmadan, şeylerin içinde olup bittiği zamandır ve fiili zaman ise dilin gramerindeki temporal bağlamdır.

Soykan'ın işaret ettiği zaman analizi yalnızca Benzer'in eserinde üzerinde durduğu gibi zamanın dildeki durumunu göstermekle sınırlı değildir. Bir de zaman

²⁸ Benzer, Türkçe'de Zaman, Görünüş ve Kiplik, 10.

²⁹ Benzer, Türkçe'de Zaman, Görünüş ve Kiplik, 11.

³⁰ Benzer, Türkçe'de Zaman, Görünüş ve Kiplik, 13.

ve zamana ait terimler ile uzay ve uzaya ait terimler arasındaki ayrımından gösterilmesi gerekir. Çünkü uzay ve uzaya ait terimler ya da uzanımsal terimler de genelde zaman ve zamana ait terimlerin niteleyici olarak karşımıza çıkar. Örneğin, uzunluk, kısalık, genişlik, akış, oluş ve yokoluş gibi terimler uzanımsal olarak adlandırılan ya da zamanla birlikte düşünülen uzanımsal terimlerdir. Bir herhangi bir temporal aralığın uzun ya da kısa olduğunu söylerken tam olarak ne demek isteriz? ‘Burada’ ve ‘Şimdi’ terimleri arasındaki ayrım nedir? Zamanı olmayan bir oluş ve yokoluş olanaklı mıdır? Zamanın tıpkı bir nehir gibi akması ne anlama gelir? Tüm bu sorular zaman ile uzay arasındaki dolaysın bağıntıyı ortaya çıkarır.³¹

‘Zaman uzundur’ ya da ‘zaman kısadır’ derken uzanımsal bir betimleme zihnimizde canlanır ama canlanan şeyin uzay ya da uzanımla bir ilgisi yoktur; daha çok, geçmiş yaşantıların ardışıklığı ve gelecek beklentilerin ufku şeklinde geçmişten geleceğe doğru uzanan bir yapı zihnimizde canlanır. Yine de canlanan bu zaman yapısının, uzayda olduğu gibi, bir uzunluğunun ya da kısalığının olduğunu düşünürüz. Öyle ki, Soykan’ın da başka yerlerde belirttiği üzere, zamanın uzay gibi sonsuza doğru uzandığını hayal ederiz ve sonsuza kadar varolmak ya da sonsuza kadar yaşamak ve sevmek gibi bir yanılmalı fikirler zihnimizde canlanmaya başlar. Tüm bu yanılmalıların Soykan açısından tek bir nedeni var. Bu ne zamanın doğasından kaynaklanan belirsizlik ne de uzayın önümüzde duruyor olmasıyla ilgilidir; ama daha çok, dilin kullanımı ve en sonunda kavramlarımızın zihnimizde hangi açılardan birbirleriyle bağlandıkları ve ayrıştıklarıyla ilgilidir. Örneğin, ‘şimdi’ terimi, ‘gelecek’ ve ‘geçmiş’ten şu an oluyor olanın temporal karakteristiğini yansıtmaması bakımından ayrılır.

Peki, şu an oluyor olan ile daha önce olup bitmiş olanın, yani geçmişin ve henüz olmamış olanın, yani geleceğin ayrıldığı nokta ya da sınır neresidir? Bu sınırın zamanı nedir? Biz hangi noktada şeylerin ya da olayların temporal karakteristiklerinin değiştiğini söyleriz ve bunu belirlenmenin koşulu, olanağı nedir? Elbette ne yalnızca dilde bu soruların yanıtı bulunabilir, ne de kavramların ayrıştırılmasında; bunların yanında bir de zaman kavramının doğasının araştırılması gerekir. Ama yine de Soykan’ın da vurguladığı gibi, böyle bir araştırmaya başlamadan önce araştırmayı yapacak kişinin zaman ve zamanla ilgili terimleri iyice analiz etmiş olması onun daha az karmaşık bir zihinle ve daha sade bir dille bu soruna yönelmesini sağ-

³¹ Zaman ile uzayın gittikçe bir ve aynı şey olduğu düşünülür ki buna çağdaş fizik ve felsefe teorilerinde *uzayzaman* (spacetime) denir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı tartışmalar için dört-boyutçuluk gibi çağdaş zaman teorilerine bakılabilir.

lar. McTaggart sonrasında İngiliz literatüründe bunun birçok örneğiyle karşılaşırız. Aynı örneklerin Türkçe felsefe metinlerinde de ortaya konulması Soykan'ın kendisinden sonraki felsefecilere, yani bizlere verdiği bir ödevdir. Yapılması gereken, felsefe metinlerini anlama ve oradaki sorularla yüzleşmenin yanında bir de kendi dilinde aynı açıklık ve derinlikle felsefe yapmaya başlamaktır.

Kaynakça

- Benzer, A. *Türkçe'de Zaman, Görünüş ve Kiplik*. İstanbul: Kabcacı, 2012.
- Denbigh, K. G. *Three Concepts of Time*. Heidelberg: Springer, 1981.
- Gale, R.M. "Time, Temporality, and Paradox". In *The Blackwell Guide to Metaphysics*, ed.R.M. Gale, 66-86. Oxford: Blackwell Press, 2002.
- Gözcü, A. S. "A- ve B-Zaman Teorileri". Özne: Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi, 25 (2016), 339-355.
- Gözcü, A. S. "Temporal Parçalar Metafiziği I: Süregelimcilik ve Sider'in Dört-Boyutçuluğu". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 31 (2016), 193-206.
- Hawley, K. *How Things Persist*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Husserl, E. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. London: Indiana University Press, 1964.
- Kant, I. *Critique of Pure Reason*, trans. D. J. Allan Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Le Poidevin, R. *The Images of Time*. New York: Oxford University Press, 2007.
- McTaggart, J. E. "The Relation of Time and Eternity". *Mind, New Series* 18, 71(1909), 343-362.
- Soykan, Ö.N. "Aydınlanmanın İnsan Kavramı ve Türkiye Gerçeği". *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde, 39-57. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003.
- Soykan, Ö.N., "Dünya Sorunlarına Felsefeden Kısa Bir Bakış". *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde, 9-10. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003.
- Soykan, Ö.N., "Felsefede Gelenek Oluşturmak". *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde, 59-66. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003.
- Soykan, Ö.N., "İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne". *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde, 15-26. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003.
- Soykan, Ö.N., "Kimlik ve Kişilik". *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde, 85-99. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003.
- Soykan, Ö.N., "Saatsiz Yaşanır mı?" . *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 2* içinde, 117-126. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003.
- Topakkaya, A., *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Say Yayınları, İstanbul 2017.

Başvuru: 01.03.2018

Kabul: 22.05.2018

Atıf: Kılıç, Sinan. "The Eternal Recurrence as Difference in Nietzsche's Metaphysics". *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9 (2018), 19-38.

The Eternal Recurrence as Difference in Nietzsche's Metaphysics

Sinan Kılıç¹

Abstract

This article provides an analysis from the perspective of the difference for the doctrine of the eternal recurrence that is the essence of the Nietzsche's metaphysics. The general argument about this subject in the philosophy is that the eternal recurrence in the metaphysics of Nietzsche is the recurrence of the same; but, in this article it is argued that the eternal recurrence is the recurrence of the difference, not of the same. It is argued that the essence of eternal recurrence is like depending on the chance, becoming, and the dice throw because all of these terms are both related to the eternal recurrence and the difference; based on the perspective of ontology and the life, the will to power as depending on the eternal recurrence of the difference is explained. On the other hand, there are two different kinds of will to power in Nietzsche's ontology: the reactive will to power and the active will to power. As the reactive will to power does not approve eternal recurrence and creation of new ideas and values, the active will to power affirms the eternal recurrence of creating the new values, ideas and perspectives. In addition, every new idea and the perspective is to affirm the eternal recurrence as tragedy, therefore, the tragedy is explained as the eternal recurrence of difference. To sum up, this article analyses the eternal recurrence as the difference.

Keywords: Eternal recurrence, difference, the will to power, the active will to power and the reactive will to power and the tragedy.

Nietzsche'nin Metafiziğinde Fark Olarak Ebedi Tekrar

Öz

Bu makale, Nietzsche metafiziğinin özü olan "ebedi tekrar" doktrinin, fark perspektifinden

¹ Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Assist. Prof. Dr. (Doktor Öğretim Üyesi). kilicsinan@gmail.com

bir analizini gerçekleştirir. Felsefede bu konu hakkındaki genel argüman şudur: Nietzsche metafiziğinde “ebedi tekrar” “aynının” tekrarıdır; fakat, bu makalede “ebedi tekrarın” “aynının” değil, “farkın tekrarı” olduğu savunulur. Bu perspektif ve argümandan hareketle makalede ilkin “ebedi tekrarın” özü, “oluş”, “şans” ve “zar atımı” üzerinden açıklanacaktır; çünkü bu terimlerin tamamı hem “ebedi tekrar” hem de “fark” ile ilgilidir. İkinci olarak, makalede ontoloji ve yaşam perspektifinden “farkın ebedi tekrarına” bağlı olarak “güç istenci” idesi açıklanacaktır. Nietzsche’nin ontolojisinde “güç istencinin” iki türü bulunur: “reaktif güç istenci” ve “aktif güç istenci.” “Reaktif güç istenci” yeni ideler ve değerler yaratmayı, “ebedi tekrarı” ve “farkı” olumlamıyorken; buna karşın, “aktif güç istenci” yeni değerler, ideler ve perspektifler yaratma olarak “ebedi tekrarı” ve “farkı” olumlar. Buna ilaveten, “ebedi tekrarda” her yeni ide ve perspektif ise trajedi olarak yaşamı olumlamaktır. Bu nedenle, makalede son olarak, trajedi olarak “farkın ebedi tekrarı” açıklanacaktır. Özet olarak, bu makale “fark” olarak “ebedi tekrar” kavramını analiz edecektir.

Anahtar Kelimeler: Ebedi tekrar, fark, güç istenci, aktif güç istenci, reaktif güç istenci ve trajedi.

I am the teacher of eternal return.

Nietzsche

Introduction

Nietzsche, known as the philosopher of eternal recurrence, is one of the most effective philosopher of continental philosophy, is called as.² It is argued that the eternal recurrence is the main problem of his philosophy because the whole concepts of his metaphysics is centred on the eternal recurrence that is the essence of Being. "What is the being?" "What is the one?" "What is truth?" are basic metaphysical questions needs to be answered to understand the eternal recurrence. But, in the philosophy, there are two different approaches to these questions which are the main questions of the history of metaphysics: the identity-absolute and the difference-becoming. In the first approach, the being, the truth and the one is absolute; therefore, they cannot be altered depending on time and space. For example, for Plato, being is the absolute idea, for Hegel it is the absolute Geist and for Kant it is the a priori categories. In these philosophies, the being is the absolute, the one and the identity. The essence of being is the identity that is always the same. In this perspective, being is truth and one is transcendence to the phenomenal things. Transcendence does not affirm the difference, the chance, the becoming. In terms of the second approach, the being, the truth, and the one is not the absolute, they can be altered depending on time, space and problems related. This kind of metaphysics is represented by Heraclitus, Duns Scotus, Spinoza and Nietzsche. For Nietzsche, the truth is not atemporal, it is constructed by a certain notion of temporality. Therefore, the truth of being is not the identity, it is becoming or the eternal recurrence that is the doctrine or the law of Being. It is the law of the change and the immanence to the life because in life everything changes. In the history of metaphysics, the first philosopher that affirms the eternal recurrence is Heraclitus who approves the becoming, the change, the play and the infinity. For Heraclitus the being is not the identity, it is the eternal recurrence. For Duns Scotus, who is the late scholastic philosopher, the being is the one and this one at the same time both individual and the universal. For Spinoza being is the one that can be altered in terms of individual beings, therefore, he claims that there are no absolute good and bad. If something enhances the body's power, it

² Eternal recurrence and eternal return, both of them, are used in the translation of Nietzsche's books, but there are some differences between them, therefore, I prefer to use the recurrence (Wiederkehr) instead of the return (Wiederkunft) in this article. The difference between them is that the return means going back and finish the movement, but the recurrence means another repetition of a singular and a universal event. Return is closed to start again, but the recurrence is opened to start again and again.

is good; if it does not enhance the power of body it is bad. After Spinoza, Nietzsche considers the idea of eternal recurrence in most different ethical, scientific, personal, and metaphysical perspectives. In this article, the problem of eternal recurrence will be discussed from metaphysical point of view with reference to difference. It is argued that the essence of eternal recurrence in Nietzsche's metaphysics is the difference, not the identity or the same. In the article, firstly, the eternal recurrence will be explained, secondly the essence of recurrence, which is the will to power, will be explained from the perspective of the difference-metaphysics.

1. The Eternal Recurrence as the Difference

What is the eternal recurrence? The eternal recurrence is the doctrine of Nietzsche's metaphysics. This doctrine is the essential and the main element in all of his thinking.³ The eternal recurrence is the essence of Being and the law of the being of beings. In other words, when question of "what is being" is asked to Nietzsche answers the question of being with reference to the eternal recurrence. The Being is the eternal recurrence which is the living, the suffering and the circling. It has neither the beginning nor the end, it affirms the world without the beginning and the end; it is the infinity, therefore, everything in the life has occurred more than once, may be even innumerable times. In this infinity, it is to affirm to the life no matter what happens in it. Therefore, *the doctrine of eternal recurrence in Nietzsche is an essentially ecstatic doctrine.*⁴ There are no old and new things, everything that has happened will occur again. For this reason, the eternal recurrence says that every pain and every joy and every thought in life must return infinitely. The birth and the dying return again and again; the pain and the joy return at the same cycles in the Being. On the view of eternal recurrence, you must wish to live again and again whatever you lived. You will go on doing whichever you did infinitely many more times, without changing anything. Therefore, the eternal recurrence is the highest affirmation in the life.⁵

The doctrine of "eternal recurrence," that is to say, of the unconditional and endlessly repeated circular course of all things-this doctrine of Zarathustra could possibly

³ Paul S. Loeb, "Identity and Eternal Recurrence", in *A Companion to Nietzsche*, ed. by Keith Ansell Pearson (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 172.

⁴ Alphonso Lingis, "Difference in the Eternal Recurrence of the Same", *Research in Phenomenology*, 8(1978), 77.

⁵ Alexander Nehamas, "The Eternal Recurrence", *The Philosophical Review* 89, 3(1980), 351.

already have been thought by Heraclitus. At least stoa, which inherited almost all its fundamental ideas from Heraclitus, shows traces of it.⁶

But every repetition is a different repetition because eternal recurrence is related to three main terms of recurrence: chance, becoming, and multiplicity. Multiplicity opposes the ontology of the same or the identity, or the truth in the philosophy of Nietzsche⁷ because the multiplicity is the difference. Firstly, the eternal recurrence is the recurrence of difference because it affirms the chance. What is the chance? The chance is the dicethrow and the law of the dicethrow is the chance. For Zarathustra, all things prefer to dance on the feet of chance,⁸ which is the affirmation to the eternal recurrence, and the eternal recurrence is the affirmation of the dicethrow, the affirmation of the necessity, the numbers which bring together all the parts of chance.⁹ According to Nietzsche, some Ancient Greek philosophers affirm the chance because they think that the chance is the essence of being. For example, in the philosophy of Anaxagoras since the nous and the chance are the identities, they cannot be considered without thinking the other. *Anaxagoras appreciated in the nous just the very quality of being a thing of chance, a change agent, therefore, a being able to act unconditioned, undetermined, guided neither by causes nor by purposes.*¹⁰ In this perspective, the dicethrow is to affirm the chance, the life and the becoming and the necessity. The necessity is the return of the chance; if it were not to be the chance, then the eternal recurrence of difference would not be possible because the essence of recurrence is to play the game to success something in the life. For this reason, *to know how to affirm chance is to know how to play.*¹¹ To affirm the play and the dicethrow is to affirm the difference in the beings because every good player knows that at the every dicethrow comes with the different numbers, even if you are good player, you cannot win the game every time, but in spite of this reality, good players continue to play. But, the bad players do not affirm the chance, therefore, when they lose the game, they may not continue to play because they always want to win, but when they do not win, they do not continue the game. In this perspective, sometimes people can win a game and another time they can lose it. The life is the play and

⁶ Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, trans. Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 3.

⁷ Alenka Zupancic, *Nietzsche's Philosophy of the Two* (London: The MIT Press, 2003), 13.

⁸ Keith Ansell Pearson, "The Eternal Return of the Overhuman: The Weightiest Knowledge and the Abyss of Light", *Journal of Nietzsche Studies*, 30(2005), 16.

⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson (London: Continuum, 1993), 186.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 160.

¹¹ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 26.

the world of Zeus;¹² in addition, the life is becoming and flux that is the essence of being, the becoming and flux are the essence of eternal recurrence as difference. For this reason, the chance is to affirm the becoming.

Secondly, the eternal recurrence is recurrence of the difference because it is becoming that is to affirm the difference. The becoming is the only reality that is the chaos and the multiplicity in the eternal recurrence of Being and it is the endless becoming. Therefore, the becoming and the eternal recurrence are the identity because the becoming cannot be thought without eternal recurrence, and the eternal recurrence cannot be thought without becoming. What is the essence of the becoming? The becoming is the difference from self and is the name of changing of being. In terms of becoming there is not absolute truth and idea, everything is a becoming, the purpose of being and event cannot be known by the human being because everything can start and finish as endlessly, it is infinity.¹³ Time is eternal and infinite,¹⁴ and time is becoming. For this reason, in the view of becoming, becoming is to affirm the eternal recurrence of difference. In addition, there are three devices of becoming: dance, laughter and play. *Dance affirms becoming and the being of becoming; laughter affirms multiplicity and the unity of multiplicity; play affirms the chance and the necessity of chance.*¹⁵ The multiplicity of being firstly was affirmed by Heraclitus. Heraclitus says that everything is becoming: *I see nothing but becoming.*¹⁶ Because everything is the becoming, the absolute truth and the absolute knowledge are impossible.¹⁷ In contrast, the becoming means non-existence in the metaphysics of Parmenides who says that changing belongs to the senses, but in thought is not possible because in thought everything is one that is not be changed. Conversely, in the metaphysic of Heraclitus, the becoming can be understood by the senses. *Ration*

¹² Rose Pfeffer, "Eternal Recurrence in Nietzsche's Philosophy", *The Review of Metaphysics* 19, 2(1965), 289.

¹³ Infinity is related to the time. There is a synthetic relation in time as present, past and future. Therefore, becoming and the eternal recurrence should be thought with the synthesis; a synthesis of time and its dimensions, a synthesis of diversity and its reproduction, a synthesis of becoming and the being which is affirmed in becoming, a synthesis of double affirmation. Time cannot be said to introduce any qualitative difference among recurrences, and eternal recurrence is not be imagined as an infinite number of cosmic cycles succeeding each other in some absolute linear time. For Nietzsche, time is just a series of those moments, it follows that time itself is destroyed, re-created and repeated along with everything else. Paul S. Loeb, "Identity and Eternal Recurrence", in *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 181.

¹⁴ Pfeffer, "Eternal Recurrence in Nietzsche's Philosophy", 277.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 18.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Early Greek Philosophy and Other Essays-The Complete Works of Friedrich Nietzsche Volume Two*, trans. Maximilian A. Mügge (New York: The Macmillan Company, 1911), 98.

¹⁷ Philip J. Kain, "Skepticism, and Eternal Recurrence", *Canadian Journal of Philosophy* 13, 3(1983), 366.

*makes us falsify the testimony of the senses. The senses are not lying when they show becoming, passing away and the chance.*¹⁸ Therefore, becoming is the immanent of life, not transcendence. The eternal recurrence as becoming is to affirm to the multiplicity of the life. *In the eternal recurrence, transcendence is replaced by immanence, pure reason by existence.*¹⁹

Thirdly, the eternal recurrence is the recurrence of difference because it is the multiplicity. The multiplicity is the difference of one thing from another thing and despite of these differences, the multiplicity is the name of unity of beings. For this reason, the multiplicity is to affirm the being as the unity of difference. In the multiplicity of being, the difference becomes the unity of the becoming, the chance and the dice throw. And finally, the eternal recurrence is the recurrence of the difference because it is the will to power.

1.1. The Will to Power

The eternal recurrence and the will to power belong together,²⁰ therefore, the eternal recurrence cannot be conceived without the will and the will to power, and the eternal recurrence is infinity will that comes back to itself eternally. On this view, it can be said that the eternal recurrence is the essence of the Being but the will and the will to power are the essence of all beings. In other words, the will is eternal, whatever you want, you wish it again and again as eternally. The person always should say that I will it again. In addition, the will that is to be free²¹ is the main point of the eternal recurrence. While the words of eternal recurrence are the becoming, the chance, the dicethrow, the words of the will to power are the willing, the reactive power and the active power. In other words, the eternal recurrence is the recurrence of willing and the will to power. *Will to power, in its essence and according to the inner possibility, is the eternal recurrence of the same.*²² here, the same is the difference because the recurrence of the same is the will to power but the will to power is not always the same will to power, it can be altered depending on the different perspectives and consciousness. For example, it can be the reactive will to power or

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, trans. Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 98.

¹⁹ Pfeffer, "Eternal Recurrence in Nietzsche's Philosophy", 283.

²⁰ Walter Kaufmann, *Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, Fourth Edition, 1974), 308.

²¹ Keith Ansell Pearson, "The Eternal Return of the Overhuman: The Weightiest Knowledge and the Abyss of Light", *Journal of Nietzsche Studies*, 30(2005), 6.

²² Martin Heidegger, *Nietzsche-Volume I*, trans. David Farrell (New York: Harper and Row, 1991), 231.

the active will to power and these powers can be altered depending on the different events and the different situations and the different wills. In this philosophy, since two things are not identical or even similar, the individuals cannot be known, therefore, all of the individuals is becoming and flux that is always new something.²³

In addition, the will to power is to accept that there are only chaos and multiplicity of beings,²⁴ instead of one, truth, identity, regularity and the universal law. In this perspective, the will to power is the multiplicity of the will that is the essence of the will to power. What is the willing? *The willing is a kind of state of feeling and is the multiplicity, and the consciousness of difference.*²⁵ The willing is to desire, to strive and to create. To sum up, the will to power is the essence of beings but there is not one kind of the will to power, there are two different complexes of the will to power: the reactive will to power as the negation of the eternal recurrence and the difference and the active will to power as the affirmation of the eternal recurrence and the difference. *Active power, the power of acting or creating, or commanding; reactive power, the power of obeying or of being acted; developed reactive force, the power of splitting up, dividing and separating; active force becomes reactive; the power of being separated of turning against itself.*²⁶ They are separated from the other force in terms of two ideas. One of them is, what would they do by the force? And the other is, what for would they want force? They have different quality and quantity. For example, as the active will to power is the affirmation of tragic life from the perspective of eternal recurrence as quality, the reactive will to power is the negation of tragic life from the perspective of transcendence ideas.

1.1.1. The Reactive Will to Power as the Negation of the Eternal Recurrence

The reactive will to power that is the negation of the eternal recurrence does not affirm the chance, the becoming and the dice-throw and the life. The reactive power is to judge the life from the Cartesian view. For this view, there are just one truth, necessary and absolute truth. Therefore, life on the reactive power is either good or bad; either beautiful or ugly, there is no multiplicity in life. If everything is good in life, the life is good, but if everything is not good, then the life is bad because it does not believe in the eternal recurrence of the bad and the good or the beautiful or the ugly. Therefore, the reactive power is the poison of life. The reason of the negation of

²³ Kain, "Skepticism, and Eternal Recurrence", 366.

²⁴ Kain, "Skepticism, and Eternal Recurrence, 370.

²⁵ Heidegger, *Nietzsche-Volume I*, 30.

²⁶ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 63.

the eternal recurrence of the reactive power is the transcendence perspective that is to judge the life from the absolute knowledge, the absolute morality, and Christianity. The absolute knowledge opposes to the eternal recurrence of difference because it argues that the true knowledge cannot be altered according to time and space because the truth and the essence are the universal; but, for Nietzsche: *Truths are illusions of which we have forgotten that they are the illusion...*²⁷ On the other hand, the absolute morality judges the morality of the active will to power, which is to create the new virtues.²⁸ Consequently, the main feature of the absoluteness is to hate from the becoming, the eternal recurrence and the difference. It hates from the difference because *difference engenders hatred*.²⁹

This hatred produces the nihilism as the triumph of the reactive will to power. The reactive will to power causes the nihilism because of hating from the eternal recurrence and difference. The reason of hating from the eternal recurrence of the reactive will is the pain because the reactive will does not approve pain; it always wishes to be the same, but it is not possible for the law of the eternal recurrence because of the law of being or ontology. And as a consequence, it causes the nihilism that is to be triumph of the reactive power. Since the nihilism cannot create new things or values, it diminishes the value of life, the value of God and the value of producing. In this perspective there are three different kind of nihilism: the negative nihilism, the reactive nihilism and the passive nihilism. The common feature of all of them is to diminish to the value of life and the eternal recurrence. If life is judged from the highest values or is diminished from the transcendence values,³⁰ then this kind of consciousness is the negative nihilism. The negative nihilism depreciates the life from the perspective of absolute knowledge, absolute morality and Christianity. While the negative nihilism diminishes the life from the highest or transcendence values, in contrast, the reactive nihilism is to diminish from the value to the upper values or the highest values. In another word, the reactive nihilism denies the supreme or the highest values.³¹ The reason of the reactive nihilism is the faith in

²⁷ Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 145.

²⁸ The absolute idea demands three things from the philosopher. Firstly, the philosopher should seek the absolute essence or truth; secondly, philosopher tries to know the absoluteness with the transcendental categories, not with the sensation or the experience; and finally, the philosopher should think by a method such as dialectic and phenomenology.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1996), 213.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), 9.

³¹ The uppermost values are categories. What is categories? This term is derived from the two concepts: categoria and agora. Agora means a public gathering of people as opposed to a closed council

the categories of reason.³² Since the reactive nihilism diminishes the upper values such as God and morality, it leads to passive nihilism. The passive nihilism says that everything is empty and meaningless, and it does not produce or create anything. In addition, the passive nihilism results from the pessimism and the pessimist person who always says that the *life is not worth anything, nothing is worth anything*.³³ These three kinds of nihilism cause the reactive consciousness that does not produce new values and they do not approve the chance and the becoming and the eternal recurrence of the difference in the Being. According to Nietzsche, this kind of nihilism can be overcome by the eternal recurrence³⁴ yes to life and difference. In addition, nihilism and the reactive will to power that opposes the recurrence of difference is controlled by four kinds of consciousness: the resentment, the bad consciousness, the ascetic ideal and the dialect.

The resentment is a result of the reactive will to power and it opposes to the eternal recurrence and difference because it does not affirm the becoming of the event. If the bad things happen in the life, the resentment consciousness does not forget it because the resentment does not affirm the bad things in its life. Therefore, the resentment consciousness is controlled by the memory not to forget anything; this kind of consciousness feels like everything is against itself and it tries to destroy the thing that is against to its will. As a result of this, the resentment hates the difference and the eternal recurrence of suffer and joy. The resentment consciousness is being full of the pain. When this pain is examined in terms of its results, it may cause the passive nihilism because of resentment to everything. Another important result is that the resentment consciousness does not want to take the responsibility of its behaviour, hence, the bad things that happen in the life is fault the of the other person or God or the life and thus, this kind of thought produces the passive nihilism. Since the resentment blames the other things because of the bad things, it is full of weakness and sickness. The weakness and the sickness of the resentment consciousness does not cause of these two things, these two things are the result of resentment. For example, Hegel's absolute Geist is the consciousness of the resentment because it turns to the outside of itself and it negates the outside.

meeting. Kata implies going from above to something below, a view onto something. Therefore, *catagorein* means that we reveal what it is and render it open. It comes into appearance and into the openness of publicity. Martin Heidegger, *Nietzsche- Volume IV*, trans. Frank A. Capuzzi (New York: Harper and Row, 1987), 36.

³² Heidegger, *Nietzsche- Volume IV*, 47.

³³ Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, 209.

³⁴ Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trans. J. Harvey Lomax (London: University of California Press, 1997), 56.

While the resentment consciousness blames the other things or persons because of the bad things in life, the bad consciousness blames himself because of the bad things. If the bad things occur in his life, in terms of resentment consciousness, they are because of the other persons, but in terms of bad consciousness, the reason of bad things in his life is his fault, therefore, while the resentment consciousness blames the other persons, the bad consciousness blames himself. For example, Socrates's daemon is the bad consciousness because it turns back to inside and it does not allow the tragic life to happen in life because daemon does not allow him to do it and daemon destroys the tragic life that is to affirm of the eternal recurrence. In addition, even the priest who produces the pain represents the bad consciousness of the resentment because the priest says that if bad things happen in your life, you should blame yourself because of your sins.

Another reactive will that does not approve the eternal recurrence is the ascetic ideal that does not create or produce any new things. The ascetic ideal is a specific kind of enjoyment, but it is not the enjoyment of Dionysus; it is an enjoyment from the different pleasure which is taken from the pain and the unhappiness or the melancholy or more pain and more pain. Since the pain and the suffering are the essence of the ascetic ideal, it is controlled by the reactive consciousness. In it, there is the prohibition of the enjoyment without the pain and the suffering. In here, because the enjoyment of sensation is the law of the other of Christianity, the joy of sensation becomes the guilt of life and are punished by the ascetic person by not eating or not laughing. For ascetic consciousness, the passion and the pleasure are not good for life and the law of God, therefore the law of God is the upper of the passion and the pleasure of sensation. The ascetic ideal expresses the sickness of the resentment and the complex of resentment. It is the denying to the self and the saint and the ascetic ideal represents the high levels of will to power.³⁵ The ascetic ideal turns against the life.³⁶ The construction of the ascetic ideal relates to the death of God because this kind of life concerns the life without God. The place of the death of God is the cross that Christianity was born. Therefore, when Nietzsche says that "God is dead", Lacan replies that God has always been dead on the cross.³⁷

³⁵ Kain, "Skepticism, and Eternal Recurrence, 371.

³⁶ Alenka Zupancic, *Nietzsche's Philosophy of the Two* (London: The MIT Press, 2003), 18.

³⁷ Zupancic, *Nietzsche's Philosophy of the Two*, 35.

Another reactive consciousness that does not affirm the eternal recurrence of the difference is the dialectic thought which argues that there is one truth, beauty and justice. Nietzsche opposes to this dialectic thought because of three reasons:

Firstly, it misinterprets sense because it does not know the nature of forces which concretely appropriate phenomena; secondly, it misinterprets essence because it does not know the real element from which forces, their qualities, and their relations derive; thirdly, it misinterprets change and transformation because it is content to work with permutations of abstract and unreal terms.³⁸

Based on such reasons, the dialectic thought negates the difference and the eternal recurrence because its essence is related to the truth and the opposite. It argues that there is one truth and this truth can be found by the dialectic thought that negates the opposite of truth that is believed by the dialectic thinker. The mistake of the dialectic perspective is that it assumes that the reality and the truth can be known by this method, but in the perspective of eternal recurrence it is not possible because the only reality is the eternal recurrence of the becoming and because of becoming as the law of the eternal recurrence, the absolute truth is not possible. Therefore, for Nietzsche the dialectic thought is the thought of the resentment. The slave's thought cannot consider without negating the other. In addition, it does not create the new values and thoughts.

In contrast, the eternal recurrence does not seek the absolute truth, the eternal recurrence creates the new values and the ideas and to create the new values is the law of the difference because every new value and idea is the difference. For instance, Zarathustra walks in different ways to come to the truth.³⁹ For this reason, the eternal recurrence that is to be the difference is the thought of thoughts,⁴⁰ and it is the active will to power that is the difference.

1.1.2. The Active Will to Power as the Eternal Recurrence

The active will to power is the eternal recurrence of difference because the active will to power demands to create the new and different values independent of reactive will to power or the old values. Since the active will to power tries to reach out of its power, its main characters are possessing, dominating, and become different. In contrast, the reactive will to power is eager to be the same and if it is not the same

³⁸ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 158

³⁹ Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, 12.

⁴⁰ Heidegger, *Nietzsche-Volume II*, trans. David Farrell (New York: Harper and Row, 1984), 71.

it endeavours to destroy the new values and ideas or things. And the difference is a positive thing in the active thought, in the reactive thought it is a negative thing.

In addition, as the active will to power is the consciousness of the strong, the reactive will to power is the consciousness of the weak. The difference between the consciousness of weak and the strong is that as the consciousness of weak demands not to do any new or different thing, the consciousness of the strong demands to do the new or different things. In other words, since the strong consciousness always demands to overstep its border, it says that you should do it, but the weak consciousness says that you should not do it. In this perspective, since Socrates always says that you must not do your will, it represents the reactive will to power or the weak consciousness. In contrast, Spinoza says that if anything can be done by you and if it increases your power you should do it. Therefore, while Socratic perspective is the law of the weak consciousness, Spinoza's perspective is the natural law of the strong consciousness. The strong consciousness is to defend the new and different perspectives of life; however, the weak consciousness is to defend the old and the same values. In this perspective, the eternal recurrence is the repetition of the Strong's consciousness that affirms to create the new ideas of being. That is why, the eternal recurrence of the active will to power supplies to understand the being from the new perspectives. These new perspectives are the new ways of seeing and feeling the world and producing the new things from the new ideas.

In other words, to create the new ideas is to create the new world as the eternal recurrence, and this kind of life and consciousness are the highest affirmation of the life.⁴¹ The affirmation of life is to produce the new ideas and perspectives and to affirm the eternal recurrence and to approve the difference. This kind of thought is the pathos of life in the active will to power because the eternal recurrence is the pathos of the life to affirm the life that is the eternal recurrence of difference. In terms of the active will to power, the life is the becoming, not fixating and fixated truth, that is the highest values of life, which denies the chance and becoming, which has not the beginning and the end, there is only life as the active will to power to affirm the life. In this idea, the life is the active will that is to create and to enjoy. To create and to enjoy should be thought together, they belong together, because to create is to enjoy and to enjoy is to create in the life of the active will to power and they bring the power. The active will to power that increases the acting force of life results from the joy, in contrast, the power that decreases the acting force of life comes from the

⁴¹ Lawrence J. Hatab, *Nietzsche's Life Sentence* (New York: Routledge, 2005), 57.

pain in the life. For this reason, *everything that enhances people's feeling of power is good, everything stemming from weakness is bad.*⁴² The feeling of power in the eternal recurrence is the passion that is the essence of active will to power, and to create the new ideas is depended on this life passion. In this perspective, Nietzsche claims that creating and enjoying are the roots of the active life and to attack them is to attack the life.⁴³ To attack the creating power of the life gives rise to the collapse of the active will to power of difference.

The one main reason of declining of the active will to power and the eternal recurrence is Christianity, which is called as the religion of pity. The pity which is the poison of life is condemned to suffering because it is the consciousness of the poor that does not affirm the eternal recurrence of the active life, instead, it condemns the active will to power. The reason of pity is the upper values of Christianity such as God, the free will, the faith and the love for each other. This kind of upper values causes the pity and they are the decadence of the life because these ideas devalue the active will to power, in other words, since they devalue the life from the highest perspective, they are the negative nihilism and thus the poison of life. In this perspective, *every word coming from the mouth of the first Christian' is a lie, everything he does is an instinctive falsehood, all of his values, all of his goals are harmful, who hates, what he hates, these have values.*⁴⁴

As Christianity defends that there is one truth, the active will to power argues that according to new needs of life, the new values and ideas should be produced by the active will to power and this circle returns endlessly. In terms of the active power, the values are not the identity, they are the difference and multiplicity because there are not the absolute values like the pity, the free will and the God; the values can be created according to new needs of life. The person who creates the new values of new life's needs is the overman. The overman is the voice of the eternal recurrence and the active will to power. Zarathustra brings the new values and ideas of the overman or human being into the future. The new values of bringing of Zarathustra are the eternal recurrence of difference, the active will to power, Dionysus, and the tragedy because God is dead, and they are the new values for the human being of future. All these values, which are the active will to power and the eternal recurrence, are the

⁴² Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, 4.

⁴³ Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, 174.

⁴⁴ Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, 47.

laws of the overman in order to understand the being and the life. The teacher of these new values is Zarathustra.

There is only one repetition repeating itself in infinity,⁴⁵ it is the eternal recurrence. The recurrence is the infinity, but every recurrence is the different repetition or cycle. Firstly, it should be said that the recurrence is the event depending on the time, for example, to born and to die is the infinity in the life and in the time, but every birth and death are the difference, to born and to die are the eternal recurrence of the same but every recurrence happens as a different event. If it were the cycle of the same, then the active will to power, which is to create the new events and the perspectives, could not be possible. But, Nietzsche affirms to create the new perspectives, values and ideas, for the new values and ideas are the necessary to be different, *to want to be in any way different is, on this view, to want to be in every way different*;⁴⁶ therefore, the eternal recurrence is the recurrence of the difference and the voice of Zarathustra. Zarathustra emphasis the self-overcoming.⁴⁷ The self-overcoming is infinite recurrence in the life of the Overman. For example, *...in the world, to want our self to be different is also to want everything in the world to be different*.⁴⁸

Zarathustra, who is the advocate of eternal recurrence⁴⁹, brings the new law of being that is the active will to power. Zarathustra's animals say that you are the teacher of eternal recurrence⁵⁰ because the eternal recurrence of the will to power is the cycle of life, the suffering and the circle. These are the new values of the life because it says that whatever you have done, you wish to do it again and again because this is the essence of the active will to power. The reason of the new values is murder of God by human being. "God died."⁵¹ Since God is dead, the old values and ideas are invalid anymore; therefore, the human being needs the new will and ideas that belong to the overman. Zarathustra says to the people in the marketplace: *I teach you the overman. The human being is something that must be overcome*.⁵² The overman that is the meaning of the earth is the voice of the eternal recurrence of will to power as difference, which is to produce new perspectives or virtues because the old values or the ideas

⁴⁵ Alexander Nehamas, "The Eternal Recurrence", *The Philosophical Review* 89, 3(1980), 332.

⁴⁶ Nehamas, "The Eternal Recurrence", 344.

⁴⁷ Nehamas, "The Eternal Recurrence", 341.

⁴⁸ Nehamas, "The Eternal Recurrence", 344.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 177.

⁵⁰ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 177.

⁵¹ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 5.

⁵² Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 5.

that is bad conscience, the ascetic ideal and dialectic do not help the human being to understand the new world. In addition, these old values are the poison of the life of the eternal recurrence and the active will to power.

The overman triumphs over human being bridging between the human being and the overman. The overman is the new star of the human being which is something that must be overcome.⁵³ The overman, who is beyond of the human being, has the active will to power because he creates always different or new ideas and perspectives for himself. Therefore, he is the voice of the eternal recurrence and difference because of creating the new and different life perspectives, in addition, he produces the new feelings and sensation in the world. On this view, it can be said that since the overman's consciousness is the consciousness of the enjoyment and the pleasure of the eternal recurrence of the difference, his consciousness's essence is to forget and to create as the opposite of the bad conscience and the resentment that tries not to forget the bad things that happen in his life. Since the overman affirms to forget, he affirms the chance, the play, the laugh, the dance and *to dance is to affirm becoming and the being of becoming*.⁵⁴

Becoming as the eternal recurrence in *Thus Spoke Zarathustra* is represented by three metaphors: the camel, the lion, and the child. These three metaphors are the becoming of the active will to power as ontologic and the eternal recurrence as the metaphysic. Putting it in a different way, they represent the transition of the eternal recurrence from one stage to another. In here, the camel represents the old values that does not solve any problem, instead of it, they devaluate the human being in life. The lion represents the new values of the overman and the active will to power. In other words, the lion is the active will to power that wants to create the new life feelings but cannot do it yet because of not forgetting the past; the lion as the spirit wants to take his freedom and to be master upon his life;⁵⁵ and in order to create the new things the spirit transforms into the child that represents the innocence and the forgetting that make the new ideas be created. To forget is to give life a chance, to forget is to affirm playing and the dicethrow in life, but all these things are possible in the active will to power as the eternal recurrence of the difference because to forget makes the new beginning possible in the life. It is the life of the nobleman. According to Nietzsche, *The noble person wants to create the new things and the new virtues; the*

⁵³ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 159.

⁵⁴ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 170.

⁵⁵ Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, 25.

good person wants the old values, and for old things to be preserved.⁵⁶ Therefore, the teacher of the eternal recurrence says that the world revolves around the inventors of new values.⁵⁷ And it is obvious that every new value is related to difference because without creating the new things the difference is not possible, therefore, to create the new values makes the world get differentiated from the perspective of the eternal recurrence.

In addition, to create the new ideas and values is the essence of the eternal recurrence as the tragedy, and the tragedy is the consciousness of the active will that is a creator.⁵⁸ And the active will to power is the principle of the new values.⁵⁹ In other words, the active will to power and the eternal recurrence produce the tragic life. On this idea, the eternal recurrence causes the tragedy.

1.2. The Tragedy as The Eternal Recurrence of the Difference

The tragedy is the essence of life, which is the eternal recurrence, because what has been happened in the life until now will repeat itself again and again, therefore, whatever you do, it will finish and start again as repetition. Zarathustra says that:

Everything goes, everything comes back, the wheel of being rolls eternally. Everything dies, everything blossoms again, the year of being runs eternally. Everything breaks, everything is joined anew; the same house of being builds itself eternally. In every instant being begins; around every here rolls the ball there. The middle is everywhere. Cooked is the path of eternity.⁶⁰

This recurrence is not the repetition of the identity or the same, it is the eternal recurrence of difference because every recurrence is a new repetition. For example, every birth and death are different; every life is different.

On the other hand, this kind of life is a tragic life that produces the Dionysian joy. Dionysus is to affirm the eternal recurrence of the bad and the good, the beauty and the ugly, the starting and the finish. This kind of thought is related to the multiple affirmations of life. The multiple affirmation is to affirm the suffering and the bad, they can be understood together because if there is the life, then the pain

⁵⁶ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 31.

⁵⁷ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 137.

⁵⁸ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 112.

⁵⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche-volume III*, trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi (New York: Harper and Row, 1987), 15.

⁶⁰ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 175.

would be, and the suffering would be, because since the life is a tragedy it is not only laughing, joying and suffering. For this reason, Dionysus is the joy of the eternal recurrence. In the view of the Dionysus, there is not absolute truth or identity or the sameness, everything can be altered because the essence of being is the becoming. The life is singular and tragic; that is why, it is innocent, not blameworthy. The reason of life being blameworthy is the reactive consciousness because from the perspective of reactive consciousness the life always should be good; if it is not good instead of solving the problem of life, it is blameworthy.

Dionysus sustains the tragic life. Apollo rejects the tragic life. As Dionysus is the teacher of the eternal recurrence, Apollo is the teacher of the Socratic ethic because Socratic ethic does not permit the tragic events to happen in life because of Socratic daemon, who reconciles what is good and bad for Socrates. For this reason, while Socrates is an Apollo character, Heraclitus is the tragic character because he affirms the becoming. Unlike the eternal recurrence and the joy of life, the Socratic ethic judges life based on three main ideas: virtue, sin and knowledge. In other words, since life is not affirmed in itself, the life is judged from the view of these ideas and this kind of consciousness affirms the life when the events in the life are good. According to Nietzsche, Socratic ethic is the name of the death of the tragedy⁶¹ and the eternal recurrence of difference because Socrates is against the difference. He always seeks one truth. In contrast, tragedy evaluates the life from the perspective of multiplicity or the difference because on the view of the tragedy as the eternal recurrence of the difference the truth cannot be one, the truth is the multiplicity and it depends on the different perspective; and the perspectives can be always altered depending on the new events in the life. Therefore, the tragedy as eternal recurrence of difference is to say yes to life, *even to the strangest and the harshest problems*.⁶² The life is not only bad or only good, the life is the eternal recurrence of the difference of the same because in the life everything goes and comes back; the whole repetition is the eternal recurrence of difference. To sum up, the eternal recurrence as the tragedy is *the amor fati* that is the energy of life and difference and the amor fati desire eternal recurrence as the difference of everything.

⁶¹ Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, 70. Tragedy has been dead three times until now: as the Socratic ethic, modern thought, and dialectic thought. These three ideas cause the pessimism in the life because of the reactive thought. Since they seek the absolute truth, they sick the life from these highest values. In contrast, for Nietzsche, there is only one absolute truth, and it is the art. The art is the highest task and the true metaphysical activity of this life because the art is the highest creative activity for the human being and it affirms the life in itself.

⁶² Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, 109.

Conclusion

The eternal recurrence is the main concept of Nietzsche's metaphysics because the eternal recurrence is the doctrine of being and the life. The eternal recurrence is to affirm the life as the chance, the becoming and the dice throw. In this perspective, life is becoming, chance and the dice throw that affirms to play whether to win or not. In other words, the dice throw and the play is to create the new and the different perspectives, ideas and virtues. On the other hand, depending on the new ideas or virtues, the eternal recurrence is to be the repetition of difference because every recurrence as creating is a different repetition. In addition, the eternal recurrence is related to the will to power. There are two kinds of the will to power: The active will to power that affirms the infinity of the eternal recurrence as tragedy and the reactive will to power that does not affirm the eternal recurrence of difference, instead, it affirms the absolute truth, the sameness and Apollon. To sum up, the essence of the eternal recurrence is the difference because the difference is to affirm to the chance, the becoming, the dice throw and the creating.

References

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson. London: Continuum, 1993.
- Hatab, Lawrence J. *Nietzsche's Life Sentence*. New York: Routledge, 2005.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche-Volume I*, trans. David Farrell. New York: Harper and Row, 1991.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche-Volume II*, trans. David Farrell. New York: Harper and Row, 1984.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche-volume III*, trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1987.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche- Volume IV*, trans. Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1987.
- Kain, Philip J. "Skepticism, and Eternal Recurrence". *Canadian Journal of Philosophy* 13, 3(1983), 365-387.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche- Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, Fourth Edition, 1974.
- Loeb, Paul S. "Identity and Eternal Recurrence". In *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson, 171-189. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Lingis, Alphonso. "Difference in the Eternal Recurrence of the Same". *Research in Phenomenology*, 8(1978), 77-91.
- Löwith, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trans. J. Harvey Lomax. London: University of California Press, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.
- Nietzsche Friedrich, Friedrich, *Early Greek Philosophy and Other Essays-The Complete Works of Friedrich Nietzsche Volume Two*, translated by Maximilian A. Mügge, New York:The Macmillan Company.
- Nietzsche, Friedrich. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nehamas, Alexander. "The Eternal Recurrence". *The Philosophical Review* 89, 3(1980), 331-356.
- Pfeffer, Rose. "Eternal recurrence in Nietzsche's Philosophy". *The Review of Metaphysics* 19, 2(1965), 276-300.
- Pearson, Keith Ansell. "The Eternal Return of the Overhuman: The Weightiest Knowledge and the Abyss of Light". *Journal of Nietzsche Studies*, 30(2005), 1-21.
- Zupancic, Alenka. *Nietzsche's Philosophy of the Two*. London: The MIT Press, 2003.

Başvuru: 05.01.2018

Kabul: 13.04.2018

Atıf: Altınörs, S. Atakan. "Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı". *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9 (2018), 39-59.

Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı

S. Atakan Altınörs¹

Öz

Bu makalemizin amacı, Searle'ün zihin-beden problemine yaklaşımının özgünlüğünün değerlendirilmesidir. Searle söz konusu probleme yönelik yaklaşımını, felsefede yaygın olan iki görüşün eleştirisinden hareketle geliştirir: Materyalizm ve düalizm. Ona göre, evrende biri zihin diğeri madde olmak üzere iki tözün mevcudiyetini savunan düalizm kadar, zihinsel nitelikleri fiziksel niteliklere indirgeyen versiyonu içinde materyalizm de hatalıdır. Bu itibarla da Searle'ün yaklaşımı, materyalizm-düalizm ikileminden kaçınan, ama bununla birlikte iki düşünme yolunun da haklı yönlerini sentezleyen bir özgünlük sergiler. Ona göre, indirgemeci ya da eleyici versiyonları dışında materyalizm, bilince ve çeşitli zihinsel durumlara beyindeki süreçlerin neden olduğunu kabul etmesi bakımından haklıdır. Düalizm ise, iki ayrı töz varsayımının hatasına rağmen, zihinsel olanın indirgenemezliğine yaptığı vurgu bakımından haklıdır. Searle beyindeki süreçlerin zihinsel durumlara neden olmasındaki "nedensellik" türü yanında, zihinsel durumların nesnelere yöneltilmesine neden olan ikinci bir "nedensellik" türünü açığa çıkarır: Yönelimsel nedensellik. Özetlediğimiz bu çerçevede içinde, Searle'ün zihin-beden problemine, fizikalizmin indirgemeci ve eleyici olmayan bir versiyonunu ortaya koymak suretiyle çözüm aradığını gösterdik.

Anahtar Kelimeler: Zihin felsefesi, Searle, zihin-beden problemi, düalizm, materyalizm, indirgemeci olmayan fizikalizm, belirimcilik, biyolojik doğalcılık.

¹ (Doç.Dr.) Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.
aaltinors@gsu.edu.tr

Searle's Approach to Body-Mind Problem

Abstract²

The aim of this article was to evaluate the originality of Searle's approach to the body-mind problem. Searle bases his approach on the critique of two common positions in philosophy: Materialism and dualism. To Searle's prospect, a reductionist version of materialism, which subjugates mental properties to physical ones, is as mistaken as the dualism that supports the existence of two substances in the universe, namely mind and matter. In this sense, avoiding the materialism-dualism dilemma but synthesizing the justifiable aspects of both ways of thinking, Searle's approach proves a certain originality. Its reductionist or eliminative versions put aside, the materialist position seems right to him in acknowledging cerebral processes as cause of conscience and mental states. Dualism, on the other hand, can be justified in its emphasis on the irreducibility of what is mental, despite its unfounded presumption of two distinct substances. In addition to the type of "causality" where the processes in the brain provoke mental states, Searle reveals a second type of "causality" which makes mental states lean towards objects: The intentional causality. This is the framework in which we have summarized a non-reductionist and non-eliminative version of physicalism that Searle offers as a solution the body-mind problem.

Keywords: Philosophy of mind, Searle, body-mind problem, dualism, materialism, non-reductionist physicalism, emergentism, biological naturalism.

² İngilizce özeti okuyup gerekli düzeltmeleri büyük bir titizlikle yaparak son şeklini veren değerli meslektaşım ve mesai arkadaşım İhsan Batur'a teşekkür borçluyum.

Giriş

Bu makalemizde Searle'ün İngilizcede *body-mind problem* diye ifade edilen, zihin felsefesindeki temel bir meseleye yaklaşımının özgünlüğünü inceleyeceğiz. Searle orijinal adı *Minds, Brains and Science* olan kitabında konuya dair kendi görüşünü açıklamaya, zihin-beden problemine klasik yaklaşımların sanki mecburî yolları gibi şunları izlediği tespitiyle başlar: Ya monizm ya düalizm. Bunları açarsak: İlk yol, maddî tözün bütünüyle reddine dayanan Berkeley'vârî bir idealist monizm olabileceği gibi, dünyanın fiziksel özelliklerini aşan “bilinç” diye bir şeyin mevcudiyetini inkâr eden materyalist monizm de olabilir: “Monistseniz ya materyalist ya idealist olabilirdiniz.”³ İkinci yol ise, Kartezyen bir tutumla zihin ve fiziksel dünya ile onun bir parçası olarak beden (ve bedenin bir organı olarak beyin) şeklinde iki ayrı töz varsayımından hareket eder. Neticede, zihin-beden problemine yaklaşırken sanki iki yoldan birini seçmek, kendini bize dayatır gibi gelir: “[...] zihinsel olanın indirgenemezliğinde ısrar eden düalizmle, zihnin, salt bir fiziksel mevcudiyeti olduğu düşüncesi lehine indirgenebilir ve dolayısıyla bertaraf edilebilir olması gerektiği konusunda ısrar eden materyalizm arasında tercihte bulunmamız gerektiği söylenir.”⁴ Searle'ün zihin-beden problemine yaklaşımının özgünlüğü işte tam da bu klasik karşıt yollara itirazında yatar. Yerleşik bir hatayla birbirinin mecburî alternatif güzergâhları sanılan bu çatalardan farklı bir yol izlemesinde yatar: “Bence bu problemi çözenin doğru yolu, her iki alternatifi de reddetmektir.”⁵ Öyleyse, Searle'ün özgün yolunu haritalamaya geçmeden önce, materyalizme ve düalizme itirazlarını alt başlıklar hâlinde inceleyelim.

1. Materyalizme İtirazı

Searle'ün materyalizme yönelttiği eleştiriyi incelemeye geçmeden önce, zihin-beden problemi bağlamında materyalizmin genel karakterini, Revonsuo'nun dilimize *Bilinç* başlığıyla çevrilen kitabının kılavuzluğunda gözden geçirelim ve “indirgemeci” [*reductionist*], “eleyici” [*eliminative*] ve “belirimci” [*emergent*] türlerinin nüanslarını ortaya koyalım. Fizikalizm diye de adlandırılan materyalizm, Revonsuo'nun da kaydettiği gibi⁶ doğabilimlerine ve dünyanın modern bilimsel kavranılışına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bakımdan da materyalizm, gerek inorganik gerekse organik hâliyle maddenin yapısı hakkında fizik, kimya, biyoloji bilimlerindeki teo-

³ John R. Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yay., 2005), 16-17.

⁴ John R. Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, çev. Alaattin Tural (İstanbul: Litera Yay., 2006), 60.

⁵ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 61.

⁶ Antti Revonsuo, *Bilinç*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre yay., 2017), 54.

rilerin azimli bir takipçisidir. Üstelik de bu bilimlerin dünya hakkında söylenebileceklerin limitini de çizdiğini kabul etmesi bakımından, bilinci açıklarken bir “ruh” faraziyesini, “ilâhî müdahale”yi veya deneysel bilimlere aşan benzeri herhangi bir faraziyeyi dışlar⁷. Sırtını yasladığı doğa bilimlerinden aldığı gücü yanında, materyalizmin önünde aşması gereken bir zorluk da bulunmaktadır: Bilinç. Yani, materyalist bilimsel görüşle tutarlı bir şekilde bilinç olgusunu açıklamak. Revonsuo materyalizmin bilinç hakkında öne sürdüğü üç açıklama türünü şöyle tasnif eder: [1] Eleyici materyalizm: Bilinç hakkında yanılığın içindeyiz, yani öyle bir şey aslında yok; bilinç, karışık gündelik düşüncenin ve dilin yarattığı bir yanılsamadan ibarettir. Bu görüşe mensup düşünürlere Churchland örnek verilebilir. [2] İndirgemeci materyalizm: Bilinç vardır, ama tamamen fiziksel bir şeydir, beyindeki nörofizyolojik süreçlerden başka bir şey değildir. Revonsuo bu görüşü benimseyen günümüz düşünürlerine Jaegwon Kim’i örnek verir⁸. [3] Belirimci materyalizm: Öznel bilinç gibi tamamen yeni türde veya üst düzeyde fiziksel fenomenler, beyindeki nörofizyolojik süreçler gibi sıradan alt düzey fiziksel fenomenlerin karmaşık organizasyonundan beliverir⁹. Revonsuo belirimci materyalizmin günümüzdeki savunucularına örnek olarak Searle’ü verir¹⁰. Zihin-beden problemi bakımından materyalizme ilişkin bu ön hazırlığımızın ardından, Searle’ün itirazını incelemeye geçelim.

Searle materyalizmin tezini “dünya tamamıyla maddî ya da fiziksel şeylerden oluşmuştur” cümlesiyle özetler¹¹. Ona göre materyalistlerin zihin-beden problemindeki temel hatası, bilincin indirgenemezliğini, deyim yerindeyse el çabukluğuyla örtbas etmeleridir¹². Searle, materyalistlerin sözü dönüp dolaştırdıktan sonra, tipik bir biçimde bilincin mevcudiyetini inkâr etmeye bağladığını kaydeder. Fakat bu esnada da açık açık “bilinç yoktur, ne insan bilinci ne hayvan bilinci mevcuttur” demekten kaçınarak bunun yerine, bilinci niteliksel ve öznel durumlara değil, bir üçüncü şahıs fenomenine işaret edecek şekilde yeniden tanımlarlar¹³. Searle böylece de bilincin, ya bedeninin davranışına ya beynin hesaplamalı durumlarına, bilgi oluşturma sürecine yahut da fiziksel bir sistemin işlevsel durumlarına indirgendiği tespitinde bulunur¹⁴.

⁷ Revonsuo, *Bilinç*, 54.

⁸ Revonsuo, *Bilinç*, 61.

⁹ Revonsuo, *Bilinç*, 54-55.

¹⁰ Revonsuo, *Bilinç*, 68.

¹¹ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 60.

¹² Aynı yer.

¹³ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 61.

¹⁴ Aynı yer.

Searle zihin-beden problemi bağlamında yaygın olduğunu belirttiği¹⁵ materyalizm taraftarı olan -sadece bir fikir vermesi bakımından seçtiği- altı görüşü şöyle sıralar: [1] Eleyici materyalizm [*eliminative materialism*]: Searle'ün materyalizmin en aşırı versiyonu olarak değerlendirdiği bu görüş, zannedildiğinin aksine, gerçekte inançlar, istekler, umutlar, korkular, vb. zihinsel durumların var olmadığı fikrine dayanır¹⁶. Searle bu görüşün ilk versiyonlarının Feyerabend ve Rorty tarafından oluşturulduğunu ekler. [2] Popüler psikolojinin yanlışlığı iddiası: Searle genellikle eleyici materyalizmi desteklemek için kullanıldığını belirttiği bu görüşün temsilcileri arasında Churchland'i anar¹⁷. Searle popüler psikolojinin içerdiği ve Churchland gibi isimlerin yanlışlığını iddia ettiği kabullere şunları örnek verir: “İnsanlar bazen su içerler, çünkü susarlar”, “insanlar bazen bir şeyler yaparlar, çünkü bir şeyler yapmak isterler”, “insanlar bazen acı çekerler ve bunlar genellikle nâhoş şeylerdir”¹⁸. Revonsuo'nun da dikkat çektiği gibi¹⁹ gündelik dilde betimlenen bu gibi zihinsel durumlar, popüler psikolojinin yanlışlığını savunanlar nezdinde de gerçek olduğu hâlde, bizim öznel bakış açımızdan göründükleri gibi değildir. Onlara göre, bilâkis, bu durumlar tamamen nöral durumlardır ve nörobilimlerin gelecekte keşfedeceği belirli türde bir nöral etkinliğe tekabül eder veya onunla özdeştir²⁰. [3] İşlevselcilik: Zihinsel olduğu söylenen durumlarda, aslında özel olarak “zihinsel” diye nitelenebilecek hiçbir şey bulunmadığını savunan görüştür²¹. Zihinsel durumlar bütünüyle birbirleri arasındaki nedensellik ilişkisinden ve bir parçası oldukları sistemin girdi-çıkıtları arasındaki nedensellik ilişkilerinden oluşur. [4] Güçlü yapay zekâ: Bilgisayarın sadece uygun girdi ve çıkıtları haiz uygun bir programın işleyi-

¹⁵ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 56.

¹⁶ John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera yay., 2014), 21.

¹⁷ Revonsuo ise Searle'den farklı bir şekilde, Paul ve Patricia Churchland'in görüşünü, şöyle tanımladığı eleyici materyalizmin bir örneği olarak değerlendirmiştir: “Eleyici materyalizmin iddiası, deneysel bilimdeki popüler psikoloji teorisinin, popüler biyoloji ve popüler fiziğin gittiği yerle aynı yere, yani çöp kutusuna gideceğidir [...] Deneysel bilimler, özellikle de bilişsel nörobilim ilerleme kaydettikçe veya yeni ve daha iyi beyin görüntüleme cihazları kullanılabilir hâle geldikçe, bilinçli bir iç yaşamın varlığına dair sahip olduğumuz naif düşüncelere karşılık gelecek hiçbir şeyi beyinde bulamayacağız”. Aynı yazar materyalizmin indirgemeci ve eleyici versiyonlarının sık sık birbirine karıştırılmasının da, aralarındaki şu benzerlikten kaynaklandığını açıklar: “Gerçekte var olan şeyin, beyin ve onda meydana gelen nöral faaliyetler olduğunu savunmaları”. İki versiyonu arasındaki farkı ise şöyle belirtir: “Eleyici maddecilik, dünyada bilince karşılık gelecek hiçbir gerçek fenomen düzeyi olmadığını esas alır”. İndirgemeci materyalizm ise, bilincin varlığından şüphe duymaz, ama, bilince bağlı fenomenleri salt psikoloji terimleriyle düşünmenin ve açıklamaya çalışmanın bir yanılgı olduğunu savunur. Aksine, nörobilimlerin ilerlemesiyle, bunlar hiçbir psikolojik özellik taşımayan belirli nöral fenomen tiplerine dönüşecektir. Ayrıntılar için bkz. Revonsuo, *Bilinç*, 57-64.

¹⁸ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 21.

¹⁹ Revonsuo, *Bilinç*, 62.

²⁰ Aynı yer.

²¹ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 22.

şiyile, düşüncelere, duygulara ve anlamlandırmaya sahip olabileceğini savunan görüşür²². Böylece de zihnin, beyne yerleştirilmiş bir bilgisayar programından ibaret olduğunu iddia eder²³. Searle'ün Dennett tarafından savunulan bu görüşe itirazını aşağıda inceleyeceğiz. [5] İnanç, istek, korku, umut, vb. zihne ilişkin kelime dağarcığımızın, içsel, öznel ve psikolojik bir fiilî fenomen kabul edilemeyeceği görüşü²⁴. Searle bu görüşün en ünlü savunucusu olarak Dennett'i gösterir. [6] Bilinci üstü kapalı reddeden görüş: Searle'ün, açık açık pek savunulmasa da söylediklerinin aslında bilinci reddetmek ile aynı kapıya çıktığını düşündüğü ve birçok yazarda rastladığını ifade ettiği görüşür²⁵. Bu görüşü açıkça serdedenlere George Rey'i örnek veren Searle, Dennett'in da bilincin mevcudiyetini kabul eder görünürken aslında söylediklerinden bilincin inkârı sonucu çıktığını öne sürer²⁶. Bu görüşlerin ortak noktası ona göre, zihinsel hayatımızın zihinsel niteliğine düşman olmalarıdır²⁷. Searle bu görüşlerin şu veya bu şekilde, inançlar, arzular ve yönelimler gibi sıradan zihinsel fenomenlerin değerini düşürmeye çalıştığı ve bilinç ile öznellik gibi genel zihinsel özelliklerin mevcudiyetine gölge düşürmeye yönelik oldukları eleştirisinde bulunur. Muhtelif versiyonlarının hepsinde materyalizmin nihai sonucu, Searle'ün nezdinde, meseleyi çözmekten çok onu âdeta "halının altına süpürmek" ile aynı kapıya çıkar:

"Materyalizmin mevcut durumu şudur: Dünya tamamıyla maddî ya da fiziksel şeylerden oluşturulmuştur. Materyalistlerin genellikle yaptığı şekilde durumu çözmeye çalışırsanız, bunun içerdiği şey, indirgenemez bir biçimde zihinsel bir şey olarak bilincin var olmadığıdır. Bilinç, bedenin davranışına, beynin hesaplamalı durumlarına, bilgi oluşturma sürecine ya da fiziksel bir sistemin işlevsel durumlarına indirgenir."²⁸

Searle bu eleştirisinin devamında, söz konusu meseleye yaklaşımında "tipik bir materyalist" diye nitelendirdiği Dennett'in adını anar. Bu bakımdan, materyalist yaklaşımı örneklemek üzere Dennett'in görüşünü gözden geçirmek yararlı olacaktır.

²² Aynı yer.

²³ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 57.

²⁴ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 23.

²⁵ Aynı yer.

²⁶ Bu tespitinde Searle'ün yalnız olmadığını da ekleyelim: Dennett'in ünlü eseri *Consciousness Explained* [açıklanan bilinç] başlığını taşır, ama Revonsuo Dennett'in bu eserini okuyan birçok kimsenin, kitabın aslında *Consciousness Explained Away* [örtbas edilen bilinç] başlığı taşımaya daha uygun olduğu hissine kapıldığını kaydeder. Bkz. Revonsuo, *Bilinç*, 274.

²⁷ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 21.

²⁸ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 61.

Dilimize *Bilinç Açıklanıyor* başlığıyla çevrilmış eserinde Dennett, bilinç olgusunu, “Kartezyen tiyatro diktatörlüğü”²⁹, “Kartezyen tiyatro miti”³⁰ diyerek eleştirdiği düalizm karşıtı bir perspektiften ele alır. Dennett düalizmin zihni beyinden ayırdığını ve onun sıradan bir maddeden değil de özel bir tözden meydana geldiğini savunduğunu belirtmesinin ardından, düalizmin materyalizm karşısında son dönemlerde müdafaaya çekildiğini ileri sürer³¹. Ona göre, “hâkim bilgelik” materyalizmdir: “Yalnızca tek çeşit töz vardır; o da, fiziğin, kimyanın ve psikolojinin fiziksel tözü olan maddedir. Zihin de bir şekilde fiziksel bir olgu olmanın ötesinde bir şey değildir. Kısaca, zihin beyindir.”³² Kitabının amacının, düalizmin hatasına kapılmadan bilinci açıklamak olduğunu dile getiren Dennett’in, düalizmi son derece itibarsız görmesinin³³ sebebini ortaya koyalım. Felsefe tarihinde Descartes tarafından savunulmuş olduğu hâliyle düalizm, Dennett’in dikkat çektiği bir noktada açıklayıcılık gücünü kaybetmektedir. Bu, Descartes’ın da bizzat farkında olduğu ve “pineal bez” kanalıyla etkileştiğini söyleyerek çözmeyi denediği iki apayrı töz varsayımıdır:

“Zihin ve beden iki ayrı şey, iki ayrı töz olsa dahi, birbirlerini etkilemek zorundadır. Bedensel duyu organları, beyin aracılığıyla, zihni haberdar etmek zorundadır, birtakım düşünceleri, verileri ve algıları ona göndermek, ona sunmak zorundadır. Ardından, düşünceyle ilgili şeylere sahip zihin de, bedeni uygun olan davranışa (konuşma da dâhil olmak üzere) yönlendirmelidir.”³⁴

Peki, etkileşimci düalizmin açıklayamadığı husus nedir? Düalizmin “farz ettiği” etkileşimde, zihnin beyne nasıl kumanda ettiği hususunda tatminkâr bir argüman yoktur:

“[...] zihinden beyne dönen emir sinyallerine yoğunlaşalım. Bunlar varsayım gereği, fiziksel değildir; ışık dalgaları, ses dalgaları, kozmik ışınlar veya atom altı parçacıkların akışı da değildir. [“Ruhsal/gayricismanî töz” tanımı icabı³⁵] Hiçbir fiziksel veya kütleli enerji onlarla ilişkilendirilemez. [...] O hâlde, bu enerji [zihnin beyne kumanda sinyallerinin sarf etmesi gereken enerji] nereden gelmektedir?”³⁶

²⁹ Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar (İstanbul: Alfa Yay., 2017), 202.

³⁰ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 464.

³¹ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 45.

³² Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 46.

³³ Aynı yer.

³⁴ Aynı yer.

³⁵ Ekleme bana ait.

³⁶ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 47.

Böylece Dennett, düalist etkileşimci yaklaşımın, fiziğin en temel ilkesi olan enerjinin korunumu ilkesini açıkça ihlâl etme “ölümcül kusuru”nu ortaya koyar³⁷.

Dennett insan bilinci olgusunu, sanal bir makinenin işleyişi üzerinden, bir nevi beyin faaliyetlerini biçimlendiren, evrimleşmiş ve hâlâ evrimleşen bir bilgisayar programına³⁸ benzeterek açıklar. Ona göre tek ve kesin bir bilinç akışı yoktur, çünkü hepsinin, merkezî bir anlamlandırıcının dikkatine sunulmak üzere bir araya geldiği merkezî bir karargâh veya Kartezyen tiyatro mevcut değildir³⁹. Dennett’in “Kartezyen tiyatro” ile, gündelik deneyimden kaynaklanan bir “vehmi” kastettiği anlaşılmaktadır. Dennett, nerde bilinçli bir zihin varsa, orada bir bakış açısı olduğunu varsaydığımızı hatırlatır⁴⁰. Böylece de, bilinçli bir zihni, mevcut bütün bilginin sınırlı bir alt kümesini gören bir gözlemci gibi tasavvur ederiz. Oysa Dennett’a göre nörofizyolojideki bulgular ışığında bakıldığında, beyinde bütün bilginin içerisine aktığı tek bir nokta ya da özel bir merkez bulunmadığı gibi, bilinç de bütün algıların, deneyimlerin mitik özneye, yani Kartezyen tiyatronun izleyicisi olan beyindeki minik kişiye, *homunculus*’a sunulduğu mitik bir yer de değildir⁴¹. Konumuz doğrudan bu olmadığından, sözü lüzumsuz uzatmamak için, Dennett’in eserinde bilinç hakkında “çoklu taslaklar modeli” adını verdiği oldukça ayrıntılı bir izah sunduğunu belirterek ve onun meseleye yaklaşımıyla bir tür işlevselci olarak değerlendirildiğini⁴² ekleyerek ona Searle tarafından yöneltilen itiraza geçelim.

Searle tipik bir materyalist diye nitelendirdiği Dennett’in “bilinç nedir?” sorusuna verdiği “beyinde işlemekte olan bir bilgisayar programı şebekesidir” cevabını işe yaramaz bulur⁴³. Zira -Dennett’in iddiasının⁴⁴ aksine- Searle’e göre bilinç, içsel, öznel bir birinci şahıs fenomenidir. Searle beyni bir bilgisayardan, akli da bir bilgisayar programından ibaret görme tutumunun, felsefede, psikolojide ve yapay zekâ konusunda baskın görüş olduğunu belirterek bunu “güçlü yapay zekâ” iddiası diye

³⁷ Aynı yer.

³⁸ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 503.

³⁹ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 295-296.

⁴⁰ Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 126.

⁴¹ Revonsuo, *Bilinç*, 272.

⁴² Revonsuo, *Bilinç*, 273.

⁴³ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 61.

⁴⁴ Gödelek’in de belirttiği gibi Dennett “heterofenomenoloji” adını verdiği bir yöntemle, bilinci, ayrıcalıklı erişim, yani birinci şahıs bilgisiyle değil, aksine üçüncü şahıs bilgisiyle erişilen bir şey olarak açıklamayı dener. Bkz. Kâmuran Gödelek, *Zihin Felsefesi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2011), 164. Dennett’in bilinç hakkında çalışırken kullanılması gereken yöntem olduğunu savunduğu heterofenomenoloji, kişinin kendi bilinçli deneyimlerini içebakışla gözlemlemesine dayalı “otofenomenoloji”nin zittidir. Bkz. Revonsuo, *Bilinç*, 272.

adlandırır⁴⁵. Dennett'in yukarıda gözden geçirdiğimiz iddiasındaki gibi zihnin bir bilgisayar programı olduğunu kabul eden teorinin -kendi kullandığı ifadeyle- "tabutuna son çiviye çakmak"⁴⁶ Searle'ün hedeflerinden biri olmuştur. Searle'ün bu hedefi doğrultusunda geliştirdiği bir düşünce deneyi vardır: Çince odası deneyi. Searle okurlarını, bir grup bilgisayar programcısının bir bilgisayarın Çince anlamasını ve anında çeviri yapması sağlayacak bir program yazdığını kurgulamaya davet eder⁴⁷. Bilgisayara Çince bir soru sorulduğunda, o soruyu belleğindeki ya da veritabanındaki bilgiyle karşılaştıracak ve en uygun Çince cevabı verecek olsun. Bu durumda, bilgisayarın Çince anladığını, Çinliler'in Çince anladığı kadar kusursuz olarak anladığı söylenebilir mi?⁴⁸ Çince odası deneyini Searle şöyle açıklar:

"Bir odada kilitli olduğunuzu düşünün; odada, üzerlerinde Çince tabelalar bulunan sepetler olsun. Tek kelime Çince anlamadığınızı hayâl edin. Ama elinizde, Çince tabelaları İngilizce olarak açıklayan bir kural kitabı bulunsun. Kurallar Çince'yi tamamen biçimsel olarak, yani sözdizimlerine uygun olarak açıklar, anlamlarına göre değil... Kural şunu söyleyebilir: "Bir numaralı sepetten filanca tabelayı al ve iki numaralı sepetten aldığın falanca tabelanın yanına koy". Şimdi odaya başka Çince simgelerin de getirildiğini ve size Çince simgelerin odanın dışına çıkarmak için, başka kurallar da verildiğini farz edin. Odaya getirilen ve sizin tarafınızdan bilinmeyen simgelerin oda dışındakilerce "soru" diye; sizin odanın dışına çıkarmanız istenen simgelerinse "soruların cevabı" diye adlandırıldığını düşünün. Dahası, bu programı yazarlar da, bu simgeleri işleten siz de çok ustasınız; verdiğiniz cevaplar, anadili Çince olan birininki kadar kusursuz. Siz kilitli odanın içinde kendi simgelerinizi karıştırıyorsunuz ve gelen Çince simgelere cevaben en uygun Çince simgeleri dışarı veriyorsunuz."⁴⁹

Searle'ün Çince odası deneyinde, odanın bilgisayarın donanımsal yapısını (*hardware*'ini), içindeki tabela girdi-çıkıtkı akışını düzenleyen kuralların da bilgisayara yüklenmiş programı (*software*'ini) temsil ettiğini anlıyoruz. Searle deneyinden şu sonuçları çıkarır: Biçimsel bir bilgisayar programını işletirken, dışta bulunan bir gözlemcinin bakış açısından odanın içindeki kişi, sanki Çince anlayan biriymiş gibi görünür. Ama aslında tek kelime bile Çince anlamaz. Searle'ün bundan analogi yoluyla çıkarımı, doğal olarak bir bilgisayarın da Çince anlamasının imkân dâhilinde bulunmadığıdır.⁵⁰ Peki neden? Çünkü bilgisayarın, Çince odasındaki kişi ile karşı-

⁴⁵ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 35.

⁴⁶ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 9.

⁴⁷ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 39.

⁴⁸ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 40.

⁴⁹ Aynı yer.

⁵⁰ Aynı yer.

laştırıldığında hiçbir fazlası yoktur. Tıpkı Çince odasında söz konusu olduğu gibi, bilgisayarda da açıklanmamış Çince simgeleri işleten sırf biçimsel bir program vardır. Yani bilgisayar programının sentaktik yorum kabiliyeti olsa da semantik yorum kabiliyeti yoktur:

“Bir dili anlamak demek, birtakım biçimsel simgeleri bilmek demek değildir, zihin durumlarına sahip olmak demektir. Bu da yorum yapabilmek ya da ilgili simgeleri anlamlandırabilmek demektir. [...] Nümerik bir bilgisayarın, biçimsel simgeler dışında bir özelliği yoktur; çünkü bilgisayarın çalıştırılması, [...] işletilen programların yeteneğiyle açıklanabilir. Bu programlar ise tamamen biçimsel olarak belirlenmiştir, hiçbir anlam içerikleri yoktur.”⁵¹

Searle aynı eserinde Çince odası deneyine yönelik olarak geliştirilmiş ve güçlü yapay zekâ iddiasını kurtarmaya yönelik argümanları da tek tek inceler, fakat makalemizde cevap aradığımız şey, o detaylara girmemizi gerektirmiyor. Yalnızca şunu eklemekle yetinelim: Searle’e karşı öne sürülmüş olan ve güçlü yapay zekâ iddiasını kurtarmaya yönelik argümanların hepsinde gördüğü ortak hata, bilgisayarın semantik kapasiteden, anlamlandırma becerisinden yoksun olduğunu göz ardı etmeleridir⁵². Searle, anlamlandırmanın ancak bilinçli zihne has bir özellik olduğu hususunda ısrarlıdır.

Böylece Searle, Dennett’in güçlü yapay zekâ iddiasında karşımıza çıktığı hâliyle, materyalizmin indirgeyici ya da eleyici versiyonuna karşıdır. Zira ona göre materyalizmin bu tür versiyonlarının doğurduğu sonuç, zihinsel niteliklerin indirgenemezliğini ve bilinci inkâr etmekle aynı kapıya çıkmaktadır.

2. Düalizme İtirazı

İlk alt başlığımızda materyalizm için izlediğimiz yola paralel bir şekilde, Searle’ün düalizme itirazına geçmeden önce düalizmin genel bir tarifiyle başlayalım. Adıyla müsemma düalizm, evrende birbirinden radikal bir şekilde farklı iki tözün bulunduğu fikrine dayanır: Bir yanda maddî, fiziksel töz ve diğer yandaysa zihinsel töz mevcuttur. Revonsuo’nun da işaret ettiği gibi⁵³, bu, düalist görüşlerin cezpedici yönüdür; zira düalist görüşler hem bütün doğa bilimlerinin verilerini benimseyerek fiziksel dünyaya hem de fiziksel gerçekliğin ötesinde kendi başına mevcudiyet taşıdığını savundukları öznel iç dünyamıza gereken itibarı verir. Felsefe tarihinde

⁵¹ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 41.

⁵² Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 42.

⁵³ Revonsuo, *Bilinç*, 37.

düalizmi savunanlar arasında, zihin ile madde arasında nedensel bir etkileşim olduğunu savunmuş Descartes gibi filozoflara rastlandığı gibi bu etkileşimi Tanrı'ya havale eden Malebranche gibi “vesileci” [*occasionaliste*] filozoflara veya aslında bizim vehmettiğimiz bir şey olarak etkileşim değil, aslında bir psiko-fiziksel paralellik bulunduğunu savunan Leibniz gibi isimler de vardır. Bu değişik versiyonları içinde düalizm, materyalizmin rakip tezi olarak felsefe tarihinde çok sayıda taraftar bulmuştur.

Fakat, Revonsuo'nun da dikkat çektiği gibi⁵⁴, düalist görüşlerin ciddi zaafı da vardır: Gayri maddî, fiziksel olmayan bir “ruh” varsayımı, tam olarak ne tür bir şey olduğunu ve fiziksel uzayın neresinde yer aldığını izahta zorlanırlar. Bize sadece onun ne olmadığını söylerler: Fiziksel olmayandır. Peki, gayri maddî olan bu şey nedir? Şayet bilincimiz bu tür bir tözden kaynaklanıyorsa, düalistlerden, onun ne olduğunu ve nerede bulunduğunu açıklayabilecek ve teste tâbi tutulabilecek bir teori talep etme hakkımız vardır. İşte bu sebeplerle, Revonsuo, düalistlerin bilincin yapısı ontolojik meselesine açıklık getiremediğini söyler⁵⁵ ve ekler: “Daha da kötüsü, fiziksel [olan] ve zihinsel [olan] arasındaki ilişki sorununu çözmeye çalışırken de zorlanırlar: Fiziksel olmayan ruh-nesne, fiziksel dünya ile, özellikle de bedenlerimiz ve beyinlerimiz ile nasıl ilişki kurar?”⁵⁶. Düalizme yöneltmesi ve cevap istenmesi gereken bu gibi sorular ve itirazlar, Searle'ün eserlerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Searle düalizmin de materyalizm kadar yaygın bir görüş olduğunu kaydeder⁵⁷. Materyalizm karşında düalizmin taraftar bulmasının sebebi ise en temelde, “sağduyu” ile bağdaşan bir anlayışa benzemesidir⁵⁸. Düalizmin genel olarak toplumda en yaygın olan zihin anlayışı olduğuna dikkat çeken bir başka düşünür, Churchland, bu anlayışın dünyada rağbet gören dinlerde derinlemesine kök salmış olduğunu ve Batı tarihinin büyük kısmında egemen görüş olduğunu ifade eder⁵⁹. Searle, Descartes'ın da söylediği gibi, hepimizin kendi bilinçli deneyimlerimizin olduğunu ve üstelik de bunların bizi çevreleyen maddî dünyadan farklılık arz ettiğini kolaylıkla görebildiğimizi belirtir:

“Bir yanda, her birimizin içsel düşünceleri, duyguları, ağrıları, gıdıklanmaları, kaşınmaları, görsel algıları vardır; diğer yandaysa üç boyutlu nesnelere oluşan bir dünya,

⁵⁴ Aynı yer.

⁵⁵ Aynı yer.

⁵⁶ Aynı yer.

⁵⁷ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 56.

⁵⁸ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 58.

⁵⁹ Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Yay., 2012), 12.

yani masaların, sandalyelerin, ağaçların, dağların, vs.'nin dünyası vardır. Üstelik de, bedenlerimiz hariç bilinçli kendiliklerimizin aslında bir hiç olduğunu düşünmek, deşet vericidir. Kendi içimizde ölümü düşünüp cesaretle kabulleneceğimiz durumda bile, sevdiklerimizin ebediyen yok olacaklarını kabullenmek çok zordur. Onların da tıpkı bazı maddî nesnelere gibi bozularak yok olacağını düşünmek korkunç bir histir.”⁶⁰

Neticede, Searle düalizmin sadece bizim deneyimlerimizin açık yorumlarıyla bağdaşmakla kalmayıp aynı zamanda hayatta kalmak için sahip olduğumuz çok derin bir dürtüyü de tatmin ettiğini kaydeder⁶¹.

Zihin-beden problemi bağlamında düalist görüşün ayırt edici vasfı, bilinci maddî ya da fiziksel gerçeklikten farklı, gizemli bir fenomen olarak değerlendirmesidir⁶². Searle problem bağlamında düalizmin şu iki tezahüründen bahseder: [1] Töz/cevher düalizmi. [2] Nitelik düalizmi. Töz düalizmi, antik çağlara kadar geriye uzanmakla birlikte en ünlü müdafaasına Descartes'ta rastlanır ve bu sebeple de “Kartezyen düalizm” adıyla anılagelir⁶³. Töz düalizmi, evrende biri maddî nesnelere, diğeriye gayri maddî zihinler olmak üzere birbirinden radikal biçimde farklı iki varlık türü bulunduğunu esas alır⁶⁴. Dolayısıyla da mesele, birbiriyle farklı ontik vasa sahip bu iki şey arasında nasıl olup da etkileşim olduğunu izah etmek gibi içinden çıkılmaz bir hâl alır töz düalizminde⁶⁵. Searle töz düalizminin bu çıkmasına şöyle dikkat çeker:

“Descartes'tan beri, zihin-beden sorunu şu biçime dönüşmüştür: Bütünüyle farklı iki şey arasındaki ilişkileri nasıl açıklayabiliriz? Bir yandan, düşüncelerimiz ve duygularımız gibi zihinsel şeyler vardır; biz onların öznel, bilinçli ve gayri maddî şeyler oldu-

⁶⁰ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 59.

⁶¹ Aynı yer.

⁶² Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 55.

⁶³ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 56.

⁶⁴ Aynı yer.

⁶⁵ Töz düalizminin geçersizliğine dair güçlü bir argümana Churchland'te de rastlanır. Churchland töz düalistinin maddî olmayan zihne mahsus “eşsiz” zihinsel yetenekler ile beyin aracılığıyla yetenekleri arasında keskin bir ayrım teşebbüsünü, töz düalizminin kesin bir çürütülmesi olmaya aday bir argümana, bütün zihinsel fenomenlerin “nöral bağımlılığı” argümanına imkân verdiğini şöyle açıklar: “Akıl yürütme, duyu ve bilincin içinde gerçekleştiği bağımsız bir varlık gerçekten mevcutsa ve bu varlık beyne yalnızca duyusal deneyimleri almak ve istemli edimleri yaptırmak amacıyla tamamen bağımlıysa, o zaman aklın, duygunun ve bilincin, [...] beynin zarar görmesinin yol açtığı patolojilere dayanıklı olması beklenirdi; ama gerçekte tam tersi doğrudur. Alkol, uyuşturucular veya sinir dokusunun senil dejenerasyonu, akılcı düşünme yeteneğini zayıflatır, sakatlar ve hatta yok eder. Psikiyatri, beyne ulaşmalarıyla birlikte etki gösteren yüzlerce duyu kontrolü kimyasalından (lityum, klorpromazin, amfetamin, kokain, vs.) haberdardır. Ayrıca bilincin anesteziyelere, kafeine ve en basiti, kafaya alınan sert bir darbeye karşı dayanıksızlığı, onun beyindeki sinir etkinliğine ne kadar bağımlı olduğunu gösterir.” Bkz. Churchland, *Madde ve Bilinç*, 32-33.

ğunu düşünürüz. Öte yandan, fiziksel şeyler de vardır; biz onların kütleleri olduğunu, uzayda yer kapladıklarını ve öteki fiziksel nesnelere birbirlerini etkilediklerini düşünürüz.”⁶⁶

Searle dilimize *Zihin, Dil, Toplum* başlığıyla çevrilmiş kitabında da (farklı bir bağlamda) töz düalizmine şu sözleriyle karşı çıkmaktadır: “Bırakın zihinsel, fiziksel ve kültürel gibi üç dünyada, zihinsel ve fiziksel gibi iki dünyada yaşadığımızı bile değil, tek bir dünyada yaşadığımızı inanıyorum”⁶⁷. Onun “tek dünya” ile kastının fiziksel dünya olduğu da aşikârdır. Böylece, Searle'ün nezdinde düalizm âdeta düşülmemesi gereken bir tuzak gibidir. Ona göre düalizmi alt etmenin yolu da bilinci doğal dünyanın bir parçası ve biyolojik bir şey olarak değerlendirmeyen kategoriler sistemini reddetmekten geçer⁶⁸.

Nitelik düalizmi [*property dualism*] ise, nesnelere metafiziksel olarak birbirinden farklı iki tür niteliği olduğu yönündeki görüştür: Bir yanda “üç yüz gram ağırlığında olmak” gibi fiziksel nitelikler, diğer yandaysa “acı duyuyor olmak” gibi zihinsel nitelikler bulunur⁶⁹. Gödelek'in de açıkladığı gibi⁷⁰ nitelik düalizmine göre -töz düalizminden farklı olarak- fiziksel ve biyolojik bir organ olan beyin dışında bir zihinsel töz yoktur, ama beyin öyle bazı özel niteliklere sahiptir ki bu özelliklere başka hiçbir fiziksel varlık sahip değildir ve tek töz varsayımı bakımından materyalizme benzemesine rağmen nitelik düalizmi⁷¹, materyalizmin aksine, zihinsel durumların fiziksel durumlara indirgenmesini reddeder⁷². Searle günümüzde hâlâ birçok filozofun düalizmin bu versiyonuna bağlı olduğunu kaydeder⁷³. Onun özel bir isim anmadan değindiği nitelik düalizminin bir örneğine, Thomas Nagel'da rastlanır. Nagel “What is it like to be a bat?” başlıklı bir makalesinde, bilinçli bir canlının yaşadığı deneyimin öznel niteliğinin indirgenemezliğine dair argümanlar geliştirmiştir. Nagel'i nitelik düalizminin “en ünlü savunucusu” diye anan⁷⁴ Searle,

⁶⁶ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 17.

⁶⁷ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 15.

⁶⁸ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 63.

⁶⁹ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 56.

⁷⁰ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 107.

⁷¹ Churchland dilimize *Madde ve Bilinç* başlığıyla çevrilen kitabında, nitelik düalizminin “en eski versiyonu” olarak değerlendirdiği epifenomenalizmin ardından, “etkileşimci nitelik düalizmi” ve “temel-nitelik düalizmi” olmak üzere iki farklı tür nitelik düalizmi bulunduğunu tespit eder. Bkz. Churchland, *Madde ve Bilinç*, 19-21.

⁷² Churchland nitelik düalizminin ise, materyalizm gibi beyni bütün zihinsel faaliyetin gerçekleştiği yer olarak kabul etmesi itibarıyla, zihinsel fenomenlerin “nöral bağımlılığı” argümanından zarar görmediğini de ekler. Bkz. Churchland, *Madde ve Bilinç*, 21.

⁷³ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 56.

⁷⁴ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 17.

nitelik düalizmini savunanların zihin-beden problemini son derece zor ve belki de bütünüyle çözülemez gördüklerini belirtir.

İnceleyegeldiğimiz gibi Searle hem töz düalizmine hem de nitelik düalizmine karşıdır. Zira ona göre bir özelliğin zihinsel olması gerçeği, onun fiziksel olmadığını göstermez. Bir özelliğin fiziksel olması gerçeği de onun zihinsel olmadığını göstermez⁷⁵. Bu bakış açısıyla Searle, takip eden alt başlığımızda ayrıntılandıracağımız bir pozisyon olarak naif hâlleriyle zihinselcilik ile fizikalizmin bir sentezini yapmayı deneyecektir.

3. Materyalizm-düalizm İkilemi ve Searle

Searle'e göre hem düalizm hem materyalizm bir dizi yanlış kabule dayanır, ama asıl yanlış varsayım şudur: Eğer bilinç gerçekten de öznel ve niteliksel bir fenomense, bu durumda maddî, fiziksel dünyanın bir parçası olamaz. On yedinci yüzyıldan bu yana kullanılagelen terminoloji içinde doğru olan bu tespit karşısında Searle'ün teklifi, "maddî olan" ile "zihinsel olan" arasındaki radikal ayrımı meşrulaştıran geleneksel terminolojinin terk edilmesidir⁷⁶. Descartes'tan beri carî olan "zihin" ve "madde" tanımı, bu ikisinin birbirini dışlayacakları şekilde yapılmaktadır. Buna göre eğer bir şey zihinselse fiziksel olamaz, fizikselse de zihinsel olamaz. Searle ise problemi bu karşıtlığın uzağında çözmeyi deneyecektir. Onun çözümünün özgünlüğünün, materyalizm-düalizm ikileminden kaçınan bir sentez olmasında yattığını göreceğiz.

Searle, birinci ve ikinci alt başlıklarımızda gözden geçirdiğimiz itirazlarıyla, zihin-beden problemine farklı bir çözüm yolu arar ve şöyle sorar: "Düalizmin Skylla'sı ile materyalizmin Kharybdis'i arasında bir alternatif söz konusu mudur?"⁷⁷. Mümkün gördüğü alternatif, bizzat kendi yaklaşımı olacaktır. Searle kendi yaklaşımının zihinselcilik [*mentalism*] ile fizikalizmin bir sentezi olduğunu şöyle beyan eder:

"Zihinselciliğin en naif biçimini ele alalım: Gerçekten de kimi bilinçli kimi bilinçsiz, kimi yönelimsel⁷⁸ kimi yönelimsel olmayan iç zihinsel durumlar vardır. Bunlardan

⁷⁵ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 32.

⁷⁶ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 61.

⁷⁷ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 58.

⁷⁸ Alıntı yaptığımız Türkçe çevirideki *niyetli* ile karşılanmış *intentional* terimini biz şundan dolayı *yönelimsel* terimiyle değiştirdik: "...-mek niyetinde olmak", "...-meye niyetli olmak" [*intending*] diye ifade edilen durumlar, yönelimselliğin ancak kısmî bir öbeğini meydana getirir ki bu öbek de diğerleri arasında hiçbir özel konuma sahip değildir. İşte Searle tam da bu nedenle, iki terimi birbirinden ayırt edebilmek için "yönelimsellik" anlamındaki terimin ilk harfini büyük

bilinçli olanlar söz konusu olduğunda, göründüklerinden hayli fazla zihinsel nitelik taşırlar [...]. Şimdi fizikalizmin en naif hâlini ele alalım: Dünya, kendi aralarında çok çeşitli türden ilişkiler içeren tamamen fiziksel parçacıklardan ibarettir. Dünyadaki gerçek şeyler söz konusu olduğunda, ortada sadece fiziksel parçacıklar ve onların çeşitli düzenlenmeleri vardır.”⁷⁹

Hemen peşinden de herhangi bir değişiklik yapmak gerekmeden bu iki görüşü de olduğu hâliyle kabul etmenin mümkün olduğunu söyler. Ona göre zihinsellik ile fizikalizm arasında Descartes'tan beri süregelen kamplaşma, geleneksel varsayımlara dayalı tartışmalardan kaynaklanmaktadır: “Töz”, “düalizm”, “etkileşim”, “ontolojik kategoriler”, “irade özgürlüğü”, “ruhun ölümsüzlüğü”, vb. konulardaki bitmek bilmez tartışmaların hâlâ fazla ciddiye alınıyor oluşu, kamplaşmayı günümüzde de canlı tutmaktadır⁸⁰. Searle, geleneği bir kenara bırakmayı başarabilirsek, yönelimsel zihinsel durumların doğadaki yerine dair sorunun şu çok açık cevaba kavuşacağını iddia eder: Onlar, belirgin biyokimyasal sistemlerin fiziksel durumlarıdır, yani beyinlerin⁸¹. Searle, nasıl ki sindirim süreçleri sindirim sisteminde devam eden süreçlerse, aynı şekilde zihinsel süreçlerin de beyinde devam eden süreçler olduğunu düşünür⁸². Bu itibarla bir fizikalist olan Searle, kendisinin zihin-beden özdeşliğini varsayan indirgemeci materyalistlerin görüşünden ise onların inkâr ettiği “iç zihinsel nitelikler”in mevcudiyetini savunması bakımından ayrıldığını altını çizer⁸³.

Searle “bilincin beyin ile ilişkisi tam olarak nasıldır?” sorusunda en yalın ifadesini bulan zihin-beden problemine önerdiği çözümü şöyle açıklar: “Bilince ve diğer türden zihinsel fenomenlere, beyindeki nörobiyolojik süreçler neden olur ve bu fenomenler beyin yapısında gerçekleşir. [...] beyin süreçleri bilinçli zihne neden olur ve bilinçli zihin, bizâtihi beynin, daha üst düzeyde bir niteliğidir.”⁸⁴ Biyolojiyle ve fiziksel dünyanın işleyişi hakkında bildiğimiz her şeyle tutarlı olduğuna inandığı bu felsefi çözümün iki özelliğine dikkat çeker: [1] Beyin mekanizmalarının bilinçle ilişkisi, bir tür nedenselliklidir. Beyindeki işleyişler bilinçli deneyimlerimize neden olur. [2] Bu iddia da düalizmi tasdik etmek anlamına gelmez, çünkü bilinç ayrı bir

[Intentionality] yazdığını kaydeder. Bkz. Searle, , 1-3.

⁷⁹ John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı (İstanbul: Litera Yay., 2005), 132-133.

⁸⁰ Searle, *Bilinç ve Dil*, 132.

⁸¹ Aynı yer.

⁸² Searle, *Bilinç ve Dil*, 130.

⁸³ Searle, *Bilinç ve Dil*, 131.

⁸⁴ Searle, *Bilinç ve Dil*, 76.

töz olmayıp beynin üst düzey bir niteliğidir⁸⁵. Searle kendi görüşünü, bu alandaki diğer görüşlerden ayırt etmek üzere, “biyolojik doğalcılık” [*biological naturalism*] diye adlandırır⁸⁶. Searle görüşünün, zihni doğanın bir parçası addetmesi bakımından “doğalcı”, zihin fenomeninin varlığını açıklama tarzının da biyolojiye dayalı olması bakımından “biyolojik” olduğunu söyler⁸⁷. Onun görüşü, zihinsel olayların ve süreçlerin tıpkı sindirim ya da enzim salgılama gibi, bizim biyolojik tarihimizin bir parçası olduğunu temel alır. O böylece, bilinç hakkında nörobiyolojinin bulguları ve bilgileriyle tutarlı bir görüş serdetmeye özen gösterir. Materyalizm-düalizm ikileminin ötesinde inşa ettiği kendi bilinç anlayışını şöyle açıklar:

“Beyin, bilinçli zihinsel durumlar gibi belirli zihinsel fenomenlere sebebiyet vermektedir ve bu bilinçli durumlar basitçe beynin üst düzey özellikleridir. Bilinç, tıpkı katılığın, buz hâlindeyken H₂O moleküllerinin üst düzeyde beliren niteliği olması ve sıvılığın aynı şekilde, H₂O moleküllerinin dalgalı hâldeyken üst düzey ortaya çıkan niteliği olması gibi, “üst düzey” ve “beliren” terimlerinin en zararsız anlamında, beynin üst düzey veya beliren niteliğidir. Bilinç, sıvılığın moleküler sistemlerin bir vasfı olması anlamında, beynin zihinsel ve bu nedenle de fiziksel bir niteliğidir.”⁸⁸

Öyle anlaşılmaktadır ki Searle bilinç problemi bakımından zihinselcilik ile fizikalizmi beraberce tutmanın hem mümkün hem de gerekli olduğunu düşünmektedir. O “naif” hâlleriyle alındığında, zihinselcilik [*mentalism*] ile fizikalizmin birbiriyle çelişmek şöyle dursun, son derece uyumlu olduklarını öne sürer⁸⁹. Bu iki görüşün naif hâllerini de şöyle izah eder: [1] Naif fizikalizm, dünyada bütün varlıkların, kendilerine has özellikleri ve ilişkileri olan fiziksel parçacıklar olduğu görüşüdür. [2] Naif zihinselcilik ise, zihinsel olguların gerçekten mevcut olduğu görüşüdür; bu görüş uyarınca, bazıları bilince, çoğu yönelimselliğe, hepsi de öznelliğe sahip zihinsel durumlar vardır ve bunlar da dünyadaki fiziksel olayların belirlenmesinde nedensel işleve sahiptir⁹⁰. O hâlde şimdi, cevaplamamız gereken şu soruyla karşı karşıyayız: Searle, dünyadaki fiziksel olayların belirlenmesinde, zihinsel durumların nasıl bir nedensel işlevi olduğunu düşünmektedir? Bunun cevabı, Searle’ün “yönelimsel nedensellik” [*intentional causality*] açıklamasında yatmaktadır. Peki, nedir yönelimsel nedensellik? Bu soruyu cevaplamadan önce Searle’ün “yönelimsellik” hakkındaki görüşünü de tetkik etmek yerinde olacaktır.

⁸⁵ Searle, *Bilinç ve Dil*, 76.

⁸⁶ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 15.

⁸⁷ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 65.

⁸⁸ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 31.

⁸⁹ Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 32.

⁹⁰ Aynı yer.

Searle yönelimselliği, dünyadaki objelere ve/veya onlar arasındaki ilişkilere yönelmiş olma şeklindeki zihinsel durumların bir özelliği olarak tanımlar⁹¹. Geleneksel yönelimsellik fikrinin mahâl verdiği birtakım müphemliklerden kaçınmak üzere, kendi yönelimsellik görüşünün ayırt edici üç özelliğini şöyle sıralar: [1] Yönelimsellik bütün zihin durumlarına değil, sadece bazılarına has bir özelliktir. İnançlar, arzular, umutlar, vb. zihin durumları yönelimselken, sözcelimi belirli bir şeye yönelmiş [*directed*] olmayan kaygı durumları öyle değildir⁹². [2] Yönelimsellik, “bilinç” ile aynı şey değildir. Zira, yönelimsel olmayan nice bilinç durumu olduğu gibi, bilinçli olmayan nice yönelimsel durum da vardır⁹³. Örneğin, “ne için endişeleniyorsun?” ya da “neden bu kadar sevinçlisin?” sorularına cevap teşkil etmeyen, ama bilincinde olduğumuz endişe ve sevinç duyguları vardır. Diğer yandan ise, derin bir uykuda olduğumda bile, inançlarım, arzularım, umutlarım, korkularım vardır⁹⁴. [3] “...-mek niyetinde olmak”, “...-meye niyetli olmak” [*intending*] diye ifade edilen durumlar, yönelimselliğin ancak kısmî bir öbeğini meydana getirir ki bu öbek de diğerleri arasında hiçbir özel konuma sahip değildir⁹⁵. Gelelim yönelimsel nedenselliğe. Searle “bilincin beyin ile ilişkisi tam olarak nasıldır?” sorusuna cevabında, zihinsel durumların nasıl olup da fiziksel sonuçlara neden olabildiğini ise, “yönelimsel nedensellik” ile açıklar. Searle bir yönelim ya da bir arzu gibi tipik bir bilinç durumunun neden olduğu olayı temsil etmek suretiyle işlediğini öne sürer⁹⁶. Örneğin, su içmek isterim ve içerim. Burada sonuç, yani su içme, neden yani su içme arzusu tarafından bilinçli bir şekilde temsil edilir. İşte Searle bu tür bir zihinsel nedenselliğe “yönelimsel nedensellik” der⁹⁷ ve zihnin bu özelliğinde, bir nesnenin bizim yönelimsel durumlarımızca temsil edilmesi için o nesnenin gerçekte var olmasının gerekmediğini de belirtir⁹⁸. Bundan dolayıdır ki çocuklar, Noel Baba diye biri olmadığı hâlde, Noel arefesinde onun geleceğine inanabilmektedir. Searle bütün bilinçli durumlar yönelimsellik arz etmese de ve her yönelimsel durum bilinçli olmasa da, yine de aslî bir bağın söz konusu olduğunu düşünür: Ona göre, biz yönelimselliği ancak bilinç bağlamında anlarız ve bilinçli olmayan pek çok yönelimsel durum olmakla birlikte, bu durumlar potansiyel olarak bilinçli olabilecek türden

⁹¹ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

⁹² Aynı yer.

⁹³ Aynı yer.

⁹⁴ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 77.

⁹⁵ Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, 3.

⁹⁶ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 76.

⁹⁷ Aynı yer.

⁹⁸ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 77.

şeylerdir⁹⁹. Searle'ün bir örneğiyle açarsak, tamamen bilinçsiz olduğum sırada bile, Donald Trump'ın¹⁰⁰ ABD başkanı olduğuna inandığının söylenmesi doğrudur. Fakat bu durumda, söz konusu inanç bilinçsiz bir formda mevcuttur. Hâlâ yönelimsellik taşır, ama o sırada bilinçli değildir¹⁰¹.

Searle yönelimsel nedenselliğe dayalı açıklamaların, diğer fiziksel bilimlerdeki açıklamalarda bulunmayan başka bazı mantıksal özellikler taşıdığına dikkat çeker: Bunlardan ilki, yönelimsel nedenselliğin belirli tür hayvanların ve insan davranışlarının üretilmesindeki özel rolüdür¹⁰². Yönelimsel nedenselliğin temel özelliği, yönelimsel durumun bizzat kendi tatmin koşullarının, onun üretiminde nedensel işlev görmesidir. Bir durumda temsil, bir temsil olarak temsil ettiği şeyi kendi üretir, diğer bir durumdaysa temsil edilen nesne ya da ilişki durumları, kendi temsiline üretilmesinde nedensel olarak işlev görür¹⁰³. Örneğin, şu anda bir fincan kahve içmek için güçlü bir arzum varsa ve bu arzuyu tatmin edecek bir fiil gerçekleştiriyorsam, içeriği “bir fincan kahve içerim” olan arzu, “bir fincan kahve içiyorum” biçiminde gerçek bir ilişki durumuna neden olur. Searle yönelimsel nedenselliğin bu basit ve paradigmatik durumunda, arzunun, neden olduğu gerçek ilişki durumunu temsil ettiğini belirtir¹⁰⁴. Searle'e göre bilinç ve yönelimsellik, zihnin özellikleri olsalar da gözlemciden şu anlamda bağımsız olduklarını savunur: Eğer bilinçliysem ve susuzluk gibi yönelimsel bir durumum varsa, bu özellikler, kendi mevcudiyetleri için benim dışımdaki herhangi bir kişinin ne düşündüğüne bağlı değildir¹⁰⁵. Searle tıpkı bilincin bir biyolojik fenomen olduğunu göstermekle onu doğallaştırma çabasındaki gibi, insanların ve hayvanların iç yönelimselliklerinin dünyanın bir parçası olduğunu göstermek suretiyle yönelimselliği doğallaştırmayı hedeflediğini açıklar¹⁰⁶. Neticede ona göre yönelimsel zihinsel fenomenler de bizim doğal biyolojik yaşam tarihimizin bir parçasıdır: Susuzluk hissetmek, görsel deneyimleri olmak, arzuları olmak, korkular ve beklentiler gibi şeylerin hepsi, tıpkı nefes almak, sindirim yapmak, uyumak gibi kişinin doğal biyolojik tarihinin birer parçasıdır¹⁰⁷. Searle, iç yönelimsel fenomenlerin, beyindeki nörofizyolojik süreçlerin sonuçları olduğunu savunur:

⁹⁹ Aynı yer.

¹⁰⁰ Metnin orijinalindeki Bill Clinton'ı, Donald Trump ile değiştirerek güncelledik.

¹⁰¹ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 77.

¹⁰² Searle, *Bilinç ve Dil*, 134.

¹⁰³ Searle, *Bilinç ve Dil*, 134.

¹⁰⁴ Searle, *Bilinç ve Dil*, 134.

¹⁰⁵ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 109.

¹⁰⁶ Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 110.

¹⁰⁷ Searle, *Bilinç ve Dil*, 126.

“Sinapslardaki nöron ateşlenmelerinin görsel deneyimlere ve susama hissine nasıl neden olduğu konusunda detaylı bilgilere sahip değiliz, fakat tamamen bilgisiz de değiliz ve hatta bu iki yönelimsel fenomen durumunun beyindeki yeri hakkında epeyce kanıta sahibiz. Yani, en azından bazı yönelimsel fenomenler için, görsel korteks ve hipotalamus gibi belirli beyin organlarının, yönelimsel fenomenlerin üretilmesindeki özel rolleri hakkında bazı fikirlere sahibiz.”¹⁰⁸

Searle böylece, insanlar ve hayvanlar gibi bazı organizmaların nöron sistemlerindeki süreçlerin neden olduğu iç yönelimsel durumlar taşıdığını ve söz konusu durumların da sinir sistemlerinin yapısında gerçekleştiğini savunarak¹⁰⁹ yönelimselliği doğallaştırmaya teşebbüs etmektedir.

Sonuç

Materyalizme ve düalizme itirazları ışığında incelemeye çalıştığımız Searle'ün zihin-beden problemine yaklaşımının sonuçlarını gözden geçirerek bitirelim. Geldiğimiz bu noktada, birinci ve ikinci alt başlıklarda sırasıyla ele aldığımız materyalizme ve düalizme itirazları yanında, aslında Searle'ün kendi yaklaşımı içinde o görüşlerin her birinin haklılık payını da teslim ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Şöyle ki, Searle bilince ve çeşitli zihinsel durumlara beyindeki süreçlerin neden olduğunu kabul etmesi bakımından (indirgemeci ya da eleyici versiyonları dışında) materyalizmi haklı bulmaktadır. Searle aynı zamanda, zihinsel olanın indirgenemezliğine yaptığı vurgu bakımından da düalizmi haklı bulmaktadır. Böylece Searle'ün, zihin-beden problemine, materyalizm-düalizm ikilemini aşan bir perspektiften baktığına şahit olunur. O zihinsel olanın maddeye indirgenmeden de, tek gerçeklik, tek töz olarak fiziksel dünya içinde açıklanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bizzat Searle'ün de belirttiği gibi¹¹⁰, zihin-beden problemine yönelik çözüm önerisi belirimcilik [*emergentism*] ya da belirimci materyalizm diye adlandırılmaktadır. Bu noktada, birbirine bağlı olmakla birlikte farklı üç soruya Searle'ün verdiği cevapları ayrı ayrı belirtmemiz yerinde olur:

[1] “Bilinç nedir?” sorusuna Searle, esasen bilincin tam bir tanımını yapmanın zorluğuna dikkat çekerek onunla kast ettiği şeyi örneklerle açıklamayı tercih eder: “Rüyasız bir uykudan uyandığımda, bilinç durumuna geçerim, uyanık olduğum sürece devam eden duruma. Uykuya daldığımda ya da genel anestezi altına alındığım-

¹⁰⁸ Searle, *Bilinç ve Dil*, 126.

¹⁰⁹ Searle, *Bilinç ve Dil*, 127.

¹¹⁰ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 147.

da veya öldüğümde, bilinçli durumum kesilip biter. Bilincin rüya biçimleri, çoğu zaman uyanıklık durumundaki olağan bilinçten çok daha az düzeyde bir yoğunlukta ve canlılıkta olsa da, eğer uykumda rüya görürsem bilinçli duruma geçerim.”¹¹¹

Searle neticede, bilinci bir sistemin açma kapama düğmesi olarak gördüğünü kaydeder¹¹².

[2] “Bilincin kaynağı nedir?” şeklinde formüle edilebilecek ikinci soruya ise Searle’ün cevabının, “belirimcilik” denen tipte bir fizikalizme dâhil olduğu görülür. Belirimcilik, İngilizcede *supervenience* diye ifade edilen bir kavramla, bilincin tamamen beynin durumlarını “izleyerek”, onlara bağlı olarak belirdiğini iddia eder¹¹³. Üçüncü alt başlıkta da gördüğümüz gibi, Searle bilinci biyolojik bir fenomen olarak değerlendirmektedir. Ona göre bilincin kaynağı nörofizyolojik süreçlerdir ve bu süreçler de biyolojik bir yapı olan beyinde gerçekleşir. Neticede, Searle açısından, bilinçli fenomenlerin hepsi nöral sistemin beliriveren nitelikleridir. Ayrıca, Searle bilinç problemine yaklaşımında, Dennett’taki gibi bilince bir üçüncü şahıs bilgisi olarak bakılmasına şiddetle karşı çıkarak açıklanması gereken meseleyi daima “fenomenal bilinç” şeklinde ortaya koymaktadır. Diğer yandan, “dünyada neden bilinçli varlıklar var?” veya kısaca “bilincin kökeni nedir?” sorusuna ise Searle, fizik, kimya, biyoloji bilimleriyle ve evrim teorisiyle tutarlı bir cevap vermeye çalışmaktadır:

“Atom teorisine göre dünya parçacıklardan oluşmaktadır. Bu parçacıklar sistemlere doğru düzenlenmişlerdir. Bu sistemlerin bazıları canlıdır ve bu canlı sistem türleri uzun zaman dilimlerinde evrimleşmektedirler. Bu canlı sistemlerinin bazılarının evrimleşmesiyle neden olma ve bilinci sürdürme yeteneğine sahip beyinler ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, fotosentez, [...] sindirim ve üreme belli organizmalar için ne kadar “biyolojik” bir özellik ise, bilinç de belli organizmaların o denli biyolojik bir özelliğidir”¹¹⁴.

[3] “Bilinç nasıl işler/çalışır?” sorusuna ise Searle’ün fenomenolojik yönelimsellik temelinde cevap vermeye çalıştığını görülmektedir. Çoğu durumda bilincin aslında “bir şeyin bilinci” olduğu hususunda Husserl’e katılan Searle’e göre de buradaki “-in”, yönelimselliği gösteren “-in”dir¹¹⁵. Ona göre yönelimselliği ancak bilinç bağlamında anlarız ve bilinçli olmayan pek çok yönelimsel durum olmakla birlikte,

¹¹¹ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 115.

¹¹² Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 116.

¹¹³ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 163.

¹¹⁴ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 127.

¹¹⁵ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 169.

bu durumlar potansiyel olarak bilinçli olabilecek türden şeylerdir. Searle'ün bilinç ve yönelimsellik arasındaki ilişkiye dair bu görüşünün, zihin-beden sorununa getirmeye çalıştığı çözüm açısından doğurduğu sonuç ise, zihnin bedeni yönelimsel nedensellik sayesinde etkilediği yönündeki açıklamasıdır. Onun bu açıklaması, yönelimselliği de biyolojik temellere dayalı bir işlev olarak tasvir etmesi itibarıyla, kendisinden önce serdedilmiş olan yönelimsellik kavrayışlarından ayrılmaktadır. Ona göre yönelimsel zihinsel fenomenler de bizim doğal biyolojik yaşam tarihimizin bir parçasıdır. Searle, iç yönelimsel fenomenlerin, beyindeki nörofizyolojik süreçlerin sonuçları olduğunu savunmaktadır.

Sonuç olarak Searle'e göre zihin ve beden etkileşim hâlinindedir, ama töz düalizminin aksine zihin ile beden birbirinden apayrı şeyler değildir; çünkü, zihinsel olgular beyin bir özelliğidir. Burada Searle'ün, "çifte itirazı" olduğu görülmektedir: O hem zihnin, beyin ve merkezî sinir sistemi gibi biyolojik ve fiziksel bir temeli olduğunu savunmakla töz düalizmine itiraz etmekte, hem de buna rağmen materyalizmin indirgemeci ve eleyici versiyonlarına katılmamaktadır. Böylece Searle'ün zihin-beden problemine yaklaşımında zihinselcilik ile fizikalizmi sentezlemek suretiyle kendine özgü bir yoldan gitmeyi ya da daha doğrusu böyle bir yolu açmayı başardığı sonucuna varıyoruz.

Kaynakça

- Churchland, Paul M. *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Dennett, Daniel. *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Gödelek, Kâmuran. *Zihin Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Nagel, Thomas. *Zihin ve Evren*, çev. Özge Çağlar Aksoy. İstanbul: Jaguar Kitap Yayınları, 2015.
- Revonsuo, Antti. *Bilinç*, çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Searle, John R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Searle, John R. *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Searle, John R. *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- Searle, John R. *Zihin, Dil, Toplum*, çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- Searle, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.

Başvuru: 29.03.2018

Kabul: 03.06.2018

Atıf: Özgen, Mehmet Kasım. "Hoca Ahmed Yesevi'de Hikmet-Erdem ve Ahlak İlişkisi". *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9 (2018), 60-87.

Hoca Ahmed Yesevi'de Hikmet-Erdem ve Ahlak İlişkisi

Mehmet Kasım Özgen¹

Öz

Bu çalışmada Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmet kavramına verdiği önem ve erdemi merkez alan felsefi görüşler ile hikmeti merkez alan görüşler arasında çeşitli kıyaslamalar yapılacaktır. Ayrıca hikmet merkezli bir ahlak ile erdem merkezli ahlaki değerler dünyası arasında nasıl farklar olduğu ve bunun günümüze kadar gelen yansımalarına değinilecektir. Hikmet ahlakında teselli/tatmin/mutluluk/hakka rıza en yüksek amaçtır. Oysa erdem ahlakında nefsin/egonun mutluluğu önceliklidir. Nefse hâkimiyet ancak nefsi arındırmakla olur. Bu da hikmet ahlakının bir gereğidir. Erdem ahlakında ise nefsi/ egoyu kontrol vardır. Egoyu kontrol sonuçta, yine ego için yapılan bir davranıştır. Ancak hayattan gerçek bir teselli alabilmek için nefsin hâkimiyeti önemlidir, nefsin sadece kontrol edilmesi değildir. Hikmet zihinler için idrak, doğruluk ve merhamet demektir. Hikmet inancımızın ve ahlakımızın metafizik ve ruhani boyutunu ortaya koyar. Doğruluk ve dürüstlük içinde yaşayabilmemiz için bizi hakikate sevk eder. Hikmet yaptıklarımıza bir anlam ve amaç verir, bugün bu hikmet anlayışını yeniden keşif etmemiz gerekiyor.

Anahtar Kelimeler: Hikmet, Erdem, Ahlak, Mutluluk, Ahmed Yesevi

Hodja Ahmet Yesevi: Virtue and Ethic in *Hikmet*

Abstract

The present study explores the idea of wisdom and virtue in Yesevi's *Hikmet* with respect to philosophical and spiritual arguments. Based on wisdom-centred and virtue-centred values, this paper compares the differences and similarities between the two and how they are reflected to contemporary arguments. Grace of God is the primary motive for self-contention, peace, happiness and spiritual wisdom. Virtue-based approach emphasizes the satis-

¹ Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fak. Felsefe Böl. Öğretim Üyesi. mkozgen@erciyes.edu.tr

faction of self-will. Will to power is possible only after spiritual purification. This is part of wisdom-based ethics unlike the virtue-based one that is based on self-control. Self-control is significant to have full satisfaction of life. Wisdom is a full comprehension, honesty and compassion. Such a comprehension reflects metaphysical and spiritual quality of one's own ethical disposition. Faith and honesty lead man to the truth. Wisdom signifies the purpose of life thus needs re-evaluation in the contemporary context.

Keywords: Wisdom, Virtue, Ethics, Happiness, Ahmet Yesevi

Giriş

Bu çalışmamızda Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) görüşlerinden yola çıkarak felsefe ve hikmet kavramları arasındaki farka değinmek, bu iki kavramın ahlak- tasavvuf ilişkisini açıklamak ve insani zihniyete bunların nasıl yansıdığı tespit etmek amaçlanmıştır. Öte yandan felsefe ve hikmet kavramları ahlak-erdem kavramı ile de ilişkilidir. Dolayısıyla bu çalışmada hikmet, felsefe, erdem ve ahlak kavramları zihniyetler açısından değerlendirmek zorunlu görülmüştür.

Makalenin merkezi konusu olan felsefe ve hikmet konusu aynı zamanda İslam düşüncesi tarihi açısından baktığımızda hem felsefe ve tasavvuf ilişkisiyle doğrudan ilgilidir hem de felsefe/hikmet ve tasavvuf arasındaki güçlü bağdan dolayı bir tasavvuf felsefesi serencamıyla da ilgilidir. Bu nedenle biz Hoca Ahmed Yesevî bakış açısından hikmetin felsefeye olan üstünlük fikrini ve hikmetin tasavvufun inşasındaki rolü ve zihniyet oluşturmada izlediği yol hakkında da görüşler ortaya koymaya çalışacağız. Biz İslam düşüncesinin ilk dönemindeki felsefi algıya kısaca değinip, hikmet kavramı üzerinde durduktan sonra erdem- hikmet ortak ve ayrıldıkları noktaları özellikle tasavvuf felsefesi açısından değerlendireceğiz.

1. İlk Dönemin Bakış Açısından Felsefe

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992), *Kitabül'l Emed Ale'l-E-bed* isimli çok önemli eserinde, “Tarihte hikmet kavramı ile nitelenen ilk kişi Lokman el-Hâkim'dir.” der. Nitekim Tanrı “And olsun ki biz Lokman'a Tanrıya şükret diyerek hikmet verdik.” (31/12) buyurdu. Lokman Hekim, Davud zamanında yaşamıştır. Her ikisi de Şam'da ikamet etmiştir. İddiaya göre Yunanistanlı Empedokles (M.Ö. 495-435)² Lokman Hekim'e sık sık ziyarete gelir ve ondan hikmet öğrenirdi. Empedokles'in daha önce Lokman Hekim'le birlikteliği olduğu için Yunanlar onu hikmet sahibi olmakla nitelendiriyorlardı. Hatta o, Yunanlar arasında hikmet ile nitelenen ilk kişiydi. Bazı İslam düşünürleri Empedokles'in hikmetinin peşinde koşan çok değerli bir insan olarak görmekteler. Ayrıca onlar, Empedokles'in çok az insanın idrak edebileceği sembolik bir dil kullandığını ifade etmişlerdir.³

Yunanlarda hikmet ile nitelendirilen bir diğer önemli kişi de Pythagoras'tır (M.Ö. 570 [?]-500 [?]). Pythagoras daha önce Mısırlılardan geometri öğrenmişti.

² Aristoteles'in retoriğin kurucusu olarak selamladığı Antik Yunan filozof, hatip, ozan, devlet adamı ve hikmet sahibi Hekim olarak bilinen önemli bir kişidir.

³ Ebül Hasan El-Amiri, *Kitabü'l Emed Ale'l- Edep*, çev. Yakup Kara (İstanbul: TYEK, 2013), 34.

Sonrasında ise fizik ve metafizik bilimlerini Süleyman’ın ashabından öğrendi. Pythagoras öğrendiği bu üç ilmi; geometri, fizik ve din ilimlerini Yunanistan’a aktardı. Daha sonra kendi zekâsıyla musiki ilmini ortaya çıkardı ve melodileri oran ve sayılardan yararlanmak suretiyle ahenkli bir ses uyumu hâline getirdi. Daha da önemlisi seslerin insan ruhu üzerindeki olumlu etkilerini keşfetti. Sonrasında ise Pythagoras bu ilimleri nübüvvet nurundan (mişkatü’ün- nübüvve) elde ettiğini ileri sürdü.⁴ Pythagoras’tan sonra Yunanlardan hikmet ile nitelenen bir diğer isim de Sokrates’tir (M.Ö. 469-399). Yûsuf el-Âmirî’ye göre Sokrates, sahip olduğu hikmetten dolayı dünyevi zevklerden yüz çevirmiş, Yunanlarla aynı dini anlayışa sahip olmadığını ifade etmiştir. Çok Tanrıcı anlayışın liderleriyle yüzleşmiş; akli ve mantiki deliller göstererek onlarla mücadele etmiştir. Bu yüzden de hayatı, zehir verilerek gerçekleşen bir ölümle bitmiştir.

Yûsuf el-Âmirî’ye göre hikmetin sütunlarından bir diğeri de Eflatun’dur (M.Ö. 427-347). Eflatun, hikmeti elde etmek konusunda Sokrates ve Pythagoras’ın yöntemini izlemiştir. Hem metafizik ilimlerde hem de matematik ilimlerde de yoğunlaşmıştır. Eflatun, ömrünün sonuna doğru “kendisini tamamen Rabin’ine ibadet etmeye adanmak için”⁵ uzlete çekilmiştir. Eflatun insan için kazanmaya değer tek şeyin *hikmet* olduğunu düşünür ve insanları sürekli *hikmet kazanmak* için teşvik ederdi. Çünkü onun görüşüne göre Tanrı katında en kıymetli şey sadece *hikmetin* ta kendisidir. Yûsuf el-Âmirî’ye göre Eflatun’dan sonra Yunanlarda hikmet ile nitelendirilen bir diğer isim de Aristoteles’tir (M.Ö. 384-322). Fakat bunlardan sonra gelen hiçbir Yunan “*hâkim/bilge*” olarak isimlendirilmemiştir. Aksine onlardan her biri herhangi bir sanat yahut yaşam tarzına isnat edilerek isimlendirilmiştir. Mesela Hipokrat (M.Ö. 460-370) doktor, Homeros ozan, Arşimet (M.Ö. 287-212) geometrici, Kinik Diyojen (M.Ö. 412-323) yaşam filozofu ve Demokritos da fizikçi olarak isimlendirilmiştir.⁶

Bu düşüncelerini ortaya koymakla Yûsuf el-Âmirî, felsefenin o dönemde sadece *hikmet kazanmak* çabası olarak algılanmış ve felsefe ile olan farka işaret edilmiştir. Hikmet ve felsefe ayırımı erken dönem metinlerde belirtmeye gerek duyulmayacak bir biçimde yapılmasına rağmen yine de zaman zaman bu ayırımı vurgu ihtiyacı hissedilmiştir. Örneğin Yûsuf el-Âmirî’nin, Galen (Calinus, M.S. 129-201) hakkında yazmak ihtiyacı hissettiği düşünceler, hikmet ve felsefe arasındaki farka ve *hikmetin*

⁴ Aynı yer.

⁵ El-Amiri, *Kitabü’l Emed Ale’l- Edep*, 36.

⁶ El-Amiri, *Kitabü’l Emed Ale’l- Edep*, 40.

felsefeye olan üstünlüğüne dair açıklayıcı görüşlerdir. Yûsuf el-Âmirî'nin bu örnekle kastettiğin özü şudur: metafizik konularında zerre kadar şüphesi olanlar asla *hikmeti kazanmak* yoluna giremeyeceklerdir. Bilindiği gibi şüphe, felsefe için oldukça önemli bir yöntemdir. Ancak felsefenin çok üstünde olan hikmet ilmini elde etmek yönteminde ise ilk adım şüphenin yakın derecesinde, içsel tatminle yer değiştirmiş olması gerekir. İkinci adımda da nefsin/benliğini gurur, kibir ve öfke gibi nefsani hastalıklardan mutlaka arındırmış olması gerekir. İşte hikmet, ancak bu yöntemle kazanılabilir. Ki bu da bize tasavvuftaki seyr ü sülük yolunu hatırlatır.

Nefsini gurur, kibir, haset ve buna benzer cismani arzulardan arındırmak suretiyle en güzel şekilde terbiye eden her insan, âlemlerin en üstünü olan ve akılların hayran kaldığı nurani âlem derecesine yükselmeye ve böylece nur âleminin cevherinden yayılmış olan *ilahi hikmeti* müşahede etmeye, onun farkına varmaya hak kazanmış olur. İnsan bu mertebeye vardığında Hakkın sırrına vakıf ve *gerçek hikmete* de nail olmuş demektir. Tıpkı musiki melodilerinin iştme organına gelmesi gibi artık bundan sonra, haz veren bütün şeyler bu kimseye yavaş yavaş gelmeye başlar. Öyle ki bu haz veren şeyleri elde etmek için onları isteme zahmetine girmesine bile gerek kalmaz.⁷

Hikmeti kazanmak yolu elbette kolay bir yol değildir. Nitekim Galen, yazdığı eserlerin sayısı artınca, kendisinin de hikmet ile nitelenmesi için çok çaba gösterdi. Bir başka deyişle kendisine “tabip” değil de “hâkim” denilmesini istedi. Fakat insanlar bundan dolayı onunla dalga geçtiler ve şöyle dediler: “Sen merhemle, kabızlık gideren ilaçlarla, yaraları iyileştiren ve yüksek ateşi gideren ilaçlarla uğraş. Çünkü ilahi hikmet onun içeriğinde en ufak bir şüphesi olan birinin anlayamayacağı ince bir meseledir.”⁸ Bundan anlıyoruz ki hikmet felsefesinin içinde yükselmiş en yüksek bir makamdır. Bu makam da üstelik sadece felsefi bilgi ile de kazanılmayacak bir makamdır. Yûsuf el-Âmirî, hikmet sahibi olmanın ne kadar zor olduğuna dair kendi zamanından da örnek vermektedir. “Üstadımız Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el- Belhi (ö.934) çeşitli ilim dallarında geniş bilgisi olmasına ve din konularında sapaşğlam bir yol tutturmuş olmasına rağmen, ne zaman ona büyük saygı gösterenlerden biri hikmeti ona nispet etse bundan büyük bir hoşnutsuzluk duyar ve şöyle derdi: ‘Ne yazık ki öyle bir zamanda yaşıyoruz ki benim gibi eksik, kusurlu bir insan hikmet şerefine nispet edilmektedir. Sanki onlar Tanrı'nın şu sözünü duymamış gibidirler: “Tanrı hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar. (2/69)”⁹ Bu durumda Hak ve

⁷ El- Amiri, *Kitabü'l Emed Ale'l- Edep*, 48.

⁸ El-Amiri, *Kitabü'l Emed Ale'l- Edep*, 40.

⁹ Aynı yer.

Hâkim olan Tanrıyı bilmeden hikmet sahibi olunamayacağı gayet açık bir şekilde ortadadır. Bu nedenle Farabi enfes bir şekilde hikmeti, “en mükemmel şeyin, en mükemmel bilgi ile bilinmesidir.¹⁰ Şeklinde tanımlamıştır. Tanrı, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel/yetkin şeyi bilir. Bu nedenle Tanrı’ya da hekim ismi uygun görüşmüştür. En Yetkin Olan Varlığın bilgisinin peşine düşmek de bu nedenle felsefe değil, hikmet yolu olarak açıklanmıştır.

2. Hikmet Yolu

Etimolojik olarak hikmet sözcüğü “sağlam yargıda bulunmak” anlamındaki “hüküm” mastarından bir isim olduğu belirtilir. Ayrıca “engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak, sakındırmak” manalarına gelen “ihkam” mastarıyla da ilişkisi kurulur.¹¹ Hikmet kavramsal olarak bu iki etimolojik mana farklılıklarına göre bazen *sağlam yargıda bulunmak*, *sağlam ve sağlıklı bir zihne sahip olmak* anlamında kullanılmıştır. Sağlam yargıda bulunmak veya sağlam zihne sahip olmak durumunun sonucu anlamındadır. Oysa hikmet bazen de, yine “ihkam” mastarı temel alınarak, sonuca götüren yol, terbiye tekniği, riyazet tekniği ve hatta nefsi terbiye etmek anlamında hikmet olarak kullanılmıştır. Sonuca götüren yol anlamı ile hikmet, insanı iyi olana yönlendiren, kötü, çirkin olandan alıkoyan içsel bir yetidir. Yesevi özellikle hikmeti bu anlamda kullanır. Bu içsel yeti başlangıçta sözlerle/logos ile kişiyi yönlendirebilir ve bu sözlere de hikmet denilmiştir.

Felsefe ve hikmet veya hikemi/tasavvufi düşüncenin yol ayırımı bu noktadan sonra başlamaktadır. Hikmet bizi cehaletten, adaletsizlik gibi erdemsizliklerden koruyan şey demektir. Aynı kökten türeyen “hüküm” sözcüğün anlamının özü ise zihni açık bir şekilde yanlış yapmaktan koruyan ilkelerden ibarettir. Bir şeyin “muhkem” olması açık- seçik ve sapasağlam olması anlamındadır. Kısaca ifade etmek gerekirse hüküm, zihnimize hata yapmamızı ve ahlaken düşkünleşmemizi önler. Hüküm-hikmet söz konusu olduğunda “nasıl?” ve “niçin?” soruları da birbirini bütünler.¹² Felsefe ve hikmetin birbirinden yol bakımından ayrılması ve amaç birliğinde bütünleşmesini de buradan görmek gerekir. Filozoflar “hüküm” mastarından yola çıkarak *sağlam yargıda bulunmayı* felsefe yapmanın miheng taşı saymışlardır. Bu durumda sağlam bir hüküm vermek için gerekli olan *mantık veya fehm* ve *sağlam bir zihne sahip olmak* konuları üzerinde durmayı onlar daha çok tercih etmişleridir. Meşailik ve tasavvufi fikirler arasında gidip gelen Farabi de bu nedenle hikmeti,

¹⁰ Farabi, *el- Medinetü'l Fadıla*, çev. Ahmed Arslan (Ankara: K.B. Y.,1990), 15.

¹¹ İlhan Kutluer, “Hikmet”. <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c17/c170243.pdf>

¹² İbrahim Kalın, *Divan-ı Hikmet Sohbetleri* (Ankara: A.Y.Ü Yayınları, 2018), 11.

“*manaları en iyi bir şekilde idrak etmek*” şeklinde özetlemiş ve sağlam bir zihni, felsefe yapmak için önkoşul olarak öngörmüştür. Tasavvuf felsefesinde ise öncelik nefsi, ruhu ve akli arındırmaktadır.

Felsefe ve hikmet kavramlarını eşanlamlı olarak kullanan düşünürlerde bile hikmetin bu her iki anlamı aynı anda tercih edilebilmektedir. Riyazet ve keşf tekniğini tercih eden hikemi/tasavvufi düşüncede, hikmet felsefesi kesin olarak *nefse hâkimiyet* ilkesine dayanır. Zira nefs/egodaki tamah, öfke, kin vb. negatif duygu ve düşünceler sağlam bir zihnin önündeki en büyük engel olarak görülmektedir. Buna karşın istidlal ve nazar tekniğini tercih eden felsefede ise bilgi severlik ve bilgiye dayalı sağlam hükümler verebilecek zihni aşamaya gelebilmek felsefe yapmak için yeterlidir. İbn Manzûr (ö. 711/1311), hikmete “*en değerli varlıkların en üstün bilgi ile bilmek*” manası verir.¹³ En üstün varlık Tanrıdır ve en üstün bilgi de hikmet bilgisidir. Bu durumda hikmet, teemmül anlamında, en ince detayına kadar bilmek ve anlamak (fıkıh etmek) anlamına gelir. Buradaki “*fıkıh*” kavramı da hikmetle bağlantılı bir kavramdır. Çünkü fıkıh “*derin anlayış*” anlamına gelmektedir. Fıkıh etmek, derin bir anlayışla, teemmül ve tefekkürle konuyu en ince ayrıntısına kadar anlamak/kavramak demektir. Söz konusu bu derin anlayış “*dengeli olman, orta yol üzerinde bulunan, adalet niteliğini taşıyan*” kişi anlamını içermektedir. İbn Manzûr “*muhakkem*” sözcüğünden hareketle hikmeti “*hikmetli, tecrübeli, olgun/kâmil kişi*” anlamında da kullanır. Bu durumda ilahi bir hikmetten söz edildiği gibi beşeri bir hikmetten de söz edilebilir ve bunun da manevi tecrübe ve deneyimle de doğrudan ilişkisi kurulabilir.

Klasik sözlüklerin bilgilerini yeniden derleyen Edward William Lane, hikmetin ilk anlamını “*cahilane davranışlardan alıkoyan şey*” olarak belirlemiş, hikmetin bilgi ve hükümle ilişkisinin yanı sıra davranışla olan ilişkisine de dikkat çekmiştir.¹⁴ Seyyid Şerif el- Cürçânî'nin “*hikmet, insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir*” şeklindeki tanımını kendi dönemindeki felsefi düşünceler üzerinde etkili olmuştur.¹⁵ Cürçânî'ye göre hikmetin doğru anlaşılabilmesi için “*bilgi ve eylem*” bütünlüğünü ifade eden bir kuşatıcılığa sahip olması gerekir. İlahi hikmet kavramı bu kuşatıcılığa sahiptir. İlahi hikmet (el hikmetü'l ilahiye) kavramını ilk ortaya atan Cürçânî, bununla, metafizik disiplini araştırmakla sorumlu olduğu bir alana işaret ediyordu. Tahanevi ise “*hikmet ilmi*” kavramını felsefe kar-

¹³ Ebu'l- Fadl Cemalüddin Muhammed bin Mükkerem İbn Manzûr, *Lisanu'l- Arap* (Kahire: Daru'l-Maarif, t.y.), 2/143.

¹⁴ Kutluer, “Hikmet”.

¹⁵ Aynı yer.

şılığında kullanmakta ve hikmetin *zihni gücün sağlam ve ölçülü olmasına* vurgu yapmakta ve hikmetin tasavvuftaki karşılığı olan “*nefsin ve şeytanın afetlerini ve bunlardan koruyucu manevi riyazet yollarını en ince detaylarına kadar bilmek*” olarak da ifade etmektedir.¹⁶ Böylece felsefe ve tasavvuf ilk kez bir arada kullanılmış olmaktadır.¹⁷ Kamusu’l -muhit’te de hikmetin, itidal, adalet, nübüvvet, hilim, eski kutsal kitaplar ve Kur’an anlamına geldiği belirtilir. Hikmet sözcüğü burada, bir şeyi yerli yerine koymak, bir şeyin doğru ve sağlam olması, hakka uygun, doğru, sağlam bir söz, felsefe, bilgi ve ahlak anlamlarına gelmektedir.¹⁸

Ragıp el İsfehani ise hikmet kavramını “bilgi ve akıl ile gerçeği bulmak” olarak tanımlamaktadır. Ona göre hikmet, Tanrı için kullanıldığında “*eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak*”, insan için kullanıldığında “*varlığı bilmek ve bilgiye göre iyilikler yapmak*” anlamını vererek bilgi-eylem bütünlüğüne işaret etmektedir.¹⁹ Ragıp el- İsfehani’ye göre hikmet, “*her türlü güzel bilgi ve salih amel*” için kullanılan bir isimdir. Nazari bilgiden çok ameli bilgiye dayalı bir kavramdır. Hikmet kavramı nazari bilgiden daha çok amele/pratiğe vurgu için kullanılır. Ancak eylemin sağlam ve sağlıklı olması da *bilgisiz* mümkün olmaz. Nitekim bu anlamda ‘*ameli ihkam etti, bu şekilde hükümetti*’ denir²⁰ İsfahani’nin hikmet ve erdem arasındaki farka değinmesi ilginçtir. Ona göre hikmet ve erdem arasında belirli bir fark vardır. Tanrı’nın hikmeti, akıl ve duyuyla bilinen erdemleri açığa çıkarıp izhar etmektir. Kulların hikmeti ise beşerî güçleri miktarınca erdemleri bilmeleridir. Hikmet varlığın hakikatini, yani eşyanın küllilerini bilmektir. İnsanın cüz’ileri bilmesine imkân yoktur. Ancak bunları uygulayabilir. Erdem arzuları ve şehvetleri gerektiği biçim ve ölçüde kontrol etmektir. İnsandan beklenen hikmetin zirvesi de budur. Hem hikmet hem de erdemi birlikte içeren bir tanım da işleri çekip çevirmede gücü ölçüsünde Tanrıya uygun davranmaktır. Bu uygunluk da ancak kişinin pratiklerini cehaletten arındırmak, zulümden adalete, cimrilikten cömertliğe, kabalık ve arsızlıktan hilme doğru kendisini dönüştürmek ve değiştirmekle olur.²¹

Hız. Pir’in onun felsefesinden etkilendiği Şehâbeddin Sühreverdî (1154-1155) ise hikmet kavramını filozoflar tarafından öne çıkarılan erdem anlayışı ile bağlantılı

¹⁶ M.bin Ali Tehanevi, *Keşşafü İstilahati’l- Funun* (Beirut, t.y.), 1-3.

¹⁷ Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu’t- Ta’rifat*, nşr. M.A. Bağdadi (Beirut: Darü’n-Nefais, 1991). Ayrıca bkz. Kutluer, “Hikmet”.

¹⁸ Mecdüdün Muhammed bin Yakup Firuzabadi, *El- Kamusu’l- Muhid* (Beirut, 1986), 1414.

¹⁹ Ebul Kasım H.M. Ragıp el İsfehani, *el- Müfredat fi Garibi’l- Kur’an*, thk. M. S. Kiyleni (Mısır, 1961).

²⁰ Ragıp el İsfehani, *ez-Zeri’a ila Mekarimi’ş-Şeri’a*, thk. E.Y. el- Acemi (Kahire: Daru’s-Sahve, 1985) 142.

²¹ Ragıp el İsfehani, *ez-Zeri’a ila Mekarimi’ş-Şeri’a*, 155.

olarak izah etmektedir. Ona göre hikmet “hayatla ilgili ameli kuvvenin orta noktada”²² olmasıdır. Sühreverdî’nin yaptığı bu tanım, felsefi bir terim olarak Aristoteles’in erdem için yaptığı tanımın aynısıdır. Ancak Sühreverdî, felsefeden yana yaptığı bu tercihin, tasavvuf açısından yetersizliğini fark etmiş olsa gerek ki hemen bu tanımın arkasından “bu hikmet, *nefsin hakikatlerle şekillenmesi* anlamına gelen hikmetten başkadır. Zira nefsin hakikatlerle şekillenmesi ne kadar çok olursa insan için o kadar iyi olur.”²³ der. Çünkü o, tasavvuf kelimesini, kitabının “Kelime Yetkinliği ve Erdemler” faslında “kelime/nefsin yetkinliği beşeri takat ölçüsünce ilkelere benzemesidir.” Tam da bu tanım tasavvuf felsefesi açısından en uygun bir tanımdır. Bu nedenle Sühreverdî’ye göre hikmet olmadan asla erdem olmaz. Sühreverdî’nin hikmet tanımı hem felsefi hem de hikmeti ilahi ya da tasavvufi bir boyut içerdiği gayet açıktır. Ancak o hikmeti sezgi gücünün yüksek olması anlamında kullandığını da belirtmeliyiz. Diğer taraftan beyan, isabetli görüş ile istidlale sahip olmak anlamında kullanır. Aynı şekilde Sühreverdî bir taraftan nefsin şehvet gücüyle ilgili kanaat, cömertlik, öfke gücüyle ilgili sabır ve en yüksek ahlak olan hilim gibi erdemleri sıralarken, öte taraftan kişinin Hak ilkesi ile hemhal olmak, Hak ile birlikte olmak hedefini öne ortaya koyarak hikmetin tasavvufla olan kopmaz bağına işaret etmektedir. Böylece o erdemini insani boyuttaki eksikliğini, ilahi/metafiziksel olan hikmet ile tamamlamak istemektedir.

Hikmet ehline göre takva korkudan değil, sevgiden dolayı çekinmedir. Kötülükten çekinmek bu nedenle hikmetin başıdır. Çünkü kötülük, seven ile sevilen arasına giren en büyük perdedir. Söz konusu perdeyi yırtmak için Hz. Pir Divan-ı Hikmet’inde nefsi terbiye, aşk, fakr, incitmemek, cem, sohbet ve güzel işler gibi değerleri halkın zihinlerinde tecessüm ettirmek için hikmetler olarak ortaya çıkarılmıştır. Çünkü şiir sanatının gücü halkın tahayyül gücünü de harekete geçirerek zihinlerde daha kalıcı olmaktadır. Hikmet, şiir elbisesini giyerek sohbet meclisine çıktığında gönülleri fethetmekte üstüne yoktur. Divan-ı hikmet denilmesi de bu nedenledir. Divanı baştan sona incelediğimizde hâkim olan zihniyet, kelimelerin fiil hâline dökülerek tamamlanmasıdır. Kelime fiil hâlinde hâl olmakta, hâlden de kişiye teselliler olarak geri dönmektedir. Divan-ı Hikmet’te zihne yönelik hitapta isimler değil, fiiller hâkimdir. Tecessüm isimlerden değil fiillerden zihne gelir. Yani hikmet, zihni fetheden sihirli bir güçtür.

²² Şehâbeddin Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvuf Kelimesi, Burçlar Risalesi*, çev. A. Kamil Cihan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 102.

²³ Aynı yer.

3. Fikir Dünyasında Hikmet

Beytül Hikme’nin tercüme hareketlerinden sonra felsefe-hikmet-erdem kavramları arasındaki bağlar gevşemeye ve zamanla bu bağlar çözülmeye başladı. Hikmet saklı ilimleri aktaran derin bir anlayıştan sadece “felsefe, felsefi bilgi, akli ilimler” manasına doğru bir sapma gözlemlendi. Söz konusu bu anlam kayması ile birlikte Kindi ile birlikte İslam düşüncesinde Yunan hikmeti/felsefesi, bir başka deyişle “felsefe” değil; tam tersi Yunan “düşünme biçimi” hâkim olmaya başladı. Derin ilimlerin kapısı olan Doğunun hikmeti tasavvuf alanına terk edilerek, Yunan düşünme biçiminin gereği olan “*erdem*” merkezli bir ahlak sistemi itibar görmeye başlandığını görebiliyoruz.

Farabî’nin (ö.950) Kindi’den (ö. 252/866 [?]) etkilenecek başlangıçta kendi düşünce sisteminde erdem ve hikmeti felsefe çatısı altında eş kavramlar olarak yürütmek istediğini görmek mümkündür. Ancak onun düşünce sistemini inceleyen dikkatli okuyucular sistemindeki felsefe-hikmet-erdem eşleşmesinin tutmadığını tespit etmekte zorlanmazlar. İbn-i Sina, Ebu Said Ebül Hayr, Yesevî’nin müridi olan Yusuf Hemedânî, Suhreverdi ve özellikle Hoca Ahmed Yesevî *erdem merkezli felsefi düşüncenin* yetersizliğini hemen fark ettiler. Onlar eserlerinde ilm-i ledünnü içeren hikmet kavramına olan kesin ihtiyacı vurgulayarak, kapanmaya yüz tutmuş çöldeki hikmetin yolunu tekrar açmaktan geri durmadılar. Bunlar, hikmet olmadan nazari bilgiye dayalı felsefenin istidlale dayalı yönteminin hem yetersiz hem de varlığın özünü yeniden inşa etmede, hakikate ermede -erenlik/insan-ı kâmil olmakta- yeterli bir yöntem olmadığını her fırsata dile getirdiler. Erdem merkezli felsefi düşünceyi yeterli görmeyip; metafizik yapmaya kapı açan hikmet merkezli düşünce yönelişlerinin en önemli etkisi de Doğuda yeni bir hikemi/felsefi/tasavvufi geleneğin sağlam bir şekilde başlamasına neden olmasındır. Söz konusu bu gelenek içinde felsefe olan bir tasavvuf felsefesi geleneğidir.

Buna işraki, irfani veya tasavvufi felsefe adı da verilmektedir. Bu felsefi geleneğin 10. yy.’da başlamasıyla birlikte mümbit bir dönem başlamış oldu. Bu verimli dönemin etkisi uzun sürdü. Erdem ve hikmet baş başa düşünce yolunda yürümeye devam ettiler. Bir yandan erdem merkezli ahlak, siyaset, mutluluk ve felsefe birikimi inşa edilirken öte yandan da hikmet görüşüne sınıksız yapışan tasavvufi görüşlerin felsefi bir dil kullanarak ön plana çıktığını gözlemleyebiliriz. Bu yeni yönelişin zirvesini biz Hoca Ahmed Yesevî’de görüyoruz.

4. Hikmet Severlik Olarak Felsefe

Grekçe felsefi eserlerin Arapçaya tercümesi sırasında “felsefe” kavramı “philo-sophia”dan yolla çıkararak “hikmet sevgisi” anlamında kullanılmıştır. Burada dikkat çekici nokta felsefenin başlangıcında bile sofos/hikmetin var olmasıdır. Kindi, “philo-sophia” karşılığı olarak felsefe yerine hikmet kavramını zaman zaman kullanmıştır. Filozoflar için de *hukama* tabiri kullanılmıştır. Greklerde hikmetin (sofos) ancak Tanrı’ya özgü olduğunu ve bu hikmete insanın asla ulaşamayacağı düşüncesi hâkim olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu düşünce Yunanların sonsuzluk kavramının kavranamayacağı düşünceleri ile ilgili bir durumdur. Bundan dolayı, felsefe ancak bilgelik sevgisi olarak telaki edildi ve böylece felsefe insanın Sonsuz olan Tanrı karşısında sınırlılığını-haddini bilerek sadece hakikat sevgisi peşinde koşması yeterli görüldü. Çünkü onlara göre insanın sevgiye gücü yetebilir, ancak tanrılara gücü yetmez, sevgi insani bir şeydir, ancak hikmet /sofos tanrısaldır, dolayısıyla tanrısal olan bir şeye tamamıyla hâkim olmak, onu bilmek imkânsızdır.

İlkçağ filozoflarına dair çalışmalarıyla ünlü tarihçi D. Laertius’a göre Tales (624-546) adındaki düşünür önceleri *sofos/hâkim* unvanını taşımaktaydı. Platona göre ilk defa sofos (hikmet sahibi) adını taşıyan kimse Tales olmuştur. Yani bütün ilimlere sahip olduğu düşünülüyordu ona *sofos/bilge* deniliyordu. Ancak Tales sonrası filozoflardan olan Pythagoras (570-494) insanların her şeyi bilmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek, daha mütevazı bir unvan olmak üzere kendisine filo-sofos (filozof), yani hikmeti seven kişi ismini uygun gördü. Yani filo-sofia (felsefe) kelimesi Pythagoras’ın icadıdır. Ona göre hiç kimse sofia sahibi (hikmet sahibi) olamaz. Çünkü sofia (hikmet) ancak Tanrılara özgüdür.²⁴

Hikmetin Tanrıya özgü olup bilinmeyeceği konusunu Martin Heidegger, “Nedir Bu Felsefe?” adlı yapıtında tartışmaya açtı. Heidegger’e göre bizim sorunumuz felsefenin içine girememek, onun içinde kalamamak, ona göre davranmamak, yani felsefe yapamamaktır.²⁵ Ona göre Yunancada sözcükler birer logostur. Bunun anlamı “Yunanca bir sözcük duyduğumuzda onun legein’inini, logosun kendini sözcükler aracılığı ile ortaya koyduğunu izleriz. Yunanca duyulan sözcükle biz doğrudan önümüzde duran şeyin kendisindeyizdir, yoksa ilkin sırf duyduğumuz bir sözcük anlamında değil”²⁶. Heidegger bundan şu sonucu çıkarır: Felsefe yapmak logosun konuştuğu gibi konuşmaktır. Logosa göre yaşamaktır. Logosla uyuşum, harmoni

²⁴ Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: Doğu Yayınları, 1982), 4-5.

²⁵ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, çev. Ali Irgat (İstanbul: AFA, 1995), 26.

²⁶ Aynı yer.

içinde olmak anlamına gelmektedir ki bunun anlamı Tanrı, Söz, Akıl anlamına gelen külli olan logosun bilinebileceği anlamına gelir. Bir başka deyişle felsefe bildiğimiz anlamda sözcüklerle anlam inşa etmek değil, sözcüklerle felsefe severde logosun kendini açıklaması için kendimizi ona liyakatli ve hazır hale getirmektir.

Heidegger’e göre *hayret etmek* olarak felsefe, sofosa/hikmete doğru yola koyulmaktır.²⁷ Sophia lafzından türetilen sophos, bir şeyin kokusunu alan ve sezgileriyle bir şeyin özüne vakıf olan kişiler için kullanılmaktadır. Bunlar bir şeyi vasitasız bilen, onu temellinden anlayan, bu nedenle bir meseleyi örnek olacak şekilde mükemmelen sevk ve idare eden insanlardır.²⁸ Heidegger’e göre felsefe bilgi ile görebilmektir. Episteme sözcüğü, sıfatlaştırılmış fiil sözcüğü *epistamenos’tan* gelmektedir. Bir şey için yetkin ve yetenekli/gönderilmiş olan insan böyle adlandırılır. Felsefe epistemedir, bir tür yetkili olmaktır, therein yapabilen, yani her şeyi görmeye çalışan *theoretike’dir* ve görmek istediği şeyi görmek ve gözden kaçırmamak yetkinliğidir. Peki, ama felsefenin görmeye çalıştığı şey nedir? İlk ilkeler ve nedenler, aynı varlığın ilk ilkeleri ve ilk nedenleri. İlk ilkeler ve ilk nedenler böylece var olanın varlığını oluştururlar.²⁹ Sophos etimolojik kökeninde “*saphes*” sözcüğünün zarf biçimi olan *sapha*, yani belirli, kesin, emin, güvenilir anlamlarına gelmektedir. Bu noktada ilgi çekici olan *sapha* sözcüğünün ikinci hecesi yani *pha* olacaktır. Çünkü *pha* kökünden türeyen sözcükler ışık, aydınlık, açıklık sözcükleriyle ilgilidir. Yunancada *pha* kökü ışık, aydınlık anlamına gelen sözcüklerin esasını oluşturur. Nitekim *pha* kökünden oluşturulan *phaino* fiili de ışığa çıkarmak, açığa çıkarmak anlamlarına gelmektedir. Fenomen terimi kendini göstermek anlamına gelmektedir.³⁰

Batı düşüncesi için Heidegger felsefe- hikmet- ahlak açısından önemli bir ikazda bulunmaktadır. Ancak Doğu düşüncesinde bu tartışma Farabi ile başlamış olup; Hoca Ahmed Yesevî’de şiihsel hikmetlerle zirve yapmış ve Doğu düşünme biçimine hikmet lehine etki etmiş bir konudur. Bu tartışma, sufilerde Tanrı’nın kelamının/logosun bilinebileceği ve zikir, riyazet, aşk, müşahede, murakabe gibi tekniklerle “Sözün/Kelimenin” insan yaşamında uygulanıp, insanın onu kendi içsel hayatında tamamlayabileceğine dair tartışmalar ve yöntemlerin sayısı oldukça fazladır. Buna göre Sözün/Kelimenin “hikmet”ine sahip olan kişi, kelimeyi, en güzel isimleri, kendinde ve sosyal yaşamında en güzel şekilde yaşatmayı öğrenen kişidir. Söz, kişiyi

²⁷ Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, 37.

²⁸ Martin Heidegger, *Felsefe Ne Demektir, Hakikat nedir?*, çev. Medeni Beyaztaş (İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004), 35-36.

²⁹ Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, 40.

³⁰ Güvenç Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 107.

ancak yaşayan bir canlıya dönüştürebilir, doğal arzu, güdü ve düşünceleri değil. En güzel isimler onda en iyi bir hayata dönüşür. Ayrıca kelime, onda konuşur. Kelime, Hz. Pir gibi büyük bir eğitim müşidinde ise ayrıca hikmete dönüşür, yeni Pirler yetiştirir. O ilahi kelimeler Divan-ı Hikmet adında hikmetler kitabı olarak karşımıza çıkar ve ritmik tekrarlarla zihinde kalıcı, zihni besleyici süte ve bala dönüşür.

5. İlahi Hikmet (el- Hikmet el- Mütâaliye)

10.yy'da Farabi, hikmetin Tanrı'nın bir isim-sıfatı olduğunu ancak insanın da hikmet sahibi olmasının mümkün olduğunu belirtiyordu.³¹ İbn-i Sina'dan etkilenen Suhreverdî ilahi hikmeti bilmeyi kendine yol olarak seçti. Suhreverdî'nin geleneği Molla Sadra'nın (1571-1640) "Esfar" adlı eserinde yer alan "Ruhun Dört Akli Yolculuğu"nu anlatan aşkın hikmeti ile bu ekol zirve yapmıştır. Şehâbeddin Suhreverdî (1154-1155) *Cebrail'in Kanat Sesi* adlı sembolik hikâyelerle bu ekolde sembol ve simgelerin dili açısından edebiyatta müthiş bir atılım yaptı.³² Gerçi ondan önce hikmet yolunu açmak için İbn-i Sina *Hayy ibn-i Yakzan* adlı eseri ile sembol ve simgenin gücünü parlatmıştı. Ancak bu gelenek Hz. Pir'in şiiri halkın zevkine göre kullanması ile zirve yaptı. Öyle ki Hz. Pir aşkın dili ve eli olmak için çok iyi bildiği aruz vezni bırakıp daha didaktik olması için Divan'da çeşitli teknikleri bizzat uygulayarak hikmetler öğretiyordu. İsim-sıfatların zihinlerde daha iyi yer etmesi bakımından şiir sanatı en etkileyici teknik olduğu için seçilmiştir.

Hükema için felsefe-tasavvuf ilminden asıl amaç, Tanrının isimlerine benzetmek, ilahi bir hikmete- erdeme-ahlaka sahip olmaktır. Hikmet binanın bütünüdür, felsefe ise çatısıdır. Hâkim her şeyde illet/neden arayan biridir. Farabi Tanrı hâkimdir, ancak insan da bu isim-sıfatla sıfatlanabilir ve bu isimleri kendinde tamamlayıp kendinde sıfat hâline getirebilir. Nitekim Kur'an'da: "Bir zamanlar rabbın İbrahim'i bazı kelimelerle denemiş, o da onları *tamamlamıştı*." (2/124) diye buyurmaktadır. Tanrı'nın isim-sıfatları olan kelimeler, iman ve teslimiyet yolu ile zihne alınıp orada bu isimlerin nefesi, özü ve nitelikleri lisani, kalbi ve zihni zikir ile yapılan ritmik tekrarlarla uygulana uygulana kişide bunlar isimlerin birer hâl makamına dönüşmekte ve böylece isimler tamamlanmış olmaktadır. Böylece isim müsemmasına uygun bir hâle sahip olmuş olur. Salt bilgi için bilgi severlik yapan felsefe ile Tanrı'yı bilme-yi/marifeti amaçlayan hikmet arasındaki fark da burada açığa çıkmaktadır.³³

³¹ Farabi, *El-Medinetü'l -Fadla*, çev. Ahmed Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 8.

³² Şehâbeddin Suhreverdî, *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Sufi Kitap, 2010).

³³ Zihnin temelinde nefis, ruh ve akıl basamakları vardır. Nefsin özünde hareket, ruhun özünde hayat, canlılık, ısı, sıcaklık, ateş, sevgi ve merhamet vardır, aklın özü ise sembolik anlamda ışıktır.

Farabi'ye göre hikmet, akıl, akıllılık, zekâ ve kavrama yetkinliği/ cevdetü-l fehm, anlamlarına gelmektedir. Ona göre hikmet “en yetkin/erdemli varlıkların en yetkin, en yetkili bilgisidir.” Hikmet yakın ve uzak nedenlerin bilgisine sahip olmaktır. Farabi'ye göre ameli hikmet, ta'akkul kavramı akıldan ayrı olarak kendini akılı kılmak ve aklını göstermek anlamında kullanılır. Hikmet insana gerçek mutluluğu, ameli hikmet ise mutluluğu kazanmak için yapılması gereken araçları bildirir.³⁴ Farabi'ye göre hikmeti kazanmada tahayyül gücü en önemli güçtür. Hayal gücünün özü iyiyi, güzeli, doğruyu en güzel şekilde hayal ettirmektir. Hayal gücünün etkisi insanlar üzerinde düşünceden daha etkilidir. Hayal gücü mükemmellik, öfke, zevk, korku, güven ve arzu üzerinde düşünceden daha etkilidir. Bunları yok etmek ya da daha da güçlendirmek konusunda hayal gücünden yararlanmalıdır.

Sanat ancak tahayyül gücüne dayanır. Yetkinlik ancak sanat gücüyle daha kolay bir şekilde ortaya çıkar. Hikmet ancak güzellikte ortaya çıkar. Hoca Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'ini göz önüne aldığımızda Farabi'nin bu düşüncelerinin ne kadar etkili olduğunu görebiliriz. Çünkü İslam fikir dünyasında tahayyül gücünü ilk kez Farabi gündeme getirmiştir. İlk çağlardan beri şiir, müzik ve sema zihinleri eğitmede başat rol oynamıştır. Felsefe mantık kullanarak ortaya burhan koyar. Buna karşılık sanata dayalı olarak ortaya çıkarılan hikmet ise en son, en yetkin bilgiyi ilham-sezgi yoluyla en etkileyici ve zihinlerde daha kalıcı bir biçimde söyler.

6. Erdem ve Hikmet: Birliktelik ve Ayrılık

Erdem ve hikmet arasında önemli birliktelikler olduğu gibi önemli farklılıklar da vardır. Birliktelikleri; başlangıcından beri hikmet ve felsefe arasında kurulan ilişkiden kaynaklanmaktadır. Farklılıklarına gelince, erdemın nasıl, hikmetin ise niçin sorusunu sormasından kaynaklanmaktadır. Yunan ve Meşşai felsefesi erdem merkezli düşünüş biçimini merkez almışlardır. Genel olarak hikmeti merkez alan düşünce Meşşai karşıtı olan hikmet felsefesidir. Ya da Sühreverdî'nin adına *hikmet'ül işrak* dediği veya Molla Sadra'nın (1572-1640) *hikmetül mütealiyye* dedikleri felsefedir. Bu felsefe türünün irfani, hikemi (teosofik) veya sufi/tasavvufi bir felsefe olduğunu ve Yunan felsefesinden çok farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Belki de

Akılın işlevi aydınlatmaktır. Nefsin kaynağı olan öfke ve arzu gücü ancak Hz. Pirin daima işaret ettiği gibi nefis terbiyesi ile arınmalıdır. Ruh ise hareketsizlik, sessizlik, sabır, zikir, teslimiyet gibi ruhsal eylemlerle ancak tatmin bulabilir ve onlarla ancak teselli bulabilir. Akıl ise ancak tefekkür ve teemmül, temaşa ve müşahede yöntemleriyle tatmin olabilir. Bunlar bilgelik yolunda olanların insanı kâmile doğru atması gereken adımlardır. Akıl bu yolda insanın en büyük destekçisidir. Akıl insanı kâmil olmak, ermek amacına bağlamaktadır. “Akıl” sözcüğünün bağlamak anlamına gelmesi ilginçtir.

³⁴ Farabi, *Fusû'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İrfan Yayınları, 2014), 78.

Batının ve Doğunun düşünce anlamında ilk karşılaşmasında Yunan düşüncesine tamamen teslim olmayıp ona karşı dik durabilen, onun getirdiği sorunlara özgün çözümler üretebilen tek muazzam felsefe hikmet felsefedir.³⁵

Meşşailik insan zihninin sadece mantıksal, burhani eğilimlerini ön plana çıkarır. Güzellikle ittisali amaçlayan şiir, müzik, semanın söz konusu olduğu tahayyül gücüne hiçbir şekilde bel bağlamaz. Ancak hikmeti esas alan birçok düşünür çoğu zaman Meşşai düşüncenin yetersizliğinin farkında olmuştur. Gazali Meşşailik anlayışını metin üzerinde sistematik bir şekilde tenkit eder. Farabi, ittisal kavramı ile İbn-i Sina İşarat'taki arifler konusunu ortaya koyarak Meşşailiğin yetersizliği ile ilgili ilk özeleştirini vermiş oldular. Hz. Pir'in düşünce sistemini kendi düşünce coğrafyası içinde kavramak gerekir. Bu nedenle onun mürşidi olan Hacı Yusuf El hemedani'nin düşüncelerinden söz etmemiz gerekir.

7. Can, Canlılık ve Mutmainlik

Hz. Pir'in mürşidi Hacı Yusuf El-Hemedânî'den (ö. 535/1140) etkilendiği tartışma kabul etmez bir gerçektir. Hemedânî, *Rütbetü'l Hayat* adlı eserinde “canlı (uyanık, yakzan, bilinçli) kimdir ve hayat nedir?” sorusuna şöyle cevap verir: “Canlı avunup teselli olan kişidir. Hayat da avunmak ve teselli olmaktır. Yedi kat gök ve yerin mahlûkatı teselli ve huzur bulma konusunun özünde hemfikirdir. Ancak teselli olma ve huzur bulma yerleri farklı farklıdır. Herkesin kendi makam ve kendi durumuna göre bir teselli yeri vardır. İnsan onun varlığı ile huzur bulur, rahatlar ve sakinleşir onu kaybettiği zaman muzdarip ve huzursuz olur. Filan kişi filan şeyle canlıdır, onunla yaşamaktadır. Bu cümle bir kural gibi algılanmalıdır. Bu kural canlıyı ve hayatı tanımda temel bir kuraldır.”³⁶ İşte bu temel ilke ile Divan'ı yapı sökümler tekniği ile incelediğimizde erdem ve hikmetin karşılıklı birbirini tamamlayıcı olarak değer bulduğunu fark ederiz. Ancak hikmet her hâlükârda öncelikli amaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kişiyi canlı yani bilinçli tutan şey ancak hikmettir. Erdem, alışkanlığa dayalı doğası gereği eninde sonunda zihinleri uyutmaya, merak ve hayreti söndürmeye insanı mahkûm eder.

³⁵ Ağacı verdiği meyve ile değerlendirirler. Hâce Abdullah Ensar Harevi, Hâkim Senai, Farabi, İbn-i Sina, Suherverdi, Ebul Said Ebül Hayr, Necmeddin Kübra, Yusuf Hemedânî, Hacı Ahmed Yesevî, İbn-i Arabî, Sedreddin Konevî, Celaladdin Rumi ve Horasan okulundan gelenleri hikmet felsefesi ekolden sayabiliriz.

³⁶ Hâce Yusuf Hemedânî, *Rütbetü'l Hayat*, çev: Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 71.

Hikmet, zihni yetkinleştirir. Görüş doğruluğu verir ve kalp gözünü açar. Erdem ise pratik aklı güçlendirir, sosyal hayata, bir başka deyişle dış dünyaya yönelik ahlaklı yaşamayı ve sosyal problemleri en kolay biçimde çözme ve çözümlenmeyi öğretir. Felsefe erdem kavramı üzerinde bir dış dünyayı inşa eder, hikmet ise felsefi bilgiyi yetersiz bulup onun üzerinden davranışın arkasında duran ruhu/nefsi arındırma, yeniden doğuşun sağlanması ile iç dünyayı inşa eder. Erdem dış dünyamızı süsler, hikmet ise iç dünyayla birlikte dış dünyayı anlamlandırır. Erdem, ahlaki davranışlar için belirlenmiş ölçüler verir, bu ölçülere göre hareket etmemizi bizden ister. Erdemin buradaki temel ilkesi ölçülü ise dilediğini yap; sen bu konuda özgürsündür. Ancak hikmet ahlakında ölçü asla yeterli değildir; hikmet için davranışın illeti/nedenini bilmeye ve onun nedenine göre davranmaya, niçinini sormaya yönelik karakter eğitimi veya bir zihin eğitimi temel ilkedir.

Erdem anlayışında davranış için kullanılan niceliksel ölçünün tersine; nedeni bilmek, niçin sorusunun cevabından mutmain olmak ve buna göre bir ilkeye göre davranmak esastır. Hikmette en yetkin olanı bulmaya ona göre davranmaya bir yöneliş vardır. Erdem, zihin için kısa yolları ifade etmektedir. Erdem, pratik aklı destekler ve iradeyi güçlendirir. Ahlaki tavır, tutum ve hâllerin en kolay bir biçimde davranış kalıbına dökülmesini sağlar. Erdem zihinde tutum veya huy hâline geldiği için kişi o davranışı kolayca yapmaya meyillidir. Kişinin çok düşünmesine gerek kalmadan o davranışı ortaya çıkardığı için Yunan etik anlayışı erdemi pedagojik bir yönetime dönüştürmüştür. Bu pedagojide karar verici mekanizma halk veya fitrat değil seçkinlerdir.

Ancak bu pedagojik yöntem ahlak konusundaki merak ve hayreti alışkanlığın doğası gereği yok ettiği için toplumların ahlaki bilincini zamanla ortadan kaldırdı. Aynı zamanda ahlaklı olmak için gerekli olan motivasyonu da o kişiye sağlamaz. Böylesi toplumlar için en çok ahlak adına yapıp edilenler sonuçta ahlaka en çok zarar veren büyük bir felakette ve ahlaki çöküşe dönüşmektedir. Günümüz dünyasının bu felaketi dibine kadar yaşadığını yeri gelmişken belirtmiş olalım. Hikmet ile eğitilmiş toplumlarda ise irade gücünü kas gücünü kullanır gibi kullanarak davranışı yapmak yerine; davranışın/ahlakın nedenini inceleyerek bilinçlenmek amaçlanmaktadır. Nasıl yapmalıyım erdem ahlakının sorusudur. Niçin bunu yapmalıyım sorusu ise hikmet ahlakının can alıcı sorusudur. Bu can alıcı sorunun cevabı kişiyi tatmin ederse, ancak bu koşulda kendi davranışını kılmak ve sonucunda teselliye liyakatli olmak mümkün olur. Neden, kişiyi teselliye götürür. Niçin ise kalbi

tatmin etmek, içerde en büyük müftünün fetvasından (vicdan/gönül) teselli bulmak ve yapmak için önemli bir yoldur.

Erdem ahlakında kurnazlık ve hile gerektiğinde bir erdem olarak kabul edilebilir. Çünkü bu durum erdemin mantığına da uygun düşmektedir. Ancak bu durum hikmetin mantığı ile asla bağdaşmaz. Bu nedenle hikmette kurnazlık ve hile olması mantiken mümkün değildir. Kişinin niyeti, kalbi, kendi kararı esastır. Kişi kendi kendini kandıramaz. Kişi kendi kendine yalan söyleyemez. Erdemde ise bir başkası hedefdir. Hikmette ise hedef bir başkası değil, iyi iyi olduğu için yapılı, bir başka deyişle kişi kendi mutluluğu/mutmainliği için bunu yapar. Çünkü vicdanın, kalbin tatmin ve mutlu olması ilkesi hikmetin yetkin bir ilkesidir. En yetkin varlık Tanrı'dır, "davranışını en yetkin olan Tanrıya göre yap" ilkesi yol göstericidir. Bu ilke bilgiye değil, zevke dayalı olarak davranışta bulunmayı sağlar. Dervişlerin zevki tavırlara önem vermesi bundan kaynaklanmaktadır.

Erdem ahlakı nasıl yapmalıyım sorusunu sorar ve önceden belirlenmiş kalıplara göre cevabını bulup ona göre davranır. Hikmet ahlakında ise zihin veya kalp eğitimine önem verilir. Çünkü bunların eğitilmesi, davranışın yöneticisi olabilmek için önemlidir. Hikmet, kişiyi adeta bir iç okula alıp onu sürekli bir eğitimle ömür boyu eğitir. Kişinin manevi öğretmeni ancak kendisi olabilir, bir başkası asla ona hakiki öğretmen olamaz. Nefsi vehim, vesvese, tutkularından arındırdıktan sonra kişi niçin yapmalıyım sorusunu kendine sorar ve bu sorunun cevabını erdemde olduğu gibi dışardan değil, içerden-iç okuldan- aramak zorundadır. Çünkü hikmetin okulu iç okuldadır, erdemin ise dış okuldadır. Kişiye gelen içsel cevap kalbini, gönlünü tatmin eden bir cevap olması için kişi kendi kendini murakabe tekniği ile mutlaka izler. Hikmet ahlakının özünde nefsin kendine soru sorarak geliştirme ve böylece davranışta bulunma tutumu vardır. Çünkü uykudan uyanmak için soru sormak gerekir. Soru sormak önemli bir konudur. Divanda da muhataba sorular sormak tekniğinin ihmal edilmediğini belirtmeliyiz. Soru nedir? Soru muhataba sorulduğunda muhatabın zihnini titreten, ruha dokunan, düşünmesini sağlayan, kendini kendine getiren, içerdeki sesleri gözden geçiren, kendi üzerine düşünmesini (refleksiyon) sağlayan iç tekniktir. Soru sormak muhatabın dünyasını değiştirmek için büyük ve etkileyici bir tekniktir. Soru sorana cevap verebilmek için "kefaret" ödemek gerekir. Örneğin "niçin ölüm var?" sorusuna cevap vermek için "ölmeden önce ölünüz" buyruğunu³⁷ yerine getir, ölümü tat, böylece kefareti öde ve sonra da

³⁷ "Ölüm gelip çatmadan evvel, şehvanî ve nefsanî hislerinizi terk etmek suretiyle bir nevi ölünüz." el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2:29.

teselli/tatmin kadehinden içerek kendini bulmuş ol. İçerdeki kendin asla dışardaki kendin değilsin. Bu tesellinin diğer adı yeniden doğuştur.

Teselli bulmak, tatmin olmak, huzurlu olmak ve mutlu olmak anlamına gelmektedir. Buradaki “olmak” fiili önemlidir. Çünkü yetmiş yakın yerde hikmet kavramının kullanıldığı Divan'daki sözcüklerin büyük çoğunluğu, fiil, eylem, hareketlilik, hâl, etkinlik sözcükleri olarak geçmektedir. Bu nedenle fiil hâlindeki sözcükler dinamiği hep insan “olmak”, eren olmak, huzurlu olmak, iyi olmak gibi fiil hâlini zihinde canlı tutar. Temel soru, niçin bir eylem hâlinde “olmak” gerektir. Bir başka deyişle niçin “eren” olunur? Her makama göre teselli arayarak bu yolda ilerlenir. Teselli bir şeyle veya biriyle olur. Benle tek başına olmaz. Teselli ancak Hakla olur. Hak isim-sıfatı ile canlıyı ve hayatı tanımak genel bir kural hâlinde Divan'da işlenmektedir. Hemedânî, insan niçin huzur bulması gerektiğini sorar.³⁸ Çünkü insan ilim, idrak ve temyiz gücüyle hayvanla aynı sınıfta olma durumundan hayâ, utanma, keder duymalı ve bu konuyu dert edinmekle huzursuz olur. Ancak huzursuz olan huzuru aramaya çıkar. Ayrıca arayan derviş niçin insan olmak gerektiğini bilir ve insan olmak mücadelesini bu bilince göre verir. Öncelikle arayışta olan kalp dünyadan teselli umudunu kesmelidir ve gören olmak, Hakka tam teslimiyet, güvenmeyi, iman etmeyi öğrenmek zorundadır.

Hayatın en alt rütbesi dünya ile teselli olup onunla oyalanmaktır. Bu da hayvani yaşama benzer. Bu nedenle insan Tanrıya kavuşmak için mücadele etmeli ve insanın en büyük düşmanı olarak kendi nefsinin bilmeli ve onunla savaşmalıdır. Daha sonra Hz. Pir'in üzerinde çok etki bırakan azla yetinmek/fakr yolundan ayrılmamalıdır. Fakr eksik olduğunun farkında olmaktır. Eksikliğinin farkında olan kendini bütün ile tamamlar. Kendini tam gören ise eksikliğini göremez ve böylece kendini asla tamamlayamaz.

8. Yesevî'de Hikmet-Erdem-Makam

Hikmet makamlara sahip olmakla birlikte kişiye vehbi olarak verilir. Ancak fakr makamı hikmete doğru atılan ilk adımdır. Fakr, Hakka muhtaç olduğunun farkında olmaktır. Fakr makamı nebiler, âşıklar ve arifler makamıdır.³⁹ Bu makam hikmet sahiplerine ancak verilir. Fakirlik makamına ilk adım hakikati idrakte ne kadar aciz olduğumuzu idrak etmektir. Söz konusu bu acizlik akıl ötesi tavırda açığa

³⁸ el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 75.

³⁹ Ahmed Yesevi, *Yesevi'nin Fakr-namesi*, çev. Kemal Eraslan ve Necdet Tosun (Ankara: A.Y. Ü. Yayınları, 2017), 15.

çıkan ilk bilgilerdir. Akli tavrın son sınırı, akıl ötesi tavrın ilk sınırına bitişiktir.⁴⁰ Fakr vuslat bağından kutsal bir ağaçtır. O ağacın budağı akıldır, kökleri hidayettir, meyvesi iyilik yapmak ve cömertliktir, gölgesi kanaattir, kokusu şevktir/özlemdir.⁴¹ Bunlar makamın içindeki erdemlerdir.

Fakirlik makamında on makam, on nur/özellik, on yol ve on mevki vardır ve toplam kırk makam eder. Makam yeni bir hale sahip olmak demektir. Erdemler makamı besler. On makam: Kanaat, belaya tahammül, Tanrı'nın kulluğuna olan tutku/özlem, azap, hayret, riyazet, açlık, fena (egodan mahıv olmak), gönülü yaralı olmak ve onuncu makam Hazreti Rabbu'l izzetliktir. Fakrın yolcusu için nurlar gerekir. İşaret edilen bu nur, akıl ötesi tavrın zatında zuhur eder. Akıl ötesinde bir değil birçok tavır vardır. Bu tavrı ile idrak edilen konulardan çok azı, bu tür bir idrakte/marifet istidlale ihtiyaç duyar. Çünkü akıl ilimleri idrak eder ancak aşkın mahiyeti ve öfke sevinç, korku ve utanma gibi diğer halleri de istidlal yoluyla idrak edemez.⁴² Nurlar akıl ötesi tavrı ile ortaya çıkar. Hz. Pire göre bu nurların sayısı on, nurdan on yol ve on mevki vardır. On fakr nuru sıdk/doğruluk, sabır, şükür, fikir, zikir, namaz, oruç, sadaka/yardımseverlik ve temiz ruhluluk nurudur. On fakr yolu ilki tövbe, diğerleri ise, günahlardan vazgeçmek, kötü işlerden pişmanlık, hayret, hakirlik ve inlemek, Haktan yardım dilemek, kötü yollardan geri dönmek, hakkın zikri ile olmak, te-fekkür ve fena yani yok olmaktır. Mevkilerin başında hikmet gelmektedir, diğerleri adalet, akıllılık, hilim-ki en güzel ahlaktır-, hayat, izzet/hür, ihsan/her eylemi güzel yapmak, settarlık, emanet ve teslim. Bunlar kişiyi insan olmak için değiştiren mevkilerdir. Asıl bu mevkiler önemlidir. Bu nedenle Hz. Pir "öyle bir Pire gönül ver ki işi saadet/mutluluk olsun", yani seni değiştirerek mutlu kılsın. Kişi nefsi mücahede yayı ile parçalayıp kendine itaat ettirmeli, kanaati alışkanlık edinmeli, kazayı rıza, belayı sabır ve nimeti şükür bilmelidir. Hz. Pir "Şeyh Şehabettin dervişlikte bu kırk makamı bilmek gerek" buyurduğunu söyler.⁴³ Makam hikmet yolundaki içsel değişim parametrelerdir. Pir, ben fakirlik suretini gördüm ve aşk şarabını içtim. Aşka giden yol kişinin *kendini yetersiz, eksik, noksan görmek*, Hakkı ise her şeye kâfi/tam olarak *görebilmek* gerekir. Buradaki görebilmek kavramı önemlidir. Pir: "Muhabbet meydanında can oynatsam, Mansur gibi başımı verip darağacını oynatsam, Yüz bin türlü cefa çekip incitsem, Aciz kulun cemalini görür mü ki?" (Hikmet: 65⁴⁴) Fakirlik

⁴⁰ Aynülkudat El Hemedani, *Zübdetü'l Hakaik*, cev. A.Kamil Cihan (İstanbul: Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016), 104.

⁴¹ Ahmed Yesevi, *Yesevi'nin Fakr-namesi*, 58.

⁴² El Hemedani, *Zübdetü'l Hakaik*, 100.

⁴³ Ahmed Yesevi, *Yesevi'nin Fakr-namesi*, s.56.

⁴⁴ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 174.

ve aşk felsefesi Pir sayesinde bizim kültüre öyle bir incelikle işlendi ki bizim medeniyetimiz âdete merhamet ve sevgi medeniyeti olarak cihana ün yaptı.

Pir “Risale der Adab-ı Tarikat” da sufünün pişmesi için şu enfes nurları ortaya koyar: İlim, hilim, tefekkür, tevekkül, yakın, sohbet, muhabbet ve aşk. Aşk ve marifet pişme adabının özüdür. Pir: “Zahit olma, abid olma, aşık ol. Mihnet çekip aşk yolunda sadık ol. Nefsi tepip dergâhına layık ol. Aşksızların hem canı yok, hem imanı yok.” (Hikmet: 40⁴⁵) Hikmetler sohbetlerde tecelli eder. Sohbet son derece önemlidir öyle ki bugün bile Türki ülkelerde insanlar çocuklarına “Sohbet” ismini bile vermekteler. Tekke adabında kimlerle sohbet edileceği kadar kimlerle sohbet edilemeyeceği de söz konusudur.⁴⁶ Sohbetler ruhi istiğrak haline dönüşmektedir. Sohbet ortamlarında hikmetler en güzel şekilde zihinde tecessüm ettirilmektedir. Diğer bir de tecessüm ise muhabbettir: muhabbet şarabını tatmayanlar, Bayezid gibi her gün özünü satmayanlar, bu dünyanın izzetinden geçmeyenler, hayvandırlar belki ondan beter dostlar.⁴⁷

Pir kişiyi alp-eren yapan aşk hakkında ise şunları buyurur: Aşk, bir halden bir hale kavuşmaktır. Âşık o kişidir ki bir defa “Allah” der, çakmak gibi özlem ateşinde tutuşur ihlas ona yüz gösterir. Marifet kandili aydınlanır, muhabbet mumu erimeye başlar. Derviş o vakit seccade üstünde pervane gibi uçmaya başlar ve ruhani âlemde yüzünü dua dergâhına çevirip şükreder. Dünya ve ahiret her kim bir kâse gül suyu içerse, yani dostun elinden muhabbet kadehinin yudumunu kendi gayreti ile tadar, melamet onu nasibi olacaktır.⁴⁸ Kişi bedel ödmeden bu yoldan geçemez. Pir “kalbin canlılığı, hayatı Tanrının marifeti iledir.” der. O muhatap olarak ey derviş! Diye seslenip marifeti ona tanıtmak ister. “Bilesin ki aşkın lezzeti maşukun boğazında olduğu sürece, aşk vefa ile artmaz, cefa ile de azalmaz. Muhabbet ona zevk verir. Zevk, yanında gözetleyen bir akıl varken, sevgiliyle buluşmaktır.”⁴⁹ Pir çok güzel bir mecaz ile marifeti anlatır: “Marifet kaledir, muhabbet padişahdır, akıl vezirdir. Dilin yolu zikirdir kalbin madeni tefekkürdür. Müşahede gönülde olur. Talibin kulağı hikmetlerde olur. Canı/ruhu muhabbet denizinde batmış olur. Dervişler muhabbete batıp boğulmuşlardır. Dervişlerin kalbinin için de Tanrı marifet ağacı yaratmıştır.

⁴⁵ Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice*, 136

⁴⁶ Hoca Ahmed Yesevi, *Seçme Makaleler*, ed. Necdet Tosun (Ankara: A.Y. Ü. Yayınları, 2017), 28.

⁴⁷ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice*, 188

⁴⁸ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice*, 67.

⁴⁹ Aynı yer.

Kalp evini ihlastan yaratmıştır. Kalp meyvesini inançtan, yaprakları tasdikten, akli da ona rağbet ettirmiştir.”⁵⁰

Pir sık sık yaptığı gibi yine dervişi samimi sohbet havası ile doğrudan muhatap alıp ona şunları söyler. “Ey samimi ve âşık derviş! O ağacın bedeni imandır, dalları hikmettir.⁵¹ Pire göre bu hikmetleri dinlemek için en gerekli olan yetenek önce *dinlemeyi* öğrenmektir. Çünkü Pir’e göre “dervişin iki kulağı daima işitmektedir. Nitekim işitmek iki kulakla olur.”⁵² İşitmeyi öğrenen bir derviş ebetteki hikmetleri daha kolay öğrenir ve onlar üzerinde daha iyi tefekkür, teemmül etmeye başlar. Söz konusu bu tefekkür aşmasında sonra gelen şey *istiğraktır*. İstiğrak Yesevilikte çok önemlidir. “Derviş o kişidir ki, tefekkür denizinde gark olur.”⁵³ Ancak dinlemeyi bilmek, istiğrakı öğrenmeden önce istekli/talip olmak gerekir. Talep/istek dervişi tefekküre ulaştırır, tefekkür korkuya, korku ümide, ümit gözyaşına, gözyaşı hidayete, hidayet zikre, zikir yakine, yakın şükre, şükür muhabbete, muhabbet ise selamet yurduna, selamet yurdu Hakkın cemaline ulaştır.⁵⁴

Hiz. Pir “Risale der Makamat-ı Erbaın” adlı eserinde yukarıda özetini verdiğimiz muhabbet, aşk ve marifeti içeren kırk makamla pişen zihne kılavuzluk yapması için sıradan ahlakın çok ötesinde olan bir eylem felsefesi ortaya koyar. Bu makamlarda kişi “olmak/eren” için pratik adımlar atmak zorundadır. Söz konusu bu adımlarla Pir/mürşit olarak eylem yapa yapa iyi eylem sahibi olmak gibi, makamları geç geç zihne tecrübe kazandırıp kalp gözünü açılmasına öncülük eden “salih amel-ler” demeti sunmaktadır. Özetle bu kılavuz eylemlere onun verdiği örnekleri burada kısaca hatırlatmakta yarar vardır. Kişinin gerçek bir mürit olması, yani gerçek bir dileyen, irade eden/isteyen, tam odaklı bir insan olması gerekir. Kişinin korku-ümit arasında olması, öfkesini yenmesini ve kendi kendini terapi etmesini bilmesi gerekir. En önemli kılavuzlardan biri de cem’iyyet ve nasihattir/sohbettir. Burada cem’iyyet birlikte bir araya gelip bir şeyler yapmak erdemine işaret eder. Birlikte bir şeyler yapmak erdemdir. Hikmeti ise sohbet etmek veya birbirini sevginin sıcaklığı ile pişirmektir. Şimdi bunun zıddı olan terk, tecrit ve tefrittir. Yani dünyadan kalbini uzaklaştırmaktır. Tecrit ve tefrit arasındaki fark nedir. Tecrit, dünyevi ilgi ve

⁵⁰ Aynı yer.

⁵¹ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice*, 68.

⁵² Aynı yer.

⁵³ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice*, 70.

⁵⁴ Aynı yer.

bağlardan özgür olmak, tefrit ise engellerden sıyrılmak ve uzaklaşmaktır.⁵⁵ Kişinin bağı çözüp özgür olması bunlara bağlıdır.

Nefsini tanımak veya kendini bilmek önemlidir. Çünkü “nefsini/kendini tanıyan Rabbini tanır” Pir buna şu yorumu yapar: “yani kendisini fani/sınırlı olduğunu tanıyan, bilen kişi, Rabbin baki/sonsuz olduğunu anlar ve bilir.”⁵⁶ Sınırlı olduğunu bilen nefis/ego ancak sonsuz karşısında diz çöker, secde eder. Bu gerçeği bilen kişi yetmiş iki millete tek nazar ile bakmak, yani herkese aynı gözler bakmak, insanlar arasında ayırım yapmamak ve insanlara eşit şekilde hizmet etmek, helal lokma, her canlıya saygılı olmak, yani onlara zarar vermemek gibi yüksek zihinsel tavırlara sahip olur.⁵⁷ Hikmet kavramı ya da *Divanı Hikmet* olmasaydı belki Hoca Ahmed Yesevî bu kadar bilinmeyecekti. Ancak onun görüşlerini var eden şey onun hikmet anlayışı ve hikme verdiği özel önemdir. Sadece “Hikmet eyledi/kıldı Miraç sözünü kul Hoca Ahmed, şükür Tanrı Mustafa’ya eyledi evlat, Arslan babam hurma verip eyledi sevinçli: Gerçek ümmetseniz, iştirip salat selam söyleyin.” (Hikmet: 80⁵⁸) Pirin bu dizeleri bile onun felsefesini özetlemeye yeterlidir. Divanda bu dörtlükten başka dörtlük olmasaydı bile onun görüşlerini bu dörtlük özetlemeye yeterdi. Çünkü hikmet, erdemde olduğu gibi bir isim değil, tersi tam bir fiil halidir. “Hikmet kıldı” kavramı bu nedenle kullanılmıştır. Daha önce de işaret edildiği gibi Divanın en önemli özelliği fikirler isimler üzerinden değil, fiiller üzerinden verilmektedir. Bunun anlamı söz, eylem olarak kabul edilmektedir. Söz denilmez sadece, sözü kılmak, yapmak, etmek, oldurmak, çatmak, anlayışı Pirin bakış açısını yansıtmaya açısından dikkat çekicidir. İsim hareketsiz ve donuktur eylem ise her an hareketlidir.

Ahmed Yesevî zamanın tüm ilimlerine ve Arap ve Fars edebiyatına hâkimdi.⁵⁹ Tahsil ve seyr-ü sülük hayatının çoğunu Acem diyarlarında geçirmişti. Ancak o yine Divanını halkın anlayabileceği bir nitelikte yazmayı tercih etti. Halkın zevklerine, alışkanlıklarına uymak, manasını anlayacakları basit bir lisan ve ahengine aşına olabilecekleri bir vezinle hitap etmeyi tercih etti. Aruz vezniyle değil de hece vezni ile yazmasının tek nedeni Pirin doğrudan doğruya halka hitap aşkı ve insanı doğrudan muhatap almak istemesindedir.⁶⁰ Divanın cem olunup okunduğu ilk dönemlere bu şiirlere hikmet adı veriliyordu. Ta o dönemde halka yayılmış olan bir

⁵⁵ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice*, 74.

⁵⁶ Ahmed Yesevi, *Yesevî'nin Fakr-namesi*, 74.

⁵⁷ Ahmed Yesevi, *Yesevî'nin Fakr-namesi*, 75.

⁵⁸ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet, Hayati Bice*, 197.

⁵⁹ Hoca Ahmed Yesevi, *Seçme Makaleler*, 10.

⁶⁰ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet yayınları, 1984), 146.

hikmet felsefesi ağırlığını hissettiriyordu. Şiir ve hikmet kulağa aşına iki eş kelimelerdir. Bugün bile Yesevîhan/ hikmethan geleneği devam etmektedir. Edebiyat, şiir, müzik, sema, halk oyunları, gölge oyunları vb. zihin eğitimi için insanlığın ilk çağlarından beri kullanılan yöntemlerdir. Pir bu yöntemin içreğini hikmet-erdem-makamlarla doldurarak devam etmiştir. Nitekim Pir Divana başlarken “Bismillah deyip beyan ederek hikmet söyleyip, talep edenlere inci, cevher saçtım ben işte, riyazeti sıkı çekip, kanlar yutup, ikinci defter sözlerini açtım ben işte.” İlginçtir ikinci hikmette *dinlemeyi öğrenmişler* kişiler için bir dikkattir. “Ey dostlar kulak verin söylediklerime” dinlemeyi bilmeyenlerin önlerine hikmet incileri saçılmaz.

Sonuç

Batının ve Doğunun karşılaşmasını, felsefe ve hikmetin karşılaşması olarak özetleyebiliriz. Düşünce coğrafyasındaki Doğu ve Batı zihniyet (hikmet-erdem) çatışması o dönemde de yaşanmıştır. Ancak Hz. Pir, bu çatışmada hikmetin önünü açarak tahrifatı bertaraf etmeye çalışmıştır. Bugün ise Batıların anladığı anlamda felsefe dönemi kapanmıştır ve artık öteden beri kapısı açık olan *hikmet zihniyetinin* devri yeniden başlamalıdır. Yesevîlik, değerlerin yansıtılmasında hikmetin sürekliliğini tercih etmiş ve *canlara can katan sohbet* yöntemi ile her kesime en geniş hoşgörü ile hikmet medeniyetini inşa etmeye çalışmışlardır. Onlar din nasihattir sözünü din sohbetir olarak algılamış ve sohbeti hem muhasebe hem murakabe aracı olarak kullanmış, hampların pişmesi için hep birlikte *cem olarak* hikmet incilerinin zihinlerde felsefe-erdem- ahlak olarak tecessüm etmesi için meclisler kurmuşlardır.

Hâce Ahmed Yesevî'nin ortaya koyduğu hikmet anlayışı tesadüfi bir anlayış değildir. Tam tersi Pir'in hikmet üzerinde durması son derce bilinçli, anlamlı ve planlıdır. Aynı zamanda oldukça önemlidir. Hikmetin önemi kavrandığı gün, şu andaki durumumuzda değişim başlamış demektir. Biz sadece Yunan felsefesinde bir zamanlar en iyi şekilde yerini bulan erdem ahlakı ile Doğunun garip kalmış incisi olan hikmet ahlakını genel hatları ile zihniyet açısından karşılaştırdık. Hikmet yolunun seçilmesinin bizim medeniyetimiz için bir varoluşsal mücadele olduğuna dikkat çekmek istedik. Ayrıca felsefe-erdem ve hikmet yollarının da insanlık düşünce tarihi seyri içinde incelenmesi de faydalı olabilir.

İslam dünyasının erdem ahlakının etkisinde doğrudan kaldığı gereceği, ahlak filozoflarını incelediğimizde hemen anlayabileceğimiz bir gerçektir. Erdem ahlakı davranış ve tutumları niceliksel olarak ölçen bir ahlaktır. Bir başka deyişle ölçerek, biçerek, kuralla bağlayarak en yetkin davranışı belirleme yöntemidir. Hikmet ise Farabî'nin ilk kez fark edip özellikle dikkat çektiği gibi davranışın uzak ve yakın nedenlerini keşfe yönelik bir

temaşa/müşahede tavrı ve tutumudur. Özellikle tasavvuf filozofları erdemin yetersizliğini fark edip hikemi felsefeyi ya da tasavvufi felsefenin ve dolayısıyla hikmet ahlakının önünü açtılar. Onlar erdemim niceliğe kaymış düşünce biçiminin eksiliğini tamamlamak için eylemin nedenini ve niçinini ilke edinen metafiziksel /ilahi bir düşünce biçimi geliştirdiler. Bunu ilk kez Farabi yapmaya çalıştı. Ancak daha sonra bu çatışma Meşşailik ve İsrakilik arasında güçlü bir episteme tartışmasına dönüştü. Bu güçlü episteme tartışmasını pratik olarak çözmeye çalışan ekollerin başında Horasan ekolu gelmektedir. Bu bağlamda özellikle Hemedânî'nin etkisi çok güçlü olduğunu gözlemliyoruz. Çünkü o metinlerinde olduğu gibi günlük hayatında felsefi dil ile niçini, nedeni, hayreti, tatmini ve teselliye merkeze alan *bir zevki düşünce sistemi* ve hikmete dayalı *etkili bir iletişim biçimi* geliştirdi. O bunu halk arasında yaygın olan sohbet tekniği ile zihinleri bire bir muhatap olarak eğitmeyi yöntem edindi. Erdem ahlakı vaktin oğlu olmayı unutup vaz ve nasihatte dalarken ve entelektüel sınıfların ve devlet ricalinin meydanlarında hoş metinleri süslerken; Hikmet düşünce ve gönül aracıları mütevazı bir şekilde halkın zihinlerinde büyük devrimler gerçekleştirmeyi başardılar.

Hikmet ile desteklenmemiş erdem ahlakının eninde sonunda birey ve toplumlarda ciddi bir zihinsel ve ahlaki çöküşe uğradığını anlamak için karşılaştırmalı olarak zihin ve ahlak tarihine bakmak bize yeterli bir fikir verecektir. Erdem ahlakı değerli bir ahlak olmakla birlikte, insanlarda zamanla taklit, şekilcilik, biçimsellik, ritüellik, kör alışkanlık gibi zihinsel halleri yerleştirmekte ve bilinçli ahlaki öznenin eylemlerinin yerini toplumsal alışkanlığı körü körüne izleyen uyurgezer zihinler inşa etmektedir. Şu anki dünyanın içinde bulunduğu zulme felsefi birikime sahip zihinlerin bile sessiz kalması bunun bir kanıtıdır. Oysa hikmete dayalı ahlak anlayışında neden ve niçini içsel anlamda rehber edinen, hikmet severin zihnini, kalbini, aklını, ruhunu canlı ve diri tutan, kişiyi kendini mutlaka muhasebeye çeken, kendini müşahede, murakabe ile gözlemleyen, kendini kendine tanık yapan zihinsel bir tutum/tavır inşası vardır. Böylece hikmet sırrı gereği, vehme dayalı düşüncelerin kişinin vicdanını çalmasına izin veremez. Hikmetle canlanmış bir kalp asla vicdan körlüğü yaşayamaz. Hikmet her eylemden önce niçin sorusunu zihne sordurmakla, zihni adeta bir muhasebe veya sorgulama memuru gibi onu denetlemektedir. Zihin, erdemin beraberinde getirdiği alışkanlığın hipnotik gücüyle vicdanı susturan derin uykuya daldırmak yerine; hikmet, zihne yapısı gereği uyanık, diri olmak her an şimdide olmak gibi yüksek bir bilinç kazandırır. Bu kazanç da insanları tüm varlığa karşı yüksek ahlaki bilince sahip ve *canlıyı asla incitmemeyi felsefe edinen* birer hikmet sever birey yapar. Böyle bir felsefe ancak ahlaki dejenerasyona engel olabilir. Ne yazık ki dünya bugün hikmet felsefesi ve hikmet ahlakından uzaklaşmış durumdadır.

Eğer hikmete geri dönüş yapılmısa insanlık şu an içinde bulunduğu zihinsel ve ahlaki çöküşten daha kötü bir çöküşü yaşamaya doğru ilerlemeye devam edecektir.

Bugün geldiğimiz noktada Yunan ve İslam düşüncesinin karşılaşmasında yaşananlara benzer durumlar ve aynı konular aynı şekilde yine devam etmektedir. İlk karşılaşmada felsefenin ürettiği erdem marifetiyle toplum için aranan her türlü kemalin ve mutluluğun kazanılacağı düşünülüyordu. Ancak kısa zamanda felsefe ve onun uygulama biçimi olan erdem merkezli zihniyetin eksikleri fark edilmeye başlandı. Daha sonra İslam dünyasında büyük bir ahlak çöküşünün yaşandığına dair bu farkındalık döneminde, günah keçisi yapılan Meşşailiğe saldırılarak geçiştirildi. Ancak bu da felsefi, ahlaki ve siyasi çöküşü durduramadı. Horasan ekolünün Osmanlı kuruluş ve diriliş dönemi üzerindeki etkisi müthiş oldu. Bu hikemi felsefenin özünü çok iyi kavramış olan Davud-i Kayseri, Taceddin-i Kürdi ve Alâeddin Esved gibi alimler İznik Orhan Gazi Medresesinde toprağı kutsal yurda dönüştüren eğitiminin temelini çok iyi bir şekilde attılar. Bu üç bilge felsefenin eksiklerini görerek hikmetin gücü ile ilerlemeyi ve olgunlaşmayı hedef edindiler. Onların eğitim projesi insan-i kamil projesidir. Bunu ekser biçimde başarıp koca bir hikmet medeniyetini inşa ettiler. Bu türden eğitim anlayışı olamasaydı muhtemelen bu medeniyeti inşa edilemezdi. Bu eğitim anlayışı ilahi isimlerin birey ve toplumun yaşamlarında mutlaka tamamlaması gerektiği gerçeğine dayanmaktadır. Bu eğitim anlayışını kuran zihniyet ilahi kelimetullahın gerçekleştirme/tamamlama alanı olarak nizamı âlemi seçip, *evrensel salahu* (tümel iyilik) hedeflediler. Daha önce Farabi bütün dünya milletlerin aynı çatı altında bir araya gelip yönetilmesinden zaten söz ettiğini biz biliyoruz.

Hikmet anlayışı ile birlikte artık erdemler Yunanın klasik erdemleri olmaktan çıkıp daha yüksek metafiziksel bir özellik almış ve artık ilahi kelimelere doğru yükselen Doğunun hikmet ışığı haline gelmiştir. Bunu ilk fark eden Farabi Paltonun klasik erdemlerinden ayrı olarak en başa hikmeti koymayı tercih etmesi boşuna değildir. Pir zihin değişimi için bir insanın yapacağı her eyleminin niçinini sorarak-yani hikmetini öğrenmeye çalışarak- eylemsel bir varoluş sergilemesini erenliğin, ergin olmanın, insan-i kâmil olmanın koşulu olarak ortaya koymaktadır. İşte bu beraberinde müthiş bir halk sevgisi, hoşgörü ve hilim/incitmemeye dayalı bir ahlak felsefesini getirdi. Bu ahlak felsefesi varlıkla bir olmak ve onu görmek aşkını, hayreti, söz, göz ve kulağın hakkını öte hesabına bırakmadan vermeyi şiar haline getirmeyi başardığı gözlemlemekteyiz. Pir adeta varlığa karşı bir tür kefaref felsefesi geliştirmiştir.

Divanda görmek, idrak etmek anlamında kullanılmaktadır. Öğrenme ve öğretme zevki bir hal durumuna getirilmiştir. Toplumu eğitmede tüm sanatlar, zanaatçılık, mimari, söz sanatı, dans, müzik, seyyahlık, sohbet meclisleri, taş sanatı ile verilen didaktik

mesajlar toplumda başat rol oynamaktadır. Böylece sadece erdem ve faziletten söz eden vaz mantığının zayıflamaya başladığını ve bunu yerini her an canlı ve hareketli olan, camileler, medreseler, hankahlar, savmalar, dergâhlar ve meclislerin almaya başladığını görebilmekteyiz. Toplum böylece adalet, doğruluk, güzellik, iyilik gibi ilahi isimler etrafında cem olmaya başladı ve mürşitler, öğretmenler, ustadalar, dervişler ve molalar bu isimlerin-sıfatların insanlarda nasıl “tamamlanması” gerektiği konusunda büyük özverilerle çaba harcadılar. Dervişler yürüyerek bir yerden ötekine bu ödevlerini yerine getirmek için gezmeyi-yürümeyi bir felsefe haline getirdiler. Dervişler/sufiler hayatın her alanını halka açık bir eğitim sistemi haline getirdiler ve eğitim sisteminin en aktif çekirdeğini onlar şekillendirmeye başladılar.

Kendi merhamet ve hikmet medeniyetimizi yeterince anlamak ve takdir etmek için, bugün dünyayı acımasız gizli servislerin insafına terk eden yönetimlerin yaşamı nasıl çekilmez ve dünyayı nasıl bir kan gölüne çevirdiklerini görebilmek bize yeterli fikir verebilir. Ayrıca dünyadaki entelektüel vicdanın bariz bir çoğunlukla bu acımasız çağdaş uygarlığa nasıl böyle sessiz kaldığını anlamak oldukça zordur. Ölçülüyse her şey- fitne, fesat ve terörün her türlü dâhil- mubah olarak kabul edildiği çarpıtılmış erdem anlayışına doğru dünya gelmiş durumdadır. Asıl sorulması gereken soru: Acaba dünyadaki bu zalim severlik hastalığına felsefe neden sessiz kalmayı tercih etmektedir? Felsefe Sokrates’i niçin unuttu acaba? Peki, semavi ve barış dini olduğunu söyleyen malum dinler dünyanın mazlum haline ne buyurmakta, bu malum dinlerin din adamları kin ve nefreti dinin temel amacı haline niçin getirmektedirler? Hangi Tanrıya, niçin kulluk yaparlar? Neden bu züllumler için tavırlar geliştirmedikleri gibi bizzat bu zulümlerin içinde en gizli pozisyonda durmaktadırlar. Tüm bunlar hikmet felsefesinin zihin dünyasından eksik olmasından kaynaklanmaktadır.

Tüm bunların genel düşünsel nedeni “Tanrı nasıl olsa çoktan öldü”, ölçülüyse, “sen dilediğini yap” yaşam felsefesidir. Mutsuzluk kaynağı bu düşünce sistemi bize, hikmete dayalı anlayışın üstünlüğünü daha iyi hissettirmektedir. Hikmete dayalı görüş tatmini, huzuru, *ilahi kelimeyi tamamlamayı* gaye edinmiş bir zihniyet biçimine sahiptir. Bu anlayış yemek için parçala ve bölü bilmez, varlığı tevhit kılma, yani birleştirme eylemi onun şiarıdır. Hikmet sahibi “Niçin yapmayalım?” “Niçin yapmamalıyım?” sorusunu sorup, özgür vicdanında bunun dört dörtlük tatmin olmuş bir cevabını almadan asla harekete geçemez. Nefsi ona ne kadar istemek için baskı yaparsa yapsın o bunu asla yapmaz. Çünkü o özgür bir insandır ve mutluluk için yaratılmıştır. Nefsinin veya çağının putlarının kölesi değildir. Özgürlük onun için kötülükten kurtulmaktır. Tanrı kişiyi aziz yaratmışken o nasıl olur da kendini putlara karşı köleleştirerek zelil yapabilir ki? Bu nedenle Pir’in hikmet anlayışında incitmemek, hoşgörü, egodan özgür olmak, tüm insanların mutluluğu

için çaba harcamak Tanrıya giden yolun bizzat kendisi olmuştur. Ne kadar insan varsa o kadar Tanrıya giden bir yol var demektir.

Hikmet zihinler için idrak, doğruluk ve merhamet demektir. Hikmet inancımızın ve amellerimizin metafizik ve ruhani boyutunu ortaya koyar. Doğruluk ve dürüstlük içinde yaşayabilmemiz için bizi hakikate sevk eder. Hikmet yaptıklarımıza bir anlam ve amaç verir, bugün bu hikmet anlayışını yeniden keşif etmemiz gerekiyor. Niçin sorusuna cevap verilmediği sürece, dini ve ahlaki hayat formel ve şekli ritüellerin ötesine geçemez. Yaratılışın bir amacı vardır. Yaptığımız her eylemin bir anlama, amaca ve hikmete dayanması, yaratılış felsefesinin temel ilkelerinden biridir.⁶¹ Söz konusu bu yaratılış felsefesini yeniden yaşamak ve yaşatmak zorundayız.

Kişi hikmet ile eylemde bulunduğu ancak kendi yaptığı işin iç yüzüyle karşı karşıya kalır. Kişi kendini kendinden kaçırılmaz. Kişi kendisini yolunu kesen düşüncelere kaldırmaz. Kişi kulağını ve gönlünü hikmete teslim eder. Ancak erdemde ise kişi eylem ölçüleriyle ilgili o kadar çok ilgilenir, kadar çok konuşur veya dinler ki sonunda hem az eylem yapar hem de kendini erdemliliğin ben yaptım kibrine kaptırır. Böylece düşünce eylemin önüne geçer. Erdemde kendini beğenme vardır, hikmette ise egoyu yok etmek/ fena vardır. Bugün okullarımızda bol bol erdemlerden söz etmemize rağmen narsist nesiller yetiştirdiğimizi ciddi bir şekilde fark etmemiz gerekmektedir.

Hikmeti dışlayan *erdem merkezli eğitim* anlayışımız, okullarımızda öğrencilerimize değerlerin kazandırılması adına ne yazık ki beyhude bir çabanın içinde bulunmaktadır. Çünkü hikmet olmadan zihinlerde hiçbir değer kalıcı olarak tecessüm edemez. Hz. Pir'in medeniyetimiz için bize açtığı hikmet yolunu iyice kavrayıp onu tekrar izlemekten başka yol görünmemektedir. Erdem -değerler- eksikliğini tamamlamak için *hikmeti merkez alan* bir eğitim sistemini yeniden inşa etmesek yarın çok daha geç olabilir. Çünkü erdemler eğitiminden geçtiği hâlde kendisine niçin sorusunu sormadan ülkesine ihanet etmek için eyleme geçen mankurtlara karşı direnen bir gençlik hala var olduğunu kanıtlamıştır. Ancak böyle çarpık bir eğitim sistemi ile yol almaya devam edersek, niçinini, nedenini asla sormayan narsist nesiller yetiştirmeye devam edip geleceğimizi birilerine çaldırabiliriz. Şayet bu ciddi yanlışı yapmaya devam edersek Hz. Pir'in hikmet mesajlarını işitmiş; ancak hiç dinlememiş nesiller olarak da tarihe geçmiş olacağız.

⁶¹ İbrahim Kalın, *Divanı-ı Hikmet Sohbetleri*, 12.

Kaynakça

- Cürcani, Seyyid Şerif. *Kitabu't- Ta'rifat*, nşr. M.A. Bağdadi. Beyrut: Daru'n-Nefais, 1991.
- Ebül Hasan, El- Amiri. *Kitabü'l Emed Ale'l- Edep*, çev. Yakup Kara. İstanbul: TYEK, 2013.
- El Hemedani, Aynülkudat. *Zübdetü'l Hakaik*, çev. A. Kamil Cihan ve Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- El İsfehani, Ragıb. *ez-Zeri'a ila Mekarimi's-Şeri'a*, thk. E.Y. el- Acemi. Kahire: Daru's-Sahve, 1985.
- Farabi. *el-Medinetü'l Fadıla*, çev. Ahmed Arslan. Ankara: K.B. Y., 1990.
- Farabi, *Fusü'l Medeni*, çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İrfan Yayınları, 2014.
- Firuzabadi, Mecdüdün Muhamed bin Yakup. *El-Kamusu'l- Muhid*. Beyrut, 1986.
- Hadot, Pierre. İlkçağ Felsefesi Nedir? çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Yayınları, 2011.
- Heidegger, Martin. *Felsefe Ne Demektir, Hakikat nedir?* çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004.
- Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe*, çev. Ali Irgat. İstanbul: AFA, 1995.
- Hemedâni, Hâce Yusuf. *Rütbetü'l Hayat*, çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemalüddin Muhammed bin Mükkerem. *Lisanu'l- Arap*. Kahire: Daru'l-Maarif, t.y.
- Kalın, İbrahim. *Divanı-ı Hikmet Sohbetleri*. Ankara: A.Y.Ü., 2018.
- Keklik, Nihat. *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: Doğuş Yayınları, 1982.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet Yayınları, 1984.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c17/c170243.pdf> adresinden edinilmiştir.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Nur Heykelleri, Tasavvuf Kelimesi, Burçlar Risalesi*, çev. A. Kamil Cihan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şar, Güvenç. *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Tehanevi, M.bin Ali. *Keşşafü İstilahati'l- Funun*. Beyrut, t.y.
- Yesevi, Ahmed. *Yesevi'nin Fakr-namesi*, çev. Kemal Eraslan ve Necdet Tosun. Ankara: A.Y. Ü. Yayınları, 2017.
- Yesevi, Hoca Ahmed. *Divanı-ı Hikmet, Hayati Bice*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Yesevi, Hoca Ahmed. *Seçme Makaleler*, ed. Necdet Tosun. Ankara: A.Y. Ü. Yayınları, 2017.

Başvuru: 12.03.2018

Kabul: 28.05.2018

Atıf: Saygılı, Serdar. "Gerçekliğin Duyumsal İnşası Sürecinde Metafiziksel Olabilirliğin Radikal Reddi Meselesi ve Ernst Mach". *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9 (2018), 88-108.

Gerçekliğin Duyumsal İnşası Sürecinde Metafiziksel Olabilirliğin Radikal Reddi Meselesi ve Ernst Mach

Serdar Saygılı¹

Öz

Ernst Mach, pozitivist düşünce geleneğine önemli katkıları sağlamış öncü filozoflardan birisidir. O, deney içeriklerinin ötesinde bir dünyayı işaret eden tüm kavramları ve kuramları anlamsız kategorisine indirgeyerek yok saymıştır. Ona göre, doğru bilgi duyuşsal temelden yoksun metafizik düşünceden değil, duyuşsal olarak temellendirilen fenomenlerden meydana gelmiştir. Bu sebeptendir ki, metafizik önermeler, gözlem ve deneyin ötesinde var olan mistik bir hakikati kabul ettiğinden doğrulanması mümkün değildir. Mach, doğa bilimsel araştırmalarda mistisizme imkân sağlayan düşünce ve davranış ilişkilerinin gerçeklikten uzak metafizik teorilere neden olacağını belirtmiştir. O, metafizik teorilerin ise zamanla insanlığı felakete sürükleyeceğini ifade etmiştir. Zira insanlık tarihi metafiziğin kudret kazandığı zamanlarda ve toplumlarda korkunç olaylarla karşı karşıya kalmıştır. Mach, insanlık tarihinde metafizik düşünceler nedeniyle yaşanan zulümler karşısında metafizik düşünceyi hala benimseyen toplumları ilkelik ve barbarlık ile itham etmiştir. Ona göre, modern dünyada olması gereken düşünceyi metafiziğin anlamsız içeriğinden temizleyerek doğru bilgiyi duyuşsal temelde doğa bilimsel çizgiye taşımaktır. Böylece dünyaya ilişkin gerçek bilginin elde edilmesi mümkün olacaktır. Aksi takdirde insanlığın sonu felakettir. Nitekim Mach, bilim, felsefe ve metafizik üzerine geliştirdiği düşünceleri ile çağının sınırlarını aşarak etkisi günümüze kadar ulaşan farklı bir filozof olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ernst Mach, Bilgi, Bilim, Yanılgı, Metafizik

¹ Dr. Öğr. Üyesi Serdar SAYGILI, Erciyes Üniversitesi Edebiyat. Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim. Üyesi. serdarsaygili@erciyes.edu.tr

Ernst Mach and Issue Refusal Radical Possibility Metaphysical in Process Construction Sensation of Reality

Abstract

Ernst Mach is one of the leading philosophers made important contributions to the tradition positivist thought. He ignored that reduce to the categories meaningless theories and all concepts that point to a world beyond the experimental content. According to Mach happened that from phenomena based sensation not from thought metaphysics lacks basis sensation information right. Therefore, propositions metaphysical is not possible verification for accepting truth a mystical beyond experimentation and observation. Mach would be cause said that theories metaphysical distant from reality of behavior and thought enabling to mysticism in research scientific nature. Mach has stated that metaphysical theories will drag witchcraft humanity in course of time. Then history human have faced events terrible in society and at the time gain power of metaphysics. Mach, accused that barbarism and primacy societies embracing still thought metaphysical in the face of atrocities living by considerations metaphysical in the history human. According to Mach is bring to scheme scientific nature on basis sensation correct knowledge cleanse from the content meaningless of the metaphysics the thought should be in the modern world. Consequently, It will be possible to obtain of information real about the world. Otherwise is disaster the end of mankind. As a result Mach has become philosopher a different reaching our centennial the effect surpass the boundaries of the period with the thoughts developed on metaphysics and philosophy, science.

Keywords: Ernst Mach, Knowledge, Science, Misconception, Metaphysics

Giriş

Ernst Mach, çağımızın empirist düşünce geleneğine önemli katkılar sağlamış öncü filozoflardan birisidir.² Yaşadığı dönemde akustik, mekanik ve termodinamik başta olmak üzere bilimin farklı alanlarında önemli çalışmalar yapmış ünlü bir fizikçidir.³ Bir fizikçi olarak pozitivist düşünce içerisinde kendine yer edinen Mach, gerek klasik bilim anlayışına yönelttiği eleştiriler gerekse dönemin felsefi düşüncesinin serimlenmesine sağladığı katkılar nedeniyle düşün dünyamıza alternatif perspektifler sağlamış özgün bir filozoftur.⁴ Bir fizikçi ve filozof olarak kabul edilen Mach, yirminci yüzyılın önemli felsefi akımlarından birisi olan, Viyana Çevresi olarak da adlandırılan, felsefenin kuruluşuna öncülük etmiştir.⁵ Neopozitivist felsefe filozoflarından Moritz Schlick,⁶ Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Hahn, Carl Hempel, Alfred Ayer gibi Viyana Çevresi'nin birçok düşünürü onun fikirlerinin etkisinde kalmıştır.⁷ Neopozitivist felsefe filozoflarının yansısı Albert Einstein,⁸ Niels Bohr⁹ ve Paul Feyerabend¹⁰ gibi yirminci yüzyıl felsefecilerini ve bilim insanlarını derinden etkilemiştir. Dolayısıyla bilimsel ve felsefi alandaki özgün düşünceleriyle tanınan Mach, başta neopozitivist felsefe çevresi olmak üzere kendinden sonraki birçok bilim insanı, filozof ve sanatçı üzerinde önemli etkiler meydana getirmiş bir filozoftur.

Öte yandan deneysel önermelerin deney içeriği ölçüsünde gerçekliği betimlediğini düşünen Mach, bilginin ve bilimin deney içeriklerine ilişkin çeşitli düzeylerdeki sınıflandırmalara dayanan önermelerden meydana geldiğini savunmuştur. Tikel olsun tümel olsun deney içeriklerini aşan, onların ötesinde bir dünyaya vurgu yapan her türlü kavramı ya da kuramı anlamsız kategorisine indirgeyerek yok saymıştır. Mach, böyle bir kendinde şey dünyasının varlığının önsel olarak kabul

² John Randall, Justus Buchler, *Philosophy An Introduction* (New York: Barnes&Noble Inc., 1942), 101.

³ John Losee, *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science* (New York: Oxford University Press, 2001), 143.

⁴ Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi, 2013), 30-33.

⁵ Gürol Irzık, "20. Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak", *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* içinde (İstanbul: Legal Kitapevi, 2010), 33.

⁶ Gerald Holton, *Science And Anti Science* (London: Harvard University Press, 1993), 2.

⁷ Friedrich Stadler, "What Is The Vienna Circle? Some Methodological and Historiographical Answers", in *The Vienna Circle and Logical Empiricism*, ed. Friedrich Stadler (New York: Kluwer Academic Publishers, 2003), XIII.

⁸ John Wheeler, *Albert Einstein: 1879—1955* (Washington: National Academy of Sciences Press, 1980), 101.

⁹ Paul Feyerabend, *Science In A Free Society* (London: Lowe& Brydone Ltd. Press, 1978), 202.

¹⁰ John Preston, *Feyerabend: Philosophy, Science and Society* (Cambridge: Polity Press, 1997), 23.

edilmesi durumunda dahi bilimin ve dilin betimlediği şeyin o dünyaya ilişkin bir şey olmadığı belirtmiştir.¹¹ Ona göre, gerçeklik duyuşal temelden yoksun kendinde şeylerden değil, duyuşal olarak temellendirilen olgulardan meydana gelmiştir. Olgular birbiriyle düzenli ve tutarlı ilişkiler içerisinde olan duyuşlardan başka bir şey değildir. Belirli bir olgu hangi duyuşların ardıldığından oluşuyorsa bu olgunun düşünceyi aynı duyuşların tasarimsal olarak kavranmasından oluşmuştur. Tasarimsal olarak kavramlara dönüştürülen duyuşlar, deney içeriklerinin özetlenmesine ve deney içeriklerinden elde edilen doğru bilgilerin başka insanlara düşünce olarak iletilmesine yarayan araçlar durumundadır.¹² Bu sebeptendir ki, duyuşsal temelde gözlem verilerine indirgenmeyen bütün kavramların veya kuramların görünüşleri ne denli bilimsel olsa da metafizik bir yanılsama olmaktan ileri geçmesi mümkün değildir.¹³ Bu düşünce çerçevesinde tüm metafizik açıklamaları bilim ve felsefe alanından tamamen temizlemek isteyen Mach, geleneksel felsefenin bilim dışı tüm düşüncelerini tamamen yadsımıştır.¹⁴ Böylece duyuşal ve deneysel düzlemde denetleneme imkanı olmayan tüm metafizik düşünceyi bilimsel açıklama alanından arındırma amacına girişen Mach, dünyaya ilişkin doğru bilginin elde edilme sürecinde duyuşal zemine dayanan yeni bir paradigma inşa etmiştir.

Mach'ın pozitivist düşünce geleneği çerçevesinde metafiziği tamamen yadsıyan görüşleri hem çağında hem de çağının ötesinde birçok bilim insanı ve bilim filozofu üzerinde derin etkiler meydana getirmiştir. Buna karşın gerek kendi döneminde gerekse kendi döneminin ilerisinde felsefi argümanlarıyla yeterince tanınmamış ve tartışılmamış bir filozof olarak kalmıştır. Bu sebeptendir ki, Mach'ı, yirminci yüzyıl düşüncesinin en önemli felsefi akımlarından pozitivism ile neopositivism arasındaki kayıp halka olarak değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle onun felsefi düşüncelerinin yeniden farklı bağlamlar çerçevesinde tartışılması günümüz felsefi düşünce sistematığının gelişmesine, özgün felsefi fikirlerin oluşmasına ve mevcut problemlerin çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.

1. Bilgi ve Yanılgı

Mach'ın üzerinde önemle durmuş olduğu konulardan birisi bilgi problemidir. O, bilgi problemi çerçevesinde 'Bilgi nedir?', 'Bilginin anlamı nedir?', 'Doğru bilgi nedir?' gibi sorulara cevap aramıştır. O, bu soruların cevabını duyuşal kaynak-

¹¹ Arda Denkeli, *Düşünceler ve Gerçekler* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2003), 507.

¹² Denkeli, *Düşünceler ve Gerçekler*, 481.

¹³ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 261.

¹⁴ Stathis Psillos, *Philosophy Of Science A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 147.

tan beslenen ve bilimsel araştırmalar neticesinde elde edilen veriler çerçevesinde bulmak istemiştir.¹⁵ Bilgi konusunda Aristoteles'e atıfta bulunarak “*Bilgi tüm şeylerin en önemlisidir*” sözünü desteklemiştir.¹⁶ Bu bağlamda bilgiyi, insana her zaman doğrudan veya dolaylı olarak biyolojik yararı dokunan zihinsel bir yaşantı/de-neyim,¹⁷ gelişmiş niteliklere sahip hayvanlarda ve insanda ortaya çıkan biyolojik ve fiziksel temelli bir kazanım,¹⁸ düşünsel düzlemde resmedilen kavramlar ile gerçek arasında en yüksek düzeyde sağlanan bir tekabül,¹⁹ gözlemlenebilen ve ölçülebilen faaliyetler ile ortaya çıkan hakikat²⁰ durumu olarak açıklamıştır.

Mach, bilginin tüm organizmaların yaşam döngüsünde kendiliğinden ortaya çıkacak sıradan bir özellik olmadığını belirtmiştir. Ona göre, doğal varlık alanında yaşayan her organizma aynı gelişmişlik düzeyine sahip değildir. Bazı organizmalar diğerlerinden daha gelişmiş bir yapıya sahiptir. Bu sebeptendir ki, bazı organizmalar dünyaya uyum sağlama mücadelesinde diğerlerinden daha başarılı olmuştur. Bu uyum sağlama mücadelesinin herhangi bir anında bilgi ortaya çıkmıştır. Bilgi, doğal dünyada gerçekleştirilen başarılı bir uyum sağlama mücadelesinin hayvandaki ve insandaki tezahürüdür.²¹ Öyleyse bilgi, soyut bir enformasyon yığını olarak, gelişmiş organizmanın yaşam döngüsünde kültürlere, dillere, inançlara, zamana ve mekâna göre değişmesine karşın zihinsel gelişimin ürünü olmuştur.²² Zihinsel gelişimin ürünü olarak ortaya çıkan bilgi, organizmanın içgüdüsel ve ruhsal olarak sahip olduğu bir şey değil, ayıklanmış ve tasarlanmış gözlemler vasıtasıyla elde edilmiş verilerdir.²³

İnsanın yalnızca duyumlardan elde edilmiş bilgiye sahip olacağını düşünen Mach, duyumları tüm bilginin temeline yerleştirmiştir.²⁴ Mach, duyumların, dünyanın gerçek resmini vermesinden dolayı doğru bilginin elde edilmesinde duyuşal

¹⁵ Şafak Ural, *Basitlik İlkesi* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 33-34.

¹⁶ Ernst Mach, “A New Sense”, in *Galileo's Commandment: An Anthology Of Great Science Writing-1897*, ed. Edmund Blair Bolles (New York: W. H. Freeman Press, 1997), 27.

¹⁷ Ernst Mach, *Knowledge And Error*, ed. Brian Mcguinness (Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1926), 84.

¹⁸ Ömer Naci Soykan, “Ernst Mach'da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 13(1994), 22.

¹⁹ Mach, *Knowledge and Error*, 95.

²⁰ Ernst V. Aster, “Modern Fizik ve Felsefe”, İstanbul Üniversitesi Felsefe *Arkivi Dergisi*, 3(1949), 104.

²¹ Soykan, “Ernst Mach'da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli”, 23.

²² Erhard Oeser, “Bilimsel Evrenselciliğin Temellendirilmesi Olarak Evrimci Bilgi Teorisi”, çev. Neşe Özkaynak, İstanbul Üniversitesi *Felsefe Arkivi Dergisi*, 25(1984), 78.

²³ Mach, *Knowledge And Error*, 95.

²⁴ Ernst, Mach, *The Analysis Of Sensations: The Relation Of The Physical To The Psychical* (Chicago&London: The Open Court Publishing Company, 1914), 12.

temelli süreçlerin olması gerektiğini belirtmiştir.²⁵ Duyusal temelli süreçler, olgular veya olaylar arası ilişkiyle ilgili olarak doğru bilgiye ulaşmada bir önceki aşamada yer almaktadır.²⁶ Bu süreci renk örnekleme üzerinden anlatan Mach,²⁷ rengin bir yandan fiziksel diğer yandan psikolojik nesne olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, biyolojik bir varlık olan insanın rengi anlamlandırması hem onun diğer renkler, mekânlar, ısılar gibi etkenlerle bağıntısına hem de gözün ağ tabakasıyla ilişkisine bağlıdır. Bu durumda renk, algılayan ben olan insanın kişisel öğelerine göre şekillenen psikolojik bir nesne (duyu/m) durumuna geçmektedir.²⁸ Bu sebeptendir ki, Mach, bilginin kaynağı olarak duyusal temelli fiziksel gerçekler kadar psikolojik gerçeklerin de önemli olduğunu düşünmüştür.²⁹ Başka bir ifadeyle herhangi bir nesneye etki edildiğinde bu etki yalnızca etkilenen nesneye göre değil, nesne üzerinde etkide bulunan varlığa göre değişmektedir.³⁰ Öyleyse duyular bilginin elde edilme sürecinde sadece fiziksel nesnelere dünyasının değil, aynı zamanda insan psikolojisinin de temelinde yer almaktadır.³¹ Dolayısıyla duyular olmaksızın olgular veya olaylar dünyasına ait doğru bilgiye ulaşmamız mümkün değildir. Duyular vasıtasıyla olgular ve olaylar dünyasından elde edilen ham duyu verileri zihinsel süreçler tarafından işlenerek doğru bilginin elde edilmesine olanak sağlamaktadır.

Öte yandan bilgi teorisinin en önemli konularından birisi doğru bilgi kavramıdır. İlkçağ filozoflarından Aristoteles *Metafizik*' isimli eserinde 'Doğru bilgi nedir?', 'Biz neleri doğru bilgi olarak tanımlarız?' sorusunu sormuştur. Bu soruya "*Varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur*" şeklinde bir yanıt vermiştir.³² Mach, 'Doğru bilgi nedir?' sorusuna bir önerme veya yargının dünyada var olan olgulara veya olaylara mümkün olan en üst düzeyde tekabül etmesi olarak cevap vermiştir.³³ Bu tekabuliyet durumu zorunlu olarak düşüncenin olaylara uyumu ve düşüncenin birbirine uyumu gerektirmektedir.³⁴ Bu uyumun gerçek-

²⁵ Ernst Mach, *Principles Of The Theory Of Heat*, ed. Brian Mcguinness (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1916), 332.

²⁶ Ernst Mach, *The Science Of Mechanics: A Critical And Historical Account Of Its Development* (Chicago&London: The Open Court Publishing Company, 1919), 55-56.

²⁷ Ernst Mach, *The Principles of Physical Optics: An Historical and Philosophical Treatment* (London: Methuen&Company Ltd., 1926), 103.

²⁸ Mach, *The Analysis Of Sensations: The Relation Of The Physical To The Psychical*, 17-18.

²⁹ Mach, *The Analysis Of Sensations: The Relation Of The Physical To The Psychical*, 46.

³⁰ Frederick Albert Lange, *History Of Materialism Vol III*, trans. Ernest Chester Thomas (London: Trubner&Co., Ludgate Hill, 1881), 205.

³¹ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 63.

³² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1011b-25.

³³ Mach, *Knowledge And Error*, 83- 84.

³⁴ Soykan, "Ernst Mach'da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli", 22.

leşmesi için bilimsel önermelerin ve kuramların deneysel olarak doğrulanabilmesi, duyuşal gözlemlere indirgenecek şekilde formüle edilmesi gerektiğini düşünöen Mach,³⁵ böyle bir uyumun sağlanmasıyla oluşöan bilgiyi bilimsel bilgi olarak tanımlamıştır. O, bilimsel bilgiyi deneysel olarak *doğrulanöan ve duyuşal gözleme indirgenecek biçimde* formüle edilen bilgi olarak açıklamıştır.³⁶ Ona göre, bilimsel bilginin amacı, dünyaya ilişkin doğru bilginin mümkün olan en kısa zamanda, mümkün olan en az düşünce gücüyle hakikatin mümkün olan en büyük kısmının elde edilerek deneyimlerden tasarruf sağlayacak kavramların oluşturulması sürecidir.³⁷ Bununla birlikte Mach, bilimsel bilgi vasıtasıyla doğru bilgiyi elde etmenin metafizik içerikli ‘niçin’li sorulardan kaçınmak ve ‘nasıl’lı sorulara yönelmek ile gerçekleşeceğini belirtmiştir. Zira ‘niçin’li sorular metafizik spekülasyonlara sebep olmasına karşın, ‘nasıl’lı sorular dünyanın açıklanmasında doğru bilginin oluşmasına imkân sağlamıştır.³⁸ Bu sebeplerdir ki, ‘nasıl’lı soruların araştırmayı başlattığını, ‘niçin’li soruların metafizik spekülasyonlara yol açtığı düşünöen Mach,³⁹ doğru bilginin elde edilmesinde ‘niçin’li soruların sorulmasını bilime yasaklamıştır.⁴⁰ Bu hususta Aristoteles, doğru bilginin neliğı üzerine ‘*Metafizik*’ isimli eserinde şunları söylemiştir:

Önermeler, birleşik ifadelerdir. Doğruluğunu ve yanlışlığını gösteren, birleşme ve ayrılmanın nesnesine uygunluğudur. Bu nedenle dilin yalın öğeleri ne doğru ne de yanlış değeri alırlar. Ancak ve ancak bir yüklelemede bulunan bir ifade doğruluk değeri alabilir. Yalnızca bir evetleme (olumlama) ya da hayırlama (olumsuzlama) yapan ifade bir yargıdır ve doğruluk ve yanlışlık değeri taşır. Ancak bunun ölçütü yine nesnesine uygunlukta aranmalıdır.⁴¹

Mach, doğru bilgi üzerine ‘*Knowledge And Error*’ isimli eserinde şöyle bir tespitte bulunmuştur:

Fikirlerin seyri, fiziksel ve zihinsel deneyime mümkün olabildiğı kadar yakın bir şekilde uyum sağlamalıdır. Onları tahmin ve takip etmelidir. Fikirlerin seyri, farklı durumlarda mümkün olduğu kadar az değişmelidir. Bununla birlikte hallerin değı-

³⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe* (İstanbul: Sentez Yayınevi, 2007), 116.

³⁶ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 35.

³⁷ Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, ed. Thomas J. McCormack (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1895), 16.

³⁸ Rudolf Carnap, *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science* (New York: Basic Books Inc., 1966), 12.

³⁹ Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne* (İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998), 56.

⁴⁰ Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach*, 37.

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1051b-10-15.

şikliğine tamamen uyabilmelidir. Fikirlerin seyri, doğanın seyrinin mümkün olduğu kadar tam bir resmi olmalıdır.⁴²

Türk felsefecilerinden Ülken, doğru bilgi konusunda ‘Varlık ve Oluş’ isimli eserinde şu açıklamayı yapmıştır:

Pozitivizme göre, biz yalnız görünüşler (fenomenler) arasındaki münasebetleri bilebiliriz. ‘Niçin?’ sorusuna değil, yalnız ‘nasıl?’ sorusuna cevap verebiliriz. Çünkü bütün bildiğimiz tecrübe verilerinden, duyu komplekslerinden ibarettir.⁴³

Şu hâlde herhangi bir önermenin veya yargının doğru olabilmesi için işaret ettiği şeyin gösterilmesi gereklidir. Bu demektir ki, önermenin içeriği ile olgu ve olay arasında en yüksek düzeyde uygunluk durumu olmalıdır. Ancak uygunluk durumunun olması halinde önermenin veya yargının doğruluğundan ve yanlışlığından bahsedilmesi söz konusu olacaktır. Aksi takdirde önerme veya yargı içeriksiz kelimeler yığından oluşmuş metafizik yanlışlıktan öteye geçemeyecektir.

Diğer yandan Mach, duysal temele dayanan yargılarımızın gerçekte uyuşmaması durumunu yanlışlı, yanlışma veya hata olarak adlandırmıştır. Ona göre, insan duysal gözlem faaliyetinde gözlemlenen nesnenin ayrımlarını veya benzerliklerini fark etmemek suretiyle yanlışlığa düşmektedir. Yanlışlı durumuna düşen insan zayıf duysal algı sürecinde ulaştığı kavramlar üzerinde kesin çözümler yapmaksızın yanlış hükümlere varmaktadır. Örneğin, yaban arısına benzeyen ağaç kurdunun yanlışlı ile yaban arısı olarak kabul edilmesi metaforunda olduğu gibi. Bu sebeptendir ki, yanlışlı durumu fiziksel veya psikik durumların birinin veya her ikisinin yokluğu nedeniyle meydana gelmektedir. Şöyle ki, doğru bilgi olarak kabul edilen bir kavram veya yargı fenomenler dünyası ile bağıntılı değilse yanlışlı durumu ortaya çıkmaktadır.⁴⁴ Başka bir ifadeyle kavramlarımızın ve yargılarımızın simgesel ve edimsel boyutları birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir. Bu ikisinden birisini dışarıda bırakan kavramlar veya yargılar yanıltıcı bilgiler sunmaktadır.⁴⁵ Bu noktada zihinsel olarak oluşturulan kavramlar ve yargılar ile duysal olarak temellendirilen olgular ve olaylar dünyası arasında uygunluk durumu söz konusu değildir.⁴⁶ Öyleyse herhangi bir kavramın veya yargının

⁴² Mach, *Knowledge And Error*, 81-82.

⁴³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 132.

⁴⁴ Mach, *Knowledge And Error*, 84.

⁴⁵ Murat Baç, “Wittgenstein ve Anlamın Ortalıkta Olması”, *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, 28(2001), 57.

⁴⁶ Mach, *Knowledge And Error*, 66.

doğruluğunun ölçütünü kendi dışında aramak gerekmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte Mach, uygun koşullar altında fikirlerin olaylarla ilişkili olması durumunda gerçeklere uygun doğru kavramların ve yargıların elde edileceğini ifade etmiştir. Uygun olmayan koşullar altında ise fikirlerin olaylardan uzaklaşması durumunda gerçeklere uygun olmayan yanıltıcı kavramların ve yargıların ortaya çıkacağını belirtmiştir. Ona göre, kontrol edilerek olaylara karşılık geldiği tespit edilen fikirler eylemlerimiz için doğru kurallar meydana getirmiştir. Fakat kontrol edilmemiş bir biçimde olaylara tekabül etmeyen fikirler eylemlerimizin tanzim edilmesinde ciddi hatalara sebep olmuştur.⁴⁸ Bu hususla ilgili olarak Türk felsefecilerinden Hızır, yanlış kavramı üzerine ‘Kavram İncelemeleri ve Hakikat Kavramı Üzerine’ isimli makalesinde şunları söylemiştir:

...burada da bahis konusu olan, tekabül yokken onu varmış gibi göstermekten başka bir şey değildir. Bu görüşe göre hakikat, işaretler ile objelerin birebirine tekabülü demektir. Bu karakterlendirme şöyle ifade edilmiştir: Adequatio Rei Et Intellectus; tasavvurun objesine uygunluğu. Bu iddianın temelinde, açıkça söylenmemiş olsa bile şu düşünce vardır. Tasavvur, objeyi kopya eder. Başka bir deyişle objenin bir türlü izdüşümüdür.⁴⁹

Bununla birlikte yanlış, doğru bilgi adına söylenenlerin karşıtı olmakla birlikte yaşama hizmet etmeyen faydasız bilgidir. Faydasız bilgi olarak adlandırılan yanlış kavramı üzerine Soykan, şöyle bir tespitte bulunmuştur:

Tasarımların olaylara uyumu nesnel doğruluğu, tasarımların birbirine uyumu ise teorik/mantıksal doğruluğu verir. Ancak bu iki doğruluk (uyum) birlikte meydana gelir. Başka bir ifadeyle bilgi, konusuna (nesnesine) uymazsa o, nesnel olarak doğru değildir. Bu bilgiyi oluşturan düşünceler birbirine uymazsa o, teorik (mantıksal) olarak doğru değildir. Bu iki yönlü uyum veya doğruluk birlikte gerçekleşmezse ortaya yanlış çıkar. Yanlış, bilginin, doğru bilginin karşıtıdır. Yanlış, ekonomik değildir, uyumlu değildir, elverişli değildir, yararlı vb. değildir. Yanlış yaşama hizmet etmez. Kısacası, yanlış şimdiye kadar bilgi için ne söylenmişse onun karşıtıdır.⁵⁰

Dolayısıyla doğruyu yanlıştan, hakikati hatadan ayıklamak hususuna önem veren Mach, yanlışın görünüşler dünyasında ki olaylar ve olgular arasındaki iliş-

⁴⁷ Nusret Hızır, “Kavram İncelemeleri VI: Hakikat Kavramı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* XIV, 3-4(1956), 18.

⁴⁸ Mach, *Knowledge And Error*, 65.

⁴⁹ Nusret Hızır, “Kavram İncelemeleri ve Hakikat Kavramı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XIII, 4(1955), 57.

⁵⁰ Soykan, “Ernst Mach’da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli”, 28.

kilerin açıklanmasında insanı hatalı çıkarımlara yönelten yararsız bilgi yığınları olduğunu düşünmüştür. Bu yararsız bilgi yığınları, insanı duyuşal olarak temellen-dirilen gözlem ve deney alanından uzaklaştırmaktadır. Bu durum insanı görünüşler dünyası hakkında anlamsız yargılara yönlendirmektedir. Anlamsız yargılar ise gram-mer olarak doğru bir yapıda kurulmuş önermeler olmasına karşın, insana dünya hakkında yeni bir şey söylemeyen yok anlamlı kelimelerden oluşmaktadır.

2. Metafizik

Mach'ın metafizik düşünceye karşı geliştirdiği olumsuz yaklaşımı onun poziti-vist felsefesinin en önemli özellikleri arasında yer almıştır. Ona göre, var olana ilişkin olarak ileri sürülen her önermenin doğru bir önerme olması için duyuşal temele dayanması zorunludur. Çünkü var olana ilişkin olarak bir önermenin doğru olup olmadığı o önermenin ilişkin olduğu duyuların ortaya çıkıp çıkmadığına bağlıdır. Bir önerme duyulara ilişkin değilse o önermenin doğru olup olmadığı belirlenemez.⁵¹ Bu sebeptendir ki, metafizik önermeler, duyulara ilişkin olmayan önermelerdir. Başka bir ifade ile metafizik önermeler, gözlem ve deneyin ötesinde denetlenmeyen gizli bir gerçeği kabul ettiğinden doğrulanması mümkün olmayan önermelerdir.⁵² Önermelerin metafizik nitelikte olması, anlamsız olmasıyla aynı şeydir. Zira metafizik önermeler, duyulara ilişkin değildir.⁵³ Öyleyse doğru bir önermenin kaynağını duyu verilerinde bulmak ve bilimsel bilgiyi bu kaynağa da-yamak esastır.⁵⁴ Bununla birlikte duyu verilerine indirgenemeyen her türlü öner-me veya teori görünüşleri ne denli bilimsel olursa olsun metafizik bir önerme ya da teori olmaktan öteye geçemez.⁵⁵ Bu demektir ki, duyu deneyiminin sınırlarını aşan bir şeye gönderme yapan önermenin doğru anlama sahip olması mümkün değildir. Böyle bir durumu betimleme faaliyetleri anlamı olmayan saçma bir faa-liyetin girişimleridir.⁵⁶ Şu hâlde dünya yalnızca duyularımızı içermekle birlikte gizemli bir biçimde kendinde şey durumunda olan apriori hiçbir şey içermez. Duyu verilerinden bağımsız şekilde oluşturulan her önerme veya kuram kendinde şey durumunda olan metafizik yanılısamadır.⁵⁷ Bu metafizik yanılısama duyu deneyimi-

⁵¹ Ingvar Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi", çev. Şahin Alpay, *Felsefe Yazıları 4. Kitap* içinde, ed. Selahattin Hilav (İstanbul: Yazko Yayınevi, 1983), 7.

⁵² Teo Grünberg, "Neopozitivizm'in Bilim Anlayışının Eleştirisi", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, ed. Komisyon (Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1984), 33.

⁵³ Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi", 7-8.

⁵⁴ Doğan Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk: Tarihselcilik Tartışması Üzerine", *Felsefe Yazıları 4. Kitap* içinde, ed. Selahattin Hilav (İstanbul: Yazko Yayınevi, 1982), 40.

⁵⁵ Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 261.

⁵⁶ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth And Logic* (London: Victor Gollancz Ltd., 1947), 34.

⁵⁷ Frank Thilly, *A History Of Philosophy* (New York: Henry Holt And Company Press, 1924), 564.

nin kavramları ile kuramın kavramları arasında büyük bir boşluk oluşturmaktadır. Oluşan bu boşluk durumu insanın doğal dünya ile bağlantısını koparmasına sebep olmaktadır.⁵⁸ Bu bağlamda Mach'ın duyumculuğu, doğru bilginin elde edilmesinde ve doğru kuramların oluşturulmasında metafiziği tamamen dışarıda bırakan nitelik taşımaktadır.⁵⁹ Mach'ın metafiziği dışarıda bırakan yaklaşımının merkezinde ise doğru bilginin önermelerini gerçekten duyusal olarak temellendirilene dayandırma düşüncesi vardır. Bu düşünce bilimi ve felsefeyi tahkik edilmeyen metafizik iddialardan kesin biçimde kurtaracak ve var olana ilişkin doğru bilginin elde edilmesine olanak sağlayacaktır.⁶⁰ Bu hususla ilgili olarak neopozitivist felsefenin önemli düşünürlerinden Hans Reichenbach, '*The Rise Of Scientific Philosophy*' isimli eserinde şu değerlendirmede bulunmuştur:

Doğru cevabın ne olduğunu bilim bir gün açığa çıkaracaktır. Örneğin, kapalı ama genişleyen evren sorunu hala tartışmalı bir konudur. Şu anda astronomik kanıtlar nihai bir çözüm için yeterli değildir. Çözüm, daha fazla gözlemsel materyallerin toplanmasını bekleyecektir. ...Evrenin nedeni nedir? diyerek sormak anlamdan yoksundur. Tüm açıklamalar bazı olgularla başlamak zorundadır. Bilim en yüksek düzeyde bir açıklama için sadece olguyu mantıksal bir ilişkiye yönlendirir. Felsefeyi anlamsız sorulardan ayırtırmak zordur. Çünkü cevaplanamaz sorulara tutkusu olan kişiler vardır. ...Gerçeği arayanlar, metafizik inançların uyuşturucu etkisine kendilerini teslim etmemelidir. Bilim, kendi kendisinin efendisidir ve kendi dışında kabul edeceği hiçbir otorite yoktur.⁶¹

Böylece dünyanın doğru bilgisine metafizik doğmalarla ulaşmanın mümkün olmadığını savunan Mach, gerçek bilgiye duyular vasıtasıyla temellendirilen bilimsel bilgilerle ulaşılacağını belirtmiştir. Bu bakımdan duyulara indirgenerek temellendirilmeyen kendinde şey durumundaki kavramların veya kuramların metafizik spekülasyon üretmenin ötesine geçmesi mümkün değildir.

Dünyaya ilişkin hakikatin kurgu değil de olgu olduğunu ileri süren Mach, hiçbir duyusal göstergenin kendisine bağlanmadığı öğeler içeren her türlü kavramı veya kuramı radikal bir biçimde reddetmiştir.⁶² Mach, bilgilerimizi duyumlarımızı-

⁵⁸ Philipp Frank, *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy* (New Jersey: Prentice Hall Inc., 1957), 187-188.

⁵⁹ Ural, *Pozitivist Felsefe*, 16.

⁶⁰ Nusret Hızır, "Kavram İncelemeleri I", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5, 4(1947), 393.

⁶¹ Hans Reichenbach, *The Rise Of Scientific Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1951), 213-14.

⁶² Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş

zın kapsam alanı ile sınırlandırarak metafiziği tamamen yok saymıştır. Ona göre, doğa bilimsel araştırmalarda mistisizme girmemek gerekmektedir. Çünkü mistisizme girmek gerçek bilginin elde edilme sürecinde doğru bir düşünce ve eylem biçimi değildir.⁶³ O, doğa bilimsel araştırmalarda mistisizme kapı aralayan düşünce ve eylem ilişkilerinin meydana gelmesi durumunda gerçeklikten uzaklaşmış uyduruk veya ucube teorilerin ortaya çıkacağını ifade etmiştir.⁶⁴ Mach, gerçeklikle ilişkisini kaybetmiş hayal ürünü uyduruk teorilerin sadece zihinsel düzlemde kalması durumunda insana zarar vermeyeceğini düşünmüştür. Fakat hayal ürünü olan uyduruk teorilerin eylemsel karşılığının oluşması durumunda insana zarar veren olaylara neden olacağını belirtmiştir. İşte hayal ürünü uyduruk teorilerin kudret kazandığı zamanlarda ve toplumlarda medeniyet tarihinin en korkunç olayları meydana gelmiştir.⁶⁵ Bu korkunç olaylarla ilgili olarak, Ortaçağ Avrupa'sında Katolik kilisesinin dini öğretilere riayet etmeyen insanları cezalandırmak amacı ile kurulan engizisyon mahkemelerini işaret eden Mach, bu kilise mahkemelerinde dini inançlara itaat etmeyen insanlara asırlar boyunca işkenceler yapıldığını ifade etmiştir. Katolik kilisesi tarafından dini inançlara karşı gelen veya kilise öğretilerine aykırı hareket eden her yaştan, her meslekten ve her cinsten on binlerce insan XIII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar zalimce katledilmiştir.⁶⁶ Benzer biçimde Hindistan'da eşleri ölen kadınların yakılması gibi ayınlar eskisi kadar yaygın olmamakla birlikte muhtelif görünüşler altında günümüz dünyasına kadar devam etmiştir. Günümüzün ilkel ve yarı medeni toplumlarının geçmişte bu tür vahşi eylemler içerisinde yer aldığını düşünen Mach, bu gerçekliği tarihi belgelerde, dini inançlarda ve söylencelerde tespit etmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. O, bu hususta hiçbir toplumun yalnızca bir diğeri bu tür vahşi eylemler ile suçlayamayacağını ifade etmiştir.⁶⁷ Mach, inançlar uğruna insanların ve toplumların farklı zamanlarda ve mekânlarda asırlarca maruz kaldığı metafizik cinnet halinin insanlığı inanç adına yapılan faaliyetlerde daha dikkatli davranmaya yönelttiğini söylemiştir. Şu halde insanların dini inançlara veya öğretilere itaate yönlendirilmesinin, onlara işkenceler yapılmasının ya da onların öldürülmesinin vahşi kabile toplumlarından kalma ezoterik davranışlar olduğunu düşünen Mach,⁶⁸ medeniyetimizin henüz böyle bir vahşiliğin uzağında

Bankası Kültür Yayınları, 2010), 113.

⁶³ Paul Feyerabend, *Farewell To Reason* (London-New York: New Left Books Press, 1987), 136-137.

⁶⁴ Feyerabend, *Farewell To Reason*, 213.

⁶⁵ Mach, *Knowledge And Error*, 69-71.

⁶⁶ Mach, *Knowledge And Error*, 66.

⁶⁷ Mach, *Knowledge And Error*, 70.

⁶⁸ Mach, *Knowledge And Error*, 66.

olmadığını savunmuştur.⁶⁹ Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde dünyanın farklı zamanlarında ve coğrafyalarında ilahlar, inançlar veya dini öğretiler adına insanların baskılanması, işkencelere maruz kalması ya da öldürülmesi Mach'ın düşüncelerinin doğruluğunu nispeten destekler niteliktedir.

Öte yandan gerçek bilginin temeline duyuşsal algıyı yerleştiren Mach, gerçekleri metafizik doğmalarla ilişkilendirenleri kabile yaşamındaki ilkel insanlar ile özdeşleştirmiştir. Mach, ilkel insanın doğal dünyada var olan tüm canlılara ruhsal/manevi özellikler atfettiğini ifade etmiştir. İlkel insanın dünyada yaşadığı olumlu veya olumsuz tüm olayların odağında her zaman kendisi için iyiliksever ya da kötülüksever ruhsal varlıklar söz konusudur. Bununla birlikte ilkel insan, dünyada yaşadığı durumlar karşısında doğaüstü güçler taşıdığına veya esrareniz sınırlar sakladığına inandığı efsunlu objelerden, resimlerden ve şekillerden faydalar beklemiştir. İlkel insan için doğru seçilmiş efsunlu objelerin, resimlerin ve şekillerin dünyada üstesinden gelemeyeceği hiçbir sorun yoktur. Onun için tersi bir durum olduğunda veya beklenen fayda sağlanmadığında efsunlu objelerin, resimlerin ve şekillerin doğru seçiminin yapılmaması söz konusudur. Ayrıca ilkel insan, efsunlu şeylerin yansıra efsunlu kelimelerinde dünya üzerinde etkileri olduğuna inanmıştır. O, efsunlu kelimeler ifade edildiğinde arzu ettiği şeylerin her zaman her yerde hazır olduğuna inandığı şeytan, iblis veya cin gibi doğaüstü varlıklar tarafından doğal dünyada gerçekleşeceğine dair batıl inançlar geliştirmiştir. Batıl inançlar ilkel insana efsunlu şeylerin veya kelimelerin etkisi ile dünyada ki olaylara ve olgulara istediği biçimde etki edeceğini düşündürmüştür. Mach, böyle bir durumun ilkel insanın dünya üzerindeki iradesinin sınırlarını tam bilmemesinden kaynaklandığını savunmuştur.⁷⁰ Benzer bir biçimde Mach, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan ilkel insanın, çölde meydana gelen kum hortumunu veya denizde meydana gelen su hortumunu kötü manevi güçlere bağlamasını, büyük tufanları ilahi güçlerle ilişkilendirmesini, volkanlar ve depremler gibi doğal olayları doğaüstü güçler ile açıklamasını onun ilkel düşüncelerine ve davranışlarına bağlamıştır. Mach, ilkel insanın doğaüstü güçler ile ilişkilendirdiği düşünceleri ve davranışları kader olarak kabul ettiği için dünyada yaşamında sefaletten kurtulmak adına mücadele etmediğini belirtmiştir. O, ilkel insanlarda ve toplumlarda doğaüstü güçlere, ruhlara, iblislere veya cinlere inanmanın yaygın bir biçimde devam ettiğini ayrıca ifade etmiştir.⁷¹ Mach, *'Knowledge And Error'* isimli eserinde bu konuyla ilgili olarak şöyle bir eleştiri yapmıştır:

⁶⁹ Mach, *Knowledge And Error*, 72.

⁷⁰ Mach, *Knowledge And Error*, 66-69.

⁷¹ Mach, *Knowledge And Error*, 72-76.

Benim için aşkın, transcendent, olana ulaşmak gibi bir durum söz konusu değildir. Üstelik açıkça itiraf etmeliyim ki oranın sakinleri benim merakımı dahi uyandırmıyorlar. Bu hususta kendimle çok sayıda filozof arasında geniş bir boşluk olduğu ortaya çıkıyor. Bu nedenle ben bir filozof değilim, ama sadece bir bilim adamıyım. Yine de filozoflar arasında sayılıyorum.⁷²

Benzer bir biçimde dünya ile ilgili olguların ve olayların doğaüstü güçler tarafından açıklanma çabasını çocukça saf bir düşünüş olarak değerlendiren Mach, bu çocukça tavrın dünya ile ilgili olarak yanlış yargılara neden olduğunu ifade etmiştir. Mach, bu hususla ilgili olarak *Knowledge And Error* isimli eserinde şu açıklamada bulunmuştur.

Çocuk, güneşin yükseldiğini veya bir tepenin arkasında kaybolduğunu görür. Ve güneşi yakalamak amacı ile oraya gider. Tepeye ulaştığında güneşi göremediği zaman onun daha öteki tepelerin ardında bulunduğu inanır. Çocuğa göre güneş, bu tepelerin birinin ardına gizlenmiştir. Güneşi bir ağ ile yakalama düşüncesi de çocuğa olabilecek bir şey gibi gözükmez.⁷³

Diğer yandan doğa olaylarını kutsal kabul edilen doğaüstü güçlere indirgemenin saf bir metafizik yanılsama olduğunu düşünen Mach'ın amacı,⁷⁴ düşünceyi metafizik kalıntıların gereksiz tortulardan temizleyerek doğru bilginin elde edilmesinde düşünceyi doğa bilimsel çizgiye getirmektir.⁷⁵ Düşüncenin doğa bilimsel çizgiye gelmesiyle birlikte doğru bilgi önermeleri dünyada var olana dayandırılmış olacaktır.⁷⁶ Doğru bilgi önermelerinin dünyada ki olaylara ve olgulara dayandırılmasıyla içeriksiz metafizik bilgi kalıntılarının üstünde sağlam bilgi zemini meydana gelmiş olacaktır. Bu sebepledir ki, metafizik önermelerin bilim ile ilişkilendirilmesine karşı olan Mach, metafizik içerikli tüm önermelerin gözlemlenebilir önermeler olmadığından anlamlı önermeler olamayacağını savunmuştur.⁷⁷ Benzer bir biçimde doğa bilimsel bilgi içeriği taşıdığı iddiasındaki olan tüm metafizik önermeler, gözlemlenebilir içeriği bulunmadığından boş anlamlı veya yok anlamlı kabul edilmiştir.⁷⁸ Çünkü metafizik önermeler, doğa bilimsel anlamda var olan olgulara veya olaylara karşılık gelen önermelerdir.⁷⁹ Şu halde bir önerme doğru da oluyor yanlış

⁷² Mach, *Knowledge And Error*, XXXII

⁷³ Mach, *Knowledge And Error*, 74.

⁷⁴ Philipp Frank, *Modern Science and Its Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1950), 6.

⁷⁵ Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk: Tarihselcilik Tartışması Üzerine", 39.

⁷⁶ Hızır, "Kavram İncelemeleri I", 393.

⁷⁷ Demir, *Bilim Felsefesi*, 36.

⁷⁸ Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk: Tarihselcilik Tartışması Üzerine", 38.

⁷⁹ Erhard Oeser "Bilimsel Yöntemin Evrimi ve Bilimler Sistemi", çev. Nejat Bozkurt, İstanbul

da onun doğruluğunu veya yanlışlığını kendi dışında aramak gerekmektedir. Zira metafizik önermenin doğru olduğu iddiası ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir nitelik taşıdığı için manadan mahrumdur.⁸⁰ Bu demektir ki, *metafiziksel önermeler*, ne doğrulukları ve yanlışlıkları kendi dışında olan bilimsel önermeler ne de doğrulukları veya yanlışlıkları kendi içinde olan mantıksal önermelerdir. Öyleyse metafiziksel önermeler ne *anlamlı* ne de *anlamsız önermelerdir*. Onlar, anlam bakımından içeriği boş olan yok anlamlı önermelerdir. Öyle ki anlam önermenin evrenden yansıttığı şeyin formu ve gerçekliğin önerme içinde dile getiriliş biçimidir. Bu bağlamda metafiziksel önermeler, evrenle ilişkileri olmadığı halde evrenle ilişkili bir şey yansıtıyor(muş) gibi görünen önermelerdir. Onların boş anlamlı önermeler olmasına sebep olan da böyle bir şeydir.⁸¹ İşte metafizik kavramların ve yargıların gerçek dünyaya ilişkin spekülative açıklamalara neden olduğunu düşünen Mach, düşünceleri açık bir biçime getirmek, meselenin gerçek önemini açığa çıkarmak ve doğru bilgiye ulaşmak için metafizik kalınlardan kurtulmayı düşünmüştür.⁸² Böylece anlamlı bilginin önermelerini anlamsız bilginin önermelerinden ayıklayarak doğru bilgiyi duysal olana indirgemeyi isteyen Mach, bilimi ve felsefeyi metafiziğin duysal ve deneysel olarak doğrulanamayan iddialardan arındırmayı amaçlamıştır.

Evrene ilişkin herhangi bir önermenin yok anlamlı olmasını doğrulanamaz olmasıyla özdeşleştiren Mach, önermenin anlamını o önermenin doğrulanabilir olmasında aramıştır.⁸³ Doğrulanabilirlik ilkesi, önermenin veya tümcenin anlamının o önermenin ya da tümcenin doğruluk koşullarında aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu doğruluk koşulları önermenin veya tümcenin hangi koşullarda doğru ya da hangi koşullarda yanlış olduğunu kavramayı gerektirmiştir. Şöyle ki önermenin veya söylemin *anlamlı* olabilmesi doğrudan olgusal dille ifade edilmesini veya gözlem ve deney yoluyla doğrulanabilir olmasını gerektirmektedir. Bu koşulları taşımayan önermeler veya söylemler anlamsızlığı ortada olan sahte önermelerdir.⁸⁴ Başka bir ifade ile önermenin doğrulanabilirliği o önermenin ilişkin olduğu duyuların ortaya çıkıp çıkmamasına bağlıdır. Önerme duyulara ilişkin değilse önermenin doğru olup olmadığının belirlenmesi söz konusu değildir. Bu sebeptendir ki, metafizik önermeler duyularla ilişkili önermeler olmadıklarından doğru olup olmadıkları belirlenemeyen önermelerdir. Böyle önermeler anlamdan yoksun, yok anlamlı

Üniversitesi *Felsefe Arkivi Dergisi*, 25(1984), 83.

⁸⁰ Hızır, "Kavram İncelemeleri VI: Hakikat Kavramı Üzerine", 18.

⁸¹ Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk: Tarihselcilik Tartışması Üzerine", 44-45.

⁸² Mach, *The Science Of Mechanics: A Critical And Historical Account Of Its Development*, XIV.

⁸³ Cemal Yıldırım, "Metafizik Üzerine Bir İrdeleme", *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, 11, 1992, 40.

⁸⁴ Cevizci, *Felsefe*, 117.

önermelerdir.⁸⁵ Ayrıca metafizik önermeler, doğrulanması imkânsız önermeler olmakla birlikte kavramlarını kesin bir biçimde açıklamaya çalıştığınızda anlamsızlığını açığa vuran önermelerdir. Öyleyse evrene ilişkin doğru bilgi içeriği taşıyan metafizik önermelerden bahsetmek kare biçimindeki çemberden bahsetmek kadar çelişik bir durum oluşturmaktadır.⁸⁶ Bu bağlamda anlamı doğru ya da yanlış olma ya indirgemek, doğru ve yanlış değer almayan veya bu değerlerden herhangi birini aldığı ispatlanmayan önermenin anlamsızlığını söyleme imkânı yaratmaktadır. Dilde buldukları halde olgusal karşılığı olmayan, gözlem ve deney koşullarına indirgenmeyen ve bilimsel gelişmeler ile uyuşmayan fizik ötesi varlıklara ilişkin önermelerin doğru veya yanlış olmadıkları gösterildiğinde bunların anlamsız önermeler olduğu saptanmış olacaktır.⁸⁷ Bu demektir ki, anlamdan yoksun metafizik önermelerin bilimsel koşullar altında doğrulanması söz konusu olmadıgından, bu önermeler nesnel yoklamaya açık olmayan sahte, sözde veya yalancı önermelerdir.⁸⁸ İşte bir önermenin herhangi bir anlamı olmadığı durumda önermenin anlamı varmış gibi kabul edildiğinde sahte bir önerme (pseudo-concept) dile getirilmiş olmaktadır.⁸⁹ Fizikötesi şeylerle uğraşan metafiziğin⁹⁰ sahte önermelerine ilişkin olarak Mach, *A New Sense* isimli çalışmasında şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Her gerçek sorun, doğaüstü kehanetler olmaksızın, tamamen doğru bir gözlem ve sorgulayan düşünme ile zamanla çözülebilir ve çözülecektir. Gerçek bir sorunun çözümsüz kalması mümkün değildir.⁹¹

Neopozitivist felsefenin kurucu filozoflarından Carnap, metafiziğin sahte önermelerine ilişkin olarak şunları söylemiştir:

Varsayalım ki, kişi 'teavy' olarak adlandırılan yeni bir kelime icat etsin. 'Teavy' olan ve olmayan şeyler olduğunu kabul etsin. 'Teavy' kelimesinin anlamını öğrenmek için bu kişiye şunu sorarız. Kriterin nedir? Bir şeyin 'Teavy' olduğu veya olmadığı somut durumu nasıl tespit edebilirsin? Varsayalım ki kişi başlangıçta ne söyleyeceğini bilemez veya yalnız şunu söyleyebilir. 'Teavy' kelimesinin deneysel işareti yoktur. Bu durumda 'Teavy' kelimesinin meşru kullanımını reddedeceğiz. Bu kelimeyi söyleyen kişi şunu

⁸⁵ Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi", 7.

⁸⁶ Gaeton Picon, *Çağdaş Felsefe*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Kitapçılık Yayınları, 1966), 23-24.

⁸⁷ Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerçekler* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2003), 503.

⁸⁸ Ernest Wolf Gazo, "Yirminci Yüzyıl Batı Felsefesinde Bakış Açılıarı", çev. Erdal Çengiz, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 4(1992), 37.

⁸⁹ Rudolf Carnap, "The Elimination Of Metaphysics Through Logical Analysis Of Language", in *Logical Positivism*, ed. Alfred Ayer, (New York: The Free Press, 1959), 61-62.

⁹⁰ Cemal Güzel, "Antikçağ İle Ortaçağda Varlık Felsefesi", *Kayı Felsefe Dergisi*, 11(2008), 235.

⁹¹ Ernst Mach, "A New Sense-1897", in *Galileo's Commandment: An Anthology Of Great Science Writing*, ed. Edmund Blair Bolles (New York: W. H. Freeman&Co Ltd., 1997), 28.

ifade edecektir. ‘Teavy’ olan ve olmayan şeyler vardır. ‘Teavy’ olan ve olmayan şeylerin insanların sonlu ve zayıf aklı için sonsuz bir sırdır. Bu açıklamalar gerçekte bizim için sadece boş sözlerdir. Kişi yine de bize ‘Teavy’ kelimesi ile bir şey ifade ettiğini inandırmaya çalışacaktır. Fakat bu durumdan sadece kişinin bir kelime ile kendi tasavvurları ve duygularını ilişkilendirdiğini öğreniriz. Kelime söz konusu ilişkilendirme ile bir anlam kazanmaz. Kelime için herhangi bir kullanım kriteri *öngörülmediyse* bu kelimenin içinde yer aldığı *cümleler hiçbir şey söylemez*. Onlar, yalnızca sahte önermelerdir.⁹²

Neopozitivist felsefenin önemli filozoflarından birisi olan Ayer ise *‘Language, Truth And Logic’* isimli eserinde metafiziğin sahte önermelerine ilişkin şu açıklamayı yapmıştır:

Diyoruz ki, bir kişi, bir cümlenin ifade ettiği önermeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli şartlar altında hangi gözlemlerin kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o cümle o kişi için olgusal anlam taşır. Diğer yandan, eğer varsayılan önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının kabul edilmesi, gelecekteki deneyinin doğasıyla ilgili her türlü şeyin kabul edilmesiy-le ilgiliyse, bu önerme eğer totoloji değilse, sadece sahte bir önermeden başka bir şey değildir. Önerme, kişi için duygusal anlam taşıyabilir. Fakat önermenin gerçek anlamı yoktur. Sorular açısından da metot ayındır. Hangi gözlemin bu soruyu cevaplamaya götürebileceğini sorarız. Şayet böyle gözlemler bulunamıyor ise söz konusu cümlenin dil bilgisel yapısı onun anlamlılığını ne kadar güçlü biçimde gösterirse gösterebilir, bizim için gerçek bir soru olmadığı sonucuna varmamız gereklidir.⁹³

Sonuç

Sonuç olarak, yirminci yüzyıl felsefesinin en etkili filozoflarından birisi olan Ernst Mach, bilimsel ve felsefi görüşlerini temellendirme sürecinde metafizik düşüncüyü radikal bir biçimde reddetmiştir. Felsefi düşüncelerinin oluşumunda pozitivist olan Mach, metafizik düşüncenin reddi meselesinde Hume’un etkisinde kalmıştır. Onun, doğru bilgi olarak kabul ettiği bütün anlamlı kavramların ve yargıların olgulara ve olaylara tekabül ettiğini savunan fikirlerini temel alan Mach, doğrulanması mümkün olmayan tüm metafizik spekülasyonları anlamsız kategorisine indirgemıştır. Bununla birlikte o, Hume’un doğal dünyanın açıklanması sürecinde metafiziğin kavramlarını ve yargılarını belirsiz kabul eden, anlamsız kategorisine yerleştiren ve yok sayan yaklaşımını benimsemiştir. Bu noktada metafizik

⁹² Carnap, “The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”, 63-64.

⁹³ Ayer, *Language, Truth And Logic*, 35.

düşüncenin duyusal dünya ile bir bağıntısının olmaması kabulünden hareket eden Mach, metafiziğin felsefe alanında kendine yer edinmesi hususunda Kant'ı ciddi bir biçimde eleştirmiştir. O, Kant'ın numen ve fenomen ayrımıyla metafizik düşünceye yeni bir varlık alanı açtığını belirtmiştir. Böylece metafizik düşünce Kant'ın numen alanı içerisinde mevcut varlığını güçlü bir biçimde sürdürme imkânı bulmuştur. Kant'ın metafizik düşünceye karşı olumlu yaklaşımını sert bir biçimde eleştiren Mach, metafizik kavramların ve yargıların doğru bilginin elde edilmesi sürecinde insanın anlam dünyasından tamamen çıkarılması gerektiğini savunmuştur. Bu hususta Kant metafiziğini radikal bir biçimde reddeden Mach, bilim alanında etkisi hissedilen metafiziğe ciddi eleştirilerde bulunmuştur.

Mach'a göre, olgular ve olaylar dünyasıyla ilişkili kavramların ve kuramların doğru bilgi olarak kabul edilmesi için duyular dünyasıyla bağlantılı olması gereklidir. Duyular dünyasına indirgenmeyen metafiziği doğru bilgi olarak kabul etmeyen Mach, böyle bir bilgiyi doğru kabul eden insanları ve toplumları ilkel ve barbarlıkla itham etmiştir. İlkel insanların ve toplumların yaşamında dünya ile bağlantısı olmayan metafizik kavramların ve yargıların onları insanlık dışı eylemlere sürüklediğini belirtmiştir. Bu sebeptendir ki, doğal dünyayla ilgili açıklamalarda doğaüstü düşüncelere yönelmenin metafizik spekülasyonlara neden olduğunu düşünen Mach, metafiziği tamamen reddederek anlam dünyasından çıkarmıştır. Bu noktada ikelliği ve barbarlığı sadece metafizik düşünceyle ilişkilendirmek ne derece doğru bir yaklaşımdır? Geçmişte veya günümüzde yaşanan savaş, soykırım, sömürge ve insanlık dışı tüm söylemleri ve eylemleri sadece metafizik düşünceyle ilişkilendirmek mümkün müdür? Örneğin, yirminci yüzyılın ilk yarısında küresel ölçekte yaşanan birinci ve ikinci dünya savaşları neticesinde yok olan milyonlarca insanın sebebi metafizik midir? Veya yirminci yüzyılın ikinci yarısında kıtasal ölçeklerde yaşanan mahallî savaşlar neticesinde ölen binlerce insanın sebebi metafizik midir? Bu tür sorunların müsebbibi tamamen metafizik düşünceyle ilgiliyse Mach'ın metafizik-ikellik veya metafizik-barbarlık ilişkisine katılmak mümkündür. Şayet bu tür sorunların nedeni tamamen metafizik düşünceyle ilgili değilse bu eleştiriyi kabul etmek de mümkün değildir. Bununla birlikte Mach'ın metafizik kavramları ve kuramları tamamen yadsıyarak anlamsız kategorisine indirgemesi doğru mudur? Metafizik önermeler, diğer bilgi türleri gibi insanlığın binlerce yıllık birikimleri neticesinde elde edilmiş bilgiler bütünüdür. Günümüzün en etkili bilgi türü olan bilimsel bilginin gelişimine tarihsel süreç içerisinde yer yer katkılar yaptığı bilinmektedir. Zira metafizik önermeler, zaman içerisinde ki bilimsel ge-

lişmelerin neticesinde apriori önermeler olmaktan çıkarak aposteriori önermelere dönüşmüştür. Örneğin, ‘madde atomlardan oluşur’ önermesi eski çağda apriori (metafizik) bir önerme iken yirminci yüzyılda zorunlu aposteriori önermeye dönüşmüştür.⁹⁴ Veya elementleri oluşturan en küçük birimin molekül olduğunu ileri süren düşünce bir zamanlar apriori önerme olmasına karşın, günümüzde aposteriori bir önerme olmuştur. Öyleyse metafiziği bilime özgü ölçütler çerçevesinde değerlendirmek ne derece doğru bir bakış açısıdır. Öyle ki metafiziğin kavramları, kuramları ve yöntemleri bilimin kavramları, kuramları ve yöntemlerinden farklı olduğu açıkça ortadadır. Ayrıca metafizik düşüncenin insanlığın bilgi birikimine hiçbir katkısının olmaması söz konusu mudur? Örneğin günümüz evren araştırmalarında dünyaya benzer yaşam olanağı içeren gezegenlerin aranmasında metafiziğin etkisi yok mudur? Veya günümüz modern tıp alanında insanın yaşam döngüsünü uzatacak çalışmaların etkin şekilde sürdürülmesinde metafiziğin etkisi söz konusu değil midir? Şu halde metafizik düşüncenin insanlığın bilgi birikimine hiçbir katkısı söz konusu değilse Mach’ın metafiziği anlamsız kategorisine indirgemesi kabul edilebilir bir durumdur. Eğer metafizik var olanın anlamlandırılmasında insanlığa yeni perspektifler kazandırma, yeni araştırmalara olanak sağlama ve yeni bilgiler elde etme hususunda herhangi bir katkısı söz konusu ise Mach’ın metafizik düşüncüyü anlamsız kategorisine indirgemesi kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü bilinen evren içerisinde yegâne bilinçli varlık olan insan, duyuşal verilerin ötesinde soyutlamalar yapan, kavramlar üreten ve var olanın ötesine geçmek isteyen rasyonel bir canlıdır. Dolayısıyla rasyonel bir varlık olarak insan, doğal olana dönük olarak bilim üreten bir canlı olmasının yanı sıra, doğaötesi olana dönük olarak metafizik üzerine düşünen bir canlı olduğu da unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aster, Von Ernst. “Modern Fizik ve Felsefe”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 3(1949), 98-106.
- Ayer, Jules Alfred. *Language, Truth And Logic*. London: Victor Gollancz Ltd., 1947.
- Baç, Murat. “Wittgenstein ve Anlamın Ortalıkta Olması”. *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, 28(2001), 47-60.
- Carnap, Rudolf. “The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”. In *Logical Positivism*, ed. Alfred Ayer, 60-81. New York: The Free Press, 1959.
- Carnap, Rudolf. *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Basic Books Inc., 1966.

⁹⁴ Teo Grünberg, “Anlam Kavramı ve Metafizik Önermeler”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* içinde (İstanbul: Legal Kitapevi, 2010), 12.

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe*. İstanbul: Sentez Yayınevi, 2007.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerçekler*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2003.
- Frank, Philipp. *Modern Science and Its Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1950.
- Frank, Philipp. *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall Inc., 1957.
- Gazo, Wolf Ernest. "Yirminci Yüzyıl Batı Felsefesinde Bakış Açıkları", çev. Erdal Çengiz. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 4(1992), 34-42.
- Güzel, Cemal. "Antikçağ İle Ortaçağda Varlık Felsefesi". *Kaygı Felsefe Dergisi*, 11(2008), 223-235.
- Grünberg, Teo. "Neopozitivizm'in Bilim Anlayışının Eleştirisi". *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Komisyon, 33-41. Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1984.
- Grünberg, Teo. "Anlam Kavramı ve Metafizik Önergeler". *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* içinde, 3-15. İstanbul: Legal Kitapevi, 2010.
- Hızır, Nusret. "Kavram İncelemeleri I". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5, 4(1947), 393-399.
- Hızır, Nusret. "Kavram İncelemeleri ve Hakikat Kavramı Üzerine". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XIII, 4(1955), 57-61.
- Hızır, Nusret. "Kavram İncelemeleri VI: Hakikat Kavramı Üzerine". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* XIV, 3-4(1956), 17-18.
- Holton, Gerald. *Science and Anti Science*. London: Harvard University Press, 1993.
- İrızık, Gürol. "20. Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak". *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* içinde, 33-46. İstanbul: Legal Kitapevi, 2010.
- Feyerabend, Paul. *Science In A Free Society*. London: Lowe& Brydone Ltd. Press, 1978.
- Feyerabend, Paul. *Farewell To Reason*. London&New York: New Left Books Press, 1987.
- Ingvar, Johansson. "Anglosakson Bilim Felsefesi", çev. Şahin Alpay. *Felsefe Yazıları 4. Kitap* içinde, ed. Selahattin Hilav, 5-35. İstanbul: Yazko Yayınevi, 1983, 5-35.
- Lange, Albert Frederick. *History Of Materialism Vol III*, trans. Ernest Chester Thomas. London: Trubner&Co., Ludgate Hill., 1881.
- Lecourt, Dominique. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- Losee, John. *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Mach, Ernst. *Popular Scientific Lectures*, ed. Thomas J. McCormack. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1895.
- Mach, Ernst. "A New Sense-1897". In *Galileo's Commandment: An Anthology Of Great Science Writing*, ed. Edmund Blair Bolles, 22-28. New York: W. H. Freeman & Co Ltd., 1997.

- Mach, Ernst. *The Analysis Of Sensations: The Relation Of The Physical To The Psychological*. Chicago&London: The Open Court Publishing Company, 1914.
- Mach, Ernst. *Principles Of The Theory Of Heat*, ed. Brian Mcguinness. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1916.
- Mach, Ernst. *The Science Of Mechanics: A Critical And Historical Account Of Its Development*, Chicago&London: The Open Court Publishing Company, 1919.
- Mach, Ernst. *The Principles of Physical Optics: An Historical and Philosophical Treatment*. London: Methuen&Company Ltd., 1926.
- Mach, Ernst. *Knowledge And Error*, ed. Brian Mcguinness. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1926.
- Oeser, Erhard. “Bilimsel Evrenselciğin Temellendirilmesi Olarak Evrimci Bilgi Teorisi”, çev. Neşe Özkaynak. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 25(1984), 73-80.
- Oeser, Erhard. “Bilimsel Yöntemin Evrimi ve Bilimler Sistemi”, çev. Nejat Bozkurt. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 25(1984), 81-86.
- Özlem, Doğan. “Bilgi ve Bilimde Olguculuk: Tarihselcilik Tartışması Üzerine”. *Felsefe Yazıları 4. Kitap* içinde, ed. Selahattin Hilav, 36-66. İstanbul: Yazko Yayınevi, 1982.
- Picon, Gaeton. *Çağdaş Felsefe*, çev. Bertan Onaran. İstanbul: Kitapçılık Yayınları, 1966.
- Preston, John. *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Psillos, Stathis. *Philosophy Of Science A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Randall, Herman John., Justus Buchler. *Philosophy An Introduction*. New York: Barnes&Noble Inc., 1942.
- Reichenbach, Hans. *The Rise Of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Soykan, Naci Ömer. “Ernst Mach’da Bilginin Biyolojik Antropolojik Temeli”. *Felsefe Dün-yası Dergisi*, 13(1994), 21-30.
- Soykan, Naci Ömer. *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*. İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998.
- Stadler, Friedrich. “What Is The Vienna Circle? Some Methodological And Historiographical Answers”. In *The Vienna Circle and Logical Empiricism*, ed. Friedrich Stadler, XI-XXIII. New York: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Thilly, Frank. *A History Of Philosophy*. New York: Henry Holt And Company, 1924.
- Ural, Şafak. *Basitlik İlkesi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Ülken, Ziya Hilmi. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012.
- Yıldırım, Cemal. “Metafizik Üzerine Bir İrdeleme”. *Felsefe Tartışmaları*, 11(1992), 37-44.

Başvuru: 01.04.18

Kabul: 07.06.18

Atıf: Çıvgın, Ayşe Gül. "Savaştan Sürekli Barışa: Platon ve Kant". *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9 (2018), 109-127.

Savaştan Sürekli Barışa: Platon ve Kant

Ayşe Gül Çıvgın¹

Öz

Platon ya filozofun kral ya da kralın filozof olması gerektiğini, zira filozof kralın akıl gücü ile iktidar gücünün kendisinde bir araya geldiği devletin yönünü tayin eden önder olduğunu düşünür. Kendi ruhsal birliği ve bütünlüğünü sağlayan adil bir filozof kralın yöneteceği devlette de adalet hüküm sürecek, devletin birlik ve bütünlüğü sağlanarak bekası temin edilecektir. Bu sayede çatışmaların, ayrılıkların, savaşların önüne geçilecek, iç huzur ve barış tesis edilerek her bir yurttaşın güven içinde huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmesi mümkün hale gelecektir. Platon'un aksine Kant ise filozofun kral ya da kralın filozof olmasını beklememek ve dilememek gerektiğini, zira iktidarda olmanın aklın yargıda bulunma yeteneğini tümüyle bozduğunu, engellediğini düşünür. Yine de politikacıların devlet işlerini düzenlerken filozofların tavsiyelerine kulak vermelerini, izledikleri politikayı hak ve ahlak ilkelerine tabi kılmalarını önerir. Nitekim bu yolla, düşmanlıkların, çatışmaların, ayrılıkların son bulması, sadece iç barışın değil, fakat devletler arasında da uzun vadede gerçekleşebilecek olan sürekli bir barışın hüküm sürmesi mümkün olabilir. Platon, barışın ve adaletin kendisinde zuhur ettiği ideal bir devletin tesis edilebileceğini, Kant ise devletler arasında sürekli bir barışın mümkün olabileceğini ileri sürer. Bu çalışmada, Platon'un *Devlet*, Kant'ın *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı eserleri ekseninde savaş ve barışa dair görüşlerinin serimlenmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Kant, Savaş, Barış, Sürekli Barış, Politika.

From War to Perpetual Peace: Plato and Kant

Abstract

Plato thinks that either philosopher must be king or king must be a philosopher, because the philosopher sees the king as a leader who determines the direction of the state in which the power of the king and the power of power meet in himself. Justice will also rule in the state

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. acivgin@bartin.edu.tr

governed by a just philosopher king who provides his own spiritual unity and integrity, and the continuity of the state will be provided by providing its unity and integrity. By this way, conflicts, separations, wars will be prevented and it will be possible for each citizen to live a peaceful and happy life with confidence by establishing inner peace and serenity. Contrary to Plato, Kant thinks that it should not be expected or wished a philosopher to be a king, or a king to be a philosopher as according to him being in power totally ruins and prevents the ability of the mind to judge. Indeed, in this way, the ending of hostilities, conflicts and separations may be possible not only for domestic peace, but also for a perpetual peace between the states, which can take place in the long run. Plato argues that an ideal republic of peace and justice can be established while Kant argues that a perpetual peace among states can be possible. In this study, it is aimed to evaluate Plato's views on war and peace based on the works called *The Republic* by Plato and *Toward Perpetual Peace: A Philosophical Project* by Kant.

Keywords: Plato, Kant, War, Peace, Perpetual Peace, Politics.

Giriş

Platon *Devlet (Politeia)* adlı eserinde düzenli bir toplumun veya devletin ortaya çıkış nedenini, insanların kendi kendilerine yetememesi, ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarına gereksinim duyması olarak açıklar. İnsan varlığını sürdürmek için gereksinim duyduğu yiyecek, giyecek ve barınma gibi en temel fizyolojik ihtiyaçlarını bile tek başına karşılayamayan, başka insanların yardımına muhtaç bir varlıktır. Platon, birçok eksikliğin/ihtiyacın insanların bir araya gelmesine ve yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşamalarına neden olduğunu düşünür.² Üstelik ona göre insanlar yaratılışları gereği farklı işleri yapmaya yeteneklidir.³ İnsanların yetenekli oldukları işleri icra etmesini mümkün kılacak şekilde iş bölümüne gitmeleri ise tüm dikkatlerini, enerjilerini ve zamanlarını yaptıkları işlere vermelerini sağlamış, böylece yapılan işler hem daha iyi ve başarılı hem de daha kolay gerçekleştirilmiştir. Platon'un bu konudaki görüşleri, uzmanlaşma/ihtisas fikrinin de zeminini oluşturmaktadır. İş bölümü-iş birliği ihtiyacı, devlete ait temel faaliyetlerin, toplumsal sınıfların ve bugünkü anlamda zanaatların, mesleklerin ortaya çıkışının da en önemli sebeplerinden biridir. İnsanların iş bölümü yaparak kendi yatkın oldukları işlerde uzmanlaşması, toplum içinde organik, doğal bir dayanışma yarattığı için toplumsal birliğin ve barışın daha sağlam bir biçimde kurulmasını da temin etmiştir. Ancak bunun temin edilmesiyle, yani herkesin kendi işini en iyi şekilde yapması ve bir başkasının işine karışmamasıyla devlet içinde adalet tecelli etmiştir. Şu hâlde Platon devleti ya da toplumu, tek tek bireylerden oluşan bir kurum olarak görmekte ve her iyi yurttaşın adil olmak için gayret sarf etmesi gerektiğini, benzer bir biçimde de adil yurttaşlardan oluşan toplum ya da devletin de kendiliğinden iyi ve adil bir devlet olacağını düşünmektedir.⁴ Nitekim o, bir arada yaşayan yurttaşların kendilerini, bir tek canlı bütünün, bir organizmanın organları olarak duymalarını istemiş, benzer bir biçimde devleti de bu organların toplamı olan tek bir organizma olarak tasarlamıştır.⁵ Dolayısıyla Platon'un düşünce sisteminde devlet, yapay ya da sözleşmeyle sonradan oluşturulmuş bir kurum değil, tam aksine insanın temel gereksinimleri nedeniyle ortaya çıkmış doğal bir kurum, bir organizmadır.

² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 369b-c.

³ Platon, *Devlet*, 370b.

⁴ Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2008), 32.

⁵ Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 64.

Platon'un aksine Kant'ın düşünce sisteminde düzenli bir toplumun veya devletin ortaya çıkışı sözleşmeye dayanır. Devletin olmadığı doğa durumu Kant'a göre barış değil, fakat henüz ilan edilmemiş olsa bile her an patlamaya hazır bir savaş durumuna karşılık gelir.⁶ Bu durumda insanlar, güvenliklerini teminat altına alacak yasal düzenlemelerden, haklarını arayabilecekleri hukuka uygun yargılamalarda bulunabilecek mahkemelerden yoksun olarak yaşarlar, dolayısıyla sürekli olarak başkalarının tehditlerine maruz kalırlar. Böyle bir yasasızlık hali içinde her insan, haklarını güç kullanarak ve zorla elde edebileceği araçlara başvurarak elde etmeye çalışabilir. İşte Kant'a göre bu acı verici ve zorunlu araç savaştan başka bir şey değildir. Savaş, devletin, hukukun olmadığı doğa durumunda insanların haklarını güç kullanarak ve zorla elde etmesinin bir yoludur. Dolayısıyla ancak doğa durumundan devlet düzenine geçilmesiyle meşru hukuk düzeninin kurulması, toplumsal olarak zorlayıcı olan akli standartların oluşması, politik devletin veya sivil toplumun medeni hukuk, ceza hukuku gibi hak standartlarına ulaşılması, kısaca barışın gerçekleşmesi mümkün hale gelir. Şu hâlde sözleşme, toplumsallaşmayı ve barışı aynı anda ve birlikte tesis eder.

Öyleyse Kant için devlet, potansiyel savaş durumu olan doğa durumundan barış durumu olan hukuk-yasa durumuna geçmek anlamına gelir.⁷ Bu bağlamda da Kant, Platon'dan farklı olarak, devletin ortaya çıkışını Hobbes, Locke, Rousseau ve diğer modern politika kuramcıları gibi sözleşmeye dayandırır. Ancak onlar, "kişiler arasındaki doğa durumunu aşmakla yetinerek, politika felsefesinin bir devletin sınırlarında sona erdiğini kabul ederler. Buna karşılık Kant'ta, politika felsefesi bir devletin sınırlarının ötesine ulaşır ve adil bir dünya barışı düzenini 'en yüksek politik iyi' olarak sunup, onu insanın en önemli hedefi haline getirir."⁸ Dolayısıyla barış, bir yandan insanların diğer yandan devletlerin adile ve ahlâki varoluşunu tümüyle gerçekleştirebilmesini mümkün kılması bakımından "politikadaki en üst iyidir, çünkü pratik akıl savaşı mutlak olarak yasaklamaktadır."⁹

Platon her ne kadar devletin doğal bir kurum olduğu görüşünde de olsa, *Devlet* diyalogunda, ilginç bir biçimde Glaukon'un ağzından, gerek Kant'ın gerekse diğer modern politika kuramcıların sözleşmecî görüşlerini önceleyecek, hatta onlara kay-

⁶ Immanuel Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", çev. Nejat Bozkurt, *Kant: Seçilmiş Yazılar* içinde, haz. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 287.

⁷ L. Strauss and J. Cropsey, *History of Political Philosophy* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), 582.

⁸ Wolfgang Kersting, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçiöğlü (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 77.

⁹ L. Strauss and J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, 584.

nak teşkil edecek kimi fikirler ileri sürer. Glaukon insanların “haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmemeyi de her zaman beceremeyeceklerini anlayınca”, kimsenin haksızlık yapmaması ve haksızlığa da uğramaması için “bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler, kanun koymuşlar” demektedir.¹⁰ Şu hâlde, insanların sözleşme yapmalarının nedeni, birlikte yaşama zorunluluğu ve yaşam içinde her zaman haksızlık etmekten ya da haksızlığa uğramaktan kurtulmaya güçlerinin yetmemesidir. Çünkü insanlar her zaman sahip olduklarından daha fazlasını elde etmek isteyen, güç ve iktidar peşinde koşan, bu uğurda da başkasına zarar vermeyi, haksızlık etmeyi göze alan varlıklardır. İnsanları bundan alıkoyacak tek şey, eşitliği sağlayan yasalardır.

1. Savaştan Sürekli Barışa: Platon ve Kant

Platon, ilk başta kendilerine yetemeyen, başkalarına ihtiyaç duyan insanların iş paylaşımı-iş bölümü yaparak bir araya gelmeleriyle meydana getirdikleri toplumun zamanla gelişip büyüyeceğini, gelişip büyüdükçe de insanların yiyecek, giyecek, barınma gibi temel ihtiyaçlarıyla yetinemez olacaklarını ileri sürer. Bu durum toplumda yeni işlerin ve sınıfların ortaya çıkmasıyla sonuçlanır.¹¹ Toplumun giderek büyümesi, nüfusun artması, zorunlu gereksinimler dışındaki şeylere ihtiyaç duyulması, lüks tüketimin ortaya çıkması, ihtiyaçtan fazla mal-mülk edinme hırsı üzerinde yaşanan, yurt edinilen toprakların yetmemesine neden olur. Otlaklar, topraklar yetmeyince komşununkiler ele geçirmek istenir, bunun sonucunda da savaşlar ve çatışmalar ortaya çıkar.

Platon’a göre savaş, gerek tek tek insanların gerekse toplumların yaşamında da bütün kötülüklerin kaynağı olan başkalarından çok mal-mülk edinme hırsından kaynaklanır.¹² Bu nedenle hem devletin varlığını korumak hem yeni topraklar edinerek ihtiyaçları karşılamak için savaşacak askere ihtiyaç duyulur.¹³ Savaşlar bir yandan yeni topraklar kazanmak diğer yandan da mevcut toprakları muhafaza etmek için devletin varlık ve bekasını korunmak amacıyla yapılır. Ancak hangi amaçla olursa olsun Platon’a göre savaş ve ayaklanma, aşağılık ve kötü bir şeydir. İnsan bunlara ihtiyaç duymamalı, barış ve karşılıklı iyi niyet dilemelidir.¹⁴

¹⁰ Platon, *Devlet*, 359a.

¹¹ Platon, *Devlet*, 373b.

¹² Platon, *Devlet*, 373e.

¹³ Platon, *Devlet*, 373a-e.

¹⁴ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 628c-d.

Kısaca değinildiği üzere Kant'ta ise savaş, yasama ve yargılama ile hukuku uygulama yetkileri olan devlet kurumlarının olmadığı doğa durumunda, insanların kendi güvenliklerini bizzat kendilerinin sağlamaya, haklarını kendilerinin aramaya ve korumaya çalışmasının zora ve güce dayalı bir aracı olarak tanımlanır. Çünkü böyle bir durumda herkes kendi başına yasa koyucu ve yargıçtır. “Doğa durumunda bulunan bir insan ya da ulus, yanımda bir komşu olarak bulunması yüzünden, benim güvenliğimi tehlikeye atar ve beni eylemli olarak (*facto*) olmasa bile, içinde bulunduğumuz durumun yasadışı, yasanın bulunmayışı (*statü iniusto*) nedeniyle, devamlı bir tehditle karşı karşıya bırakır” diyen Kant, doğa durumunu fiili olarak ilan edilmemiş olsa bile her an ortaya çıkabilecek bir savaş durumu olarak değerlendirir.¹⁵ Demek ki insanlar edimsel bir tehdit altında ya da savaşta bulunmasalar bile, sırf doğa durumunda bulunmak nedeniyle güvenliklerinden endişe duyarak korku içinde yaşamlarını sürdürürler. Nitekim doğa, “insan soyu için neyin iyi olduğunu insanın kendisinden daha iyi bildiğinden”, barış ve huzur isteğinin karşısına “bir tür bencillik dürtüsü koymuştur. Bu gerilim insanı savaş ve anlaşmazlıklara sürükler.”¹⁶ Bir başka ifadeyle “doğa, tam da insan doğasına içkin olan eğilimleri, insanlığın saygın ama aciz kalan genel iradesinin amaçlarını gerçekleştirmek için kullanır. Bencillik, savaşa ve aç gözlülüğe sevk eder, fakat eş zamanlı olarak, saldırganlık ve tahahı etkisizleştiren karşı önlemlere kaynaklık ederek barışa ve refaha doğru ilerlememizi sağlar.”¹⁷ Bu nedenledir ki Kant'a göre barış, salt teorik bir kehanet ya da bir hayal mahsulü değil, doğanın gereği olan bir mükellefiyettir.¹⁸

Kant, barışı engelleyen sadece fiili ve açık bir şiddet olmadığı, doğa durumunda sırf saldırı tehdidinin bile barışı ortadan kaldıran bir durum olduğu görüşünü Hobbes'tan almıştır. Kant'a göre, Hobbes'un iddia ettiği gibi doğa durumu haksızlık ve zorbalık durumudur ve yasaya itaat etmek için zorunlu olarak terk edilmelidir. Dolayısıyla Kant'ta doğa durumu ile hukuka dayalı durum arasındaki fark, insanların edimsel ya da olgusal olarak ne kadar iyi ya da kötü niyetlerle eylemde bulunabileceklerinden tümüyle bağımsızdır. Doğa durumundan sivil topluma geçişle birlikte, insanlar birbirlerinin kişisel güvenliğini tehlikeye atmayacaklarının, birbirlerine karşı düşmanca davranmayacaklarının sözünü vermişlerdir. Bu söz, birlikte yaşayan insanların ortak yasalara bağlı kalacaklarına dair bir sözleşme

¹⁵ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 287.

¹⁶ Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 28.

¹⁷ Pierre Hassner, “Immanuel Kant Ahlâk ve Politika İlişkisi”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 102.

¹⁸ H. Kaan Ökten, “Kant'ta Barışın Yazgısallığı”, *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* içinde, haz. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2006), 127.

demektir. Şu hâlde Kant'ta barış ilk kez, doğa durumundan sivil topluma geçişle, potansiyel savaş tehdidinin bertaraf edilmesiyle insanların birbirlerinin güvenliğini tehlikeye atmayacakları, birbirleri için tehdit oluşturmayacakları, kısaca düşmanlık yapmayacakları bir kamu hukuku içinde olmakla tesis edilmiştir. Bu bağlamda barış, kişilerin haklarının bir devletin vatandaşı olmak bakımından sahip oldukları yurttaşlık haklarıyla kamu hukukuyla güvence altına alınması anlamına gelir. Kısaca barış, bir hukuk düzeni olarak görülebilir.

Bununla birlikte Kant için kalıcı barış meselesi sadece tek bir devlet için değil, devletler arasında da potansiyel savaş durumu olan doğa durumundan barış durumu olan hukuksal düzene geçme meselesidir. Bireyler arasındaki doğa duruma benzer biçimde uluslar arasındaki doğa durumu da hukuksal düzene geçebilmek için terk edilmesi gereken bir durumdur. Çünkü haklar sadece devletler arasındaki evrensel birlik ile kesin biçimde elde edilebilir ve bu birlik ise gerçek bir barış durumu meydana getirebilir.¹⁹ Kant işte bu meseleyi, sürekli barışın tesisi olarak ele alır. Nitekim doğa durumunda yaşanan güvensizlik, tehdit, kötülükler nasıl ki insanları yurttaşlık anayasası altına girmeye zorlamışsa aynı şey “devletlerin barbarca özgürlüğü” için de geçerlidir:

“(…) çünkü doğal yeteneklerin tam gelişimi burada da her yurttaş devletinin bütün kaynaklarını başkalarına karşı silahlanmak için harcamasıyla ve savaşın sebep olduğu yağmalarla —ama en çok da savaş için daima hazır olma zorunluluğuyla— geri bırakılırken, bundan doğan kötülüklerin yararlı bir etkisi olmuştur da. Bu kötülükler insan türünü, özünde sağlıklı olan ve devletlerin özgürlüklerinden dolayı meydana gelen devletler arası düşmanlığı düzene sokacak bir denge yasası bulmaya zorlar.”²⁰

Dolayısıyla süreç hem insanların hem de devletlerin özgürlüğün vahşice yaşandığı doğa durumundan özgürlüğün yasal güvence altına alındığı hukuksal düzene, anayasal devlete ya da uygarlığa doğru geçişi olarak yorumlanabilir. Bu geçiş ise genel anlamda barışın temel gerekçesidir.

Platon'un devlet anlayışında ise her şey devletin varlık ve bekasının korunmasıyla ilgili olduğu için bu birliği ve dirliği sağlamak ve korumakla görevli askerler/koruyucu sınıfının özel bir yeri ve önemi vardır. Platon, her yurttaşın asker olduğu bir yurttaşlar ordusu anlayışına sahip değildir. Zira her şeyden önce herkes asker

¹⁹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (New York: Cambridge University Press, 1991), 350.

²⁰ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, *Felsefe Yazıları Dizisi 4* içinde, ed. Selahattin Hilav (İstanbul: Yazko, 1982), 125.

olmaya uygun değildir; asker olacak kişilerin savaşıacak yetenek ve özelliklere sahip olması beklenir. Bu hususu Platon, askerler ile cins köpekler arasında bir analogiye dayandırarak açıklar. Nasıl ki cins bir köpek, düşmanı sezebilecek keskin duyuya, sezer sezmez de kovalayabilecek çevikliğe ve yakalayınca da mücadele edebilecek güce sahipse toplumu koruyacak askerler de benzer özelliklere sahip olmalıdır.²¹ Ancak askerlerin görevi yalnızca düşmana karşı çıkmak değil, aynı zamanda kendi yurttaşlarını da korumak olduğundan onların düşmana karşı acımasız kendi yurttaşlarına karşı ise yumuşak huylu olmaları önemlidir. Askerler bedensel olarak güçlü, kuvvetli, çevik olmalarının yanı sıra dostu düşmanı birbirinden ayırt edebilecek bilgiye sahip, bilmeye ve öğrenmeye meraklı olmalıdır. Dolayısıyla öğrenme sevgisine sahip olmak bakımından askerler, aslen filozof yaradılışlı kişilerdir.²² Platon'un devletinde, devletin asıl muhafızları ve koruyucuları olan ve bu yönde kararlar alarak kenti yönetecek olan filozof kralların, asker sınıfı içindeki en tecrübeli, en iyi eğitim görmüş kişiler arasından seçilmesinin gerekçesi de budur.

Platon'un düşünce sisteminde, insanların hangi işi yapacaklarının belirlenmesinde doğal yetenek ve eğilimlerinin yanında aldıkları eğitimin de büyük bir önemi vardır. Üstelik eğitim sadece tek tek kişileri değil, toplumun bütününe ilgilendiren bir meseledir, bu yüzden eğitim sisteminde geçerli olan ve gözetilecek biricik ölçüt yine devletin çıkarı, birlik ve bütünlüğüdür. Bu yüzden devlette her bir yurttaşın eğitimi önemli olmakla birlikte, özellikle askerler sınıfının eğitimi daha büyük bir önem taşır. Savaşçı olacaklar, daha çocukluklarından itibaren çok sıkı bir biçimde beden idman ve ruhen müzik eğitimine tabi tutulmalıdır. Ancak kime, neyin, nasıl öğretileceğine karar verecek olan, dahası çocuklara, yetişkinlere anlatılacak ya da anlatılmayacak hikâyeleri/mitleri belirleyecek ya da sansür uygulayacak olan devletin önderleridir. Devlet adamları, devletin varlığı ve birlikteliğini temin için vatandaşlarına ya da düşmanlarına karşı yalan söyleyebilme hakkına sahiptir.²³

Özellikle çocukların bedenlerinden önce ruhlarının istendik bir şekilde ve devletin temel ideolojisine uygun olarak yoğrulmaları ve kalıba sokularak şekillendirilmesi, kısaca formasyon kazandırılması gerekir. Bu nedenle her akla gelenin söylendiği, ahlâka, erdemlere ters hikâyelerin anlatılması doğru değildir; onlara sıkı bir biçimde sansür uygulanmalıdır. Nitekim Antik Yunan şairlerinin "hikâyelerin hepsi cinayetle, enestle, zulümle ve ihanetle doluydu; herkes kontrolsüz arzuları-

²¹ Platon, *Devlet*, 375a-e.

²² Platon, *Devlet*, 365a-376c.

²³ Platon, *Devlet*, 389b.

nın, zayıflığının, namertliğinin ve fesatlığının kurbanı oluyordu. Böyle bir malzemeyi durmadan tekrarlamak, olgunlaşmamış ve cılız zihinler tarafından taklit edilmeye sebebiyet verirdi. Sansür tek çıkış noktasıydı.²⁴ Mesela askerlere nefretin, kinin kötü ve günah olduğuna inandırmak için Tanrıların Tanrılarla savaştıklarına, birbirlerine tuzaklar kurduklarına dair hikâyeler değil, onların iyi olduklarını ve yalnız iyi şeylerin sebebi olduklarını içeren hikâyeler anlatılmalıdır.²⁵ Benzer bir biçimde askerlerin cesur ve dini bütün kimseler olmaları için hikâyelerde, ölümden ve ölümden sonraki hayattan korkmamalarını sağlayacak, öte dünyayı kötü ve korkunç bir yer olarak değil de güzel ve övülecek bir yer olduğuna ikna edecek konulara yer verilmelidir.

Savaşçıların cesur, akli başında, mala-mülke ve maddi şeylere değer vermeyen kişiler olarak yetiştirilmeleri, bunun içinde kendilerini sadece yapacakları işe vermeleri, başka işlerle uğraşmamaları temin edilmelidir. Bu husus Platon'a göre sadece askerler için değil, toplumun tümü için geçerlidir. Toplumda herkesin belli bir yeri ve belli bir faaliyeti olmalıdır. "Kunduracı kunduracıdır. Kunduracılıktan başka bir de kaptanlık yapmaz. Çiftçi çiftçidir, çiftçilikten başka bir de yargıçlık etmez, asker askerdir, askerlik ederken alım satımla da uğraşmaz" diyen Platon, herkesin kendi üzerine düşen işi en iyi şekilde yapmasını, bir başkasının işine karışmamasını salık verir.²⁶ Çünkü ancak bu şekilde adil bir düzenin tesis edilmesi mümkün hale gelir. Adil bir düzen ise herkesin kendi işini yapmasını sağlayacak yasaların konulmasıyla ve bir kez daha bir başkasına öykünmeyi ya da onu taklit etmeyi önleyecek bir eğitimle sağlanabilir. Mesela savaşçılar sadece cesaret, bilgelik, ölçülülük gibi erdemlere uygun bir eğitim almalı ve sadece bu erdemlere öykünecek şekilde yetiştirilmelidir.²⁷

Bununla birlikte Platon'un devletinde müzik de önemli bir eğitim aracıdır. Çünkü müzik, insanın ruhuna işleyen, yükseltip yücelmesini sağlayan, özünü güzelleştiren, güzeli aramasına neden olan bir etkiye sahiptir. Hiçbir şey insan ruhuna ritim ve düzen kadar işlemediğinden müzik insanı asıl güzelliğin sevgisine götürmektedir.²⁸ Dolayısıyla müzik eğitimi alan kişi ölçülü ve düzenli olmakta, böylelikle her tür aşırılık karşısında sağduyuyu elden bırakmamaktadır. Platon için beden eğitimi,

²⁴ Eric A. Havelock, *Platon Filozof Şaire Karşı*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 30.

²⁵ Platon, *Devlet*, 378a-379d.

²⁶ Platon, *Devlet*, 398 a-b.

²⁷ Platon, *Devlet*, 395c.

²⁸ Platon, *Devlet*, 401e.

müzik eğitimine benzerdir. Özellikle askerlerin sürekli idmanlar talimler yapmalarını, “köpekler gibi, hep uyanık olmaları, iyi görmeleri, iyi işitmeleri, seferde değişik yiyecek içeceğe, güneş çarpmalarına, karakışa, fırtınalara dayanmalarını” sağlayacak şekilde yetiştirilmeleri gerekir.²⁹ Bunun yanında askerlerin yiyecek, içecekleri sade ve çeşitlilikten uzak olmalıdır. Çünkü çeşitlilik insanın ruhunda düzensizliğe, bedeninde bozulmasına yol açarken sadelik, kişiye düzen, bedenine de sağlık verir.³⁰ Görüleceği üzere Platon’da ister müzik isterse beden eğitimi olsun her şey tümüyle ruhu eğitmek içindir.³¹ Zira sadece beden eğitimi kişiyi sert ve kaba, sadece müzik eğitimi ise fazla yumuşak ve duygusal kıldığından ancak her ikisini birlikte alan kişi ölçülülük ve düzen hakkında gerçek bir fikre sahip olabilir ve bunu da davranışlarına uygulayabilir. Bununla birlikte Platon’a göre söz konusu eğitimi alan askerler içinden de, “savaşlarda, acılarda, zor işlerde” ya da tam aksine “insanı sürükleyen zevkler içinde” sürekli denenen, fakat aldığı eğitime uygun bir biçimde ölçülü ve düzenli kalmasını bilen, hem kendisi hem de devlet için en yararlı olanın ne olduğunu kavrayabilen, devletin önderi, filozof kral olacaktır. Bu eksende filozof kral, devletin asıl koruyucusu ve muhafızı olarak hem devletin adil olmasının hem de varlık ve birliğin garantisidir.³²

Platon devletinde hem insanlar arasındaki sınıfsal farklılıkları açıklamak, hem de onları bir arada yaşamaya motive etmek için bir Fenike mitosuna başvurur. Bu mitosta vatan, toprak birliği üzerinden tesis edilerek vatandaşlar arasındaki farklılıklar kardeşlik ve soy bağıyla aşılmaya çalışılır. Bu organik birlik ve bütünlük bağı aynı zamanda vatandaşlar arasındaki birlik ve dirliğin, huzur ve barışın da kaynağı olarak kullanılır. Bir başka açıdan ise bu mitos “büyük bir korkuyu da yaymaya hizmet etmektedir: Eğer herhangi bir sınıf, kendi rolü dışındaki bir role soyunursa, bir birlik olarak devlet ortadan kalkacaktır!”³³

“Gerçekte siz, silahlarınızın, bütün eşyalarınızla birlikte yerin altında yetiştiniz, yoğrulduunuz. Toprak, bir ana gibi, iyice büyüttükten sonra yeryüzüne çıkarttı sizi. Üstünde yaşadığınız bu toprak sizleri büyüten, emziren ananızdır. Ona saldıran olursa korumak boynunuzun borcudur. Yurttaşlarınız da aynı toprağın çocukları ve sizin kardeşlerinizdir. (...) Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olanların mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına

²⁹ Platon, *Devlet*, 404b.

³⁰ Platon, *Devlet*, 405a.

³¹ Platon, *Devlet*, 410b.

³² Platon, *Devlet*, 414 b.

³³ M. A. Ağaoğulları vd., *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 101.

gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir.”³⁴

İfade edilmeye çalışıldığı üzere devletin varlığını ve birliğini korumak temel amaçtır; bu yüzden devlet için en büyük kötülük bölünme, birken birçok olma, en büyük iyilik de bütün kalma, tek olmadır. Bunu sağlamanın yolu ise adalet ve barış ilişkisini tesis etmekten geçmektedir. Üstelik devlet adamları savaşın temel nedeni olan toprak elde etme hırslarından vazgeçerler ve devleti de bilgece yönetirlerse asker sayısı ne kadar az da olsa devlet büyük bir devlet olarak varlığını sürdürüp koruyacaktır. Nitekim aşırı zenginlik ya da yoksulluk, insanlar ve devletler arasındaki anlaşmazlıkların, çatışmaların ve savaşların belli başlı nedenidir.³⁵ Ayrıca Platon devletin başındakilerin sanki başa geçmek, güç ve iktidar sahibi olmak büyük bir nimetmiş gibi kimin başa geçeceği konusunda birbirleriyle çatışmalarını da doğru bulmamaktadır. “Bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler oldu mu, dirliğin de, düzenin de en iyisi var demektir. Baştakilerin böyle olmadığı yerdeyse, tam tersine, ne dirlik vardır, ne düzen.”³⁶

Platon devletini, Fenike masalında ifade edilmeye çalışıldığı üzere soydaşlık, kardeşlik bağı üzerinden tesis etmeye çalıştığı gibi düşmana karşı olan yaklaşımını da aynı bağ üzerinden temellendirmeye çalışır. Platon’a göre Yunanlılar soydaş, akraba oldukları için diğer devletlerden farklı bir muameleye tabi tutulmalıdır. Örneğin bir Yunanlının bir başka Yunanlıyı köle etmemesi, ölümlerini soyulma geleneğinin terk edilmesi gerekir. Elde edilen topraklar yakılıp yıkılmamalı, yağmalanmamalı, evler ateşe verilmemeli, sadece o yılın ürünlerine el koymakla yetinilmelidir, böylece soydaşlar arasında kin ve nefret duygularının yeşermesine izin verilmemelidir. İşte tam da bu nedenlerden, Platon soydaşlar arasındaki anlaşmazlıkları çatışma/kavga, soydaş olmayanlar arasındaki anlaşmazlıkları savaş olarak tanımlamaktadır.³⁷ Yunanlıların kendi aralarındaki anlaşmazlıklar aslen düşmanlık bile olmayıp ikilik ya da tartışma olduğu için eninde sonunda anlaşmazlıklar son bulup barış temin edilecektir. Bir başka deyişle aynı soy birliğine sahip olanlar “bir gün barışacakmış gibi kavga edecekler”dir.³⁸

³⁴ Platon, *Devlet*, 414 d-415c.

³⁵ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2016), 36.

³⁶ Platon, *Devlet*, 520d.

³⁷ Platon, *Devlet*, 470b.

³⁸ Platon, *Devlet*, 471a.

Platon'un soydaşlık bağı üzerinden öngördüğü bu düşüncelerin ve muamelelerin, Kant'ta bütün insanlığa genişletilerek devletler arasında sürekli bir barış önerisine dönüştüğü söylenebilir. Zira Kant'ta devletler arasında da kimi ilkelere riayet edilir ve düşmanlık yaratabilecek unsurlar ortadan kaldırılırsa sürekli bir barışın tesis edilebileceğini düşünür. Ancak Kant, Platon gibi barışı insanların sadece soy ya da kan birliği üzerinden değil, bizzat insan olmaları ve ortak bir dünyayı paylaşan dünya yurttaşı olmaları bakımından ele alır. Kant'ın özellikle sürekli barışın başlangıç maddeleri olarak öne sürdüğü altı madde, milletler arasındaki muhtemel kin ve nefret duygularını engellemek, savaşın yok edici, cezalandırıcı, köleleştirici bir biçimde yapılmaması içindir. Özellikle bu maddelerde ifade edilenler Platon'un soydaş devletler için öne sürdüğü muameleleri hatırlatır. Kant'a göre bunlar, devletler arasında sürekli barış amacına yönelik olarak ulusların uymaları gereken altı yasaklayıcı maddedir. Bu maddeler bir yandan devletler arasındaki çatışmanın ve savaşın nedenlerini içeren ve sürekli barışın önündeki engelleri ifade ederken diğer yandan da her bir devletin hukuksal bütünlüğünün ve sivil anayasasının nasıl güvence altına alınacağını göstermektedir.³⁹

[1] İçinde gizlenmiş *-saklı- yeni bir savaş nedeni -malzemesi- bulunan hiçbir antlaşma bir barış antlaşması olamaz*. Kant'a göre bütün düşmanlıklara son verilmesi "barış", belli bir süre ara verilmesi ya da silah bırakılması ise "mütareke/ateşkes" anlamına gelir. Mütareke, savaş yapmak için zaman kazanmak ya da güç toplamak gibi bir çıkarı gözeterek ve kötü bir niyetle yapılabilir. Oysa barışın sürekli ve kalıcı olabilmesi için ileride ortaya çıkabilecek tüm savaş nedenlerini ortadan kaldıracak bir biçimde, tümüyle art niyetsiz açık ve şeffaf olarak yapılması gerekir. Bunun için geçmiş düşmanlıkları ya da kin ve nefret duygularını körükleyebilecek bilgi ve belgelere yer verilmemesi ya da bunların gün ışığına çıkartılmaması önemlidir. Yine barışın devlet adamının iktidarda kalması ya da iktidarını devam ettirmesi adına küçük hesaplar ya da oyunlarla değil, onuruna yaraşır dürüstlük, güvenilirlikte hazırlanması temin edilmelidir. Bu nedenle devlet için gerçek zafer, hangi araçla olursa olsun gücünü sürekli arttırmak olmamalı, barış, bizzat barış için ve bizzat barış adına yapılmalıdır.⁴⁰

[2] *İster küçük ister büyük hiçbir bağımsız devlet, başka herhangi bir devletin egemenliği altına miras, değişim, alım-satım ya da bağış yollarıyla hiçbir zaman geçmemelidir*. Bu maddede her devletin bağımsızlığına ve egemenliğine vurgu yapan

³⁹ Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", 284.

⁴⁰ Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", 279.

Kant, her devletin kendi kararlarını ancak kendisinin alabileceğine dikkat çeker. Bunun aksi bir durum, devletin kendi manevi kişiliğinden yoksun kalması ve bir eşya statüsüne indirgenmesi anlamına gelir. Bu ise aslen sözleşme düşüncesine, dolayısıyla da bir devletin yurttaşı olmak bakımından sahip olunan kamusal haklara aykırıdır.⁴¹

[3] *Sürekli ordular (Miles perpetuus) zamanla bütünüyle ortadan kalkmalıdır.* Kant'a göre barışın önündeki en büyük engellerden bir diğeri daimi ordulardır. Daimi bir ordu, her an savaşa hazır olan bir ordu anlamına gelir. Bu durum diğer devletlerin kendilerini sürekli olarak bir baskı ve tehdit altında hissetmelerine, asker ve silah sayılarını arttırarak birbirleriyle rekabete girmelerine, artan maliyetleri karşılamak için de savaşa girmelerine yol açabilir. Bununla birlikte Kant'a göre askerlik, ölmek ve öldürmek için para vermek anlamına geldiğinden aslında askerler devletin elinde bir araca/aygıt dönüşmekte, bu ise insanın kendi kişiliğinde bulunan insan hakkı ve onuruyla bağdaşmamaktadır. İnsana insan olarak değer verilmesi, insanın herhangi bir şeyin aracı olarak kullanılmaması gerekir.⁴² Bu durum Kant'ın ahlâki açıdan "kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" pratik buyruğuyla uyuşmayan bir eylem olarak da değerlendirilebilir.⁴³

[4] *Dış çıkarlarını gözetmek -itibarını zedelememek- için devlet, borçlanmalara girişmemelidir.* Kant'a göre devlet ekonomisi yararına yapılacak harcamalar için -örneğin yollar yapılması, ambarların açılması, yeni yerleşim bölgelerinin kurulması gibi- iç ya da dış borçlanma yapılabilir. Buna karşılık savaş için yapılacak borçlanmaların önüne geçilmesi, savaşa ayrılan harcamaların azaltılması gereklidir. Özellikle kredili borçlanmaya vurgu yapan Kant, bu yöntemin borç veren ülkenin borç alan ülke üzerinde siyasi bir üstünlük ve baskı kurmanın aracı haline dönüşebileceğine dikkat çekmektedir.⁴⁴

[5] *Hiçbir devlet, başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır.* Kısaca bu ilke, bir devletin bir başka devletin iç işlerine karışmaması, her tür müdahaleden uzak durmasını ifade eder ve her bir devletin bağımsız ve egemen olduğunu, kendi hakkındaki kararları kendisinin alması gerektiğini öne

⁴¹ Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", 280.

⁴² Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", 280-281.

⁴³ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 47.

⁴⁴ Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", 281-282.

süren II. maddeyle doğrudan ilişkilidir. Ancak iç anlaşmazlıkların, anarşinin hâkim olduğu bir devlette – ki Kant bu durumu her biri devletin bütünlüğü üzerinde hak iddia edecek biçimde ikiye ayrılması olarak ifade eder- taraflardan birine diğeri aleyhine yardımda bulunmak devletin anayasasına karışmak anlamına gelmez. Zira bu durum, tümüyle anarşi ya da iç karışıklık olup devletin birlik ve bütünlüğünün olmadığı, egemenliğinden söz edilemeyeceğini imler.⁴⁵

[6] *Hiçbir devlet, savaşta, ileride barış yapılabileceği zaman, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını olanaksız kılacak yollara başvurmamalıdır; bu yollardan bazı örnekler şunlardır: Düşman ülkesinde suçsuz kimseleri öldürmek (Percus sores), zehirleyici maddeler kullanmak (Venefici), antlaşmalara aykırı hareket etmek, düşman uyuğunu kendi devletine karşı ihanete kışkırtmak (Perduellio).* Kant, bu yöntemlerin tümünü şerefsiz uygulamalar olarak addeder. Çünkü bunlar insan onurunu zedeleyici, şeref ve haysiyetine uygun olmayan, güven duygusunu zedeleyici her tür uygulama ve muamelelerdir. Kalıcı bir barış için bunlardan tümüyle uzak durmak gerekir. Kant'ın söz konusu görüşleri, pratikle doğrudan doğruya bağlantılıdır.⁴⁶ Bu bağlamda bu ilke, savaşın teorik sınırlarını çizmeye yönelik, bir savaş hukuku değil pratik bir barış hukuku ekseninde değerlendirilmelidir. Nitekim “akılsal temeller üzerinde teoride geçerli olan şey, pratikte de geçerlidir.”⁴⁷

Kant, uluslararası barışın hüküm sürebileceğini göstermek amacıyla hazırladığı altı ön maddeden sonra uluslararası sürekli barışın şartlarını belirleyen üç temel ve nihai maddeden söz eder. Bu maddeler barışın olduğu kadar adil bir düzenin tesis edilmesine yönelik tasarılar olarak da yorumlanabilir. Nitekim tek bir devlet içinde ve de devletler arasında barışı sağlama sorunu ve onun çözümü mantıksal olarak tek devlet içinde ve de devletler arasında da adaleti tesis etme sorunu ve çözümüne bağlıdır.

“Kant'ın barış kavramı, hem Antikite'nin hem de Ortaçağ'ın politik düşüncesini tanımlayan geleneksel *pax* ve *iustitia*, yani *barış* ve *adalet* ilişkisinin dünyevileştirilmiş bir türüdür. Kant, devlet içindeki adaleti ile devletler arasındaki tam barış arasında ilişki olduğunu iddia eder ve barış, çatışmaları düzenleyen bir sistem

⁴⁵ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 282-283.

⁴⁶ Völker Gerhardt, “Eleştirel Bir Politika Teorisi Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 214-215.

⁴⁷ Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 56.

olarak inşa eder. Bu sistemde çatışmaları düzene sokma ölçütü, tarafların tümüne tanınan adalet gereksinimidir.⁴⁸

Devletler arasında kurulacak kalıcı bir barış durumunun temel koşulu, bütün devletlerin cumhuriyetçi olmasıdır: “Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır.”⁴⁹ Bu madde de, hükümetlerin savaştıkları ve savaşın bedelini ödeyecek halkın temsilcisi olmaları durumunda savaşa girme olasılığının azalacak olması vurgulanır. Bu nedenle de her devletin yapısının cumhuriyetçi olması gerekir. Bu madde aslen bir devletteki yurttaşlarının sahip oldukları hakları ifade eder. Cumhuriyet, insan olmak bakımından “özgürlük”, bir devletin yurttaşı olmak bakımından “yasa koyucuya/hukuka bağlılık” ve yine yurttaşların bir devletin üyeleri olmak bakımından “eşitlik” ilkelerine dayalı bir düzene karşılık gelir. Özgürlük, “başkasına zarar vermeden istediğini yapmak yetkisi değil”, fakat kişinin kendi isteğiyle kabul ettiği yasalardan başka, hiçbir yasaya uymama olanağı biçiminde tanımlanır.⁵⁰ Eşitlik ise “yurttaşlardan hiçbirinin bir başkasını hukuksal yollarla zorlamamasıdır.”⁵¹ Kanun önünde herkes eşittir, kimse bir diğerdan daha ayrıcalıklı ya da imtiyaz sahibi değildir. Bu yüzden kamu iradesi temeldir. Hukuka bağlılık ise doğrudan bir anayasa düşüncesinde yer alır. Cumhuriyetçi bir anayasa yurttaşların özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığını güvence altına alan, yasama ve yürütme gücünün birbirinden ayrıldığı, kuvvetler ayrılığı prensibine dayanır. Dolayısıyla ancak bu üç unsuru gerçekleştirmiş bir devletin adli ve hukuk devleti olduğu söylenebilir. Kant’ın yasaları hem belirleyen hem de onlara dayanan despotik yönetimleri reddetmesinin gerekçesi de budur. Üstelik temsili olmayan bir anayasa cumhuriyetçi değildir. Kant’a göre demokraside herkes efendi olmanın peşinde olduğu için bu rejim temsili bir yönetim biçimini olanaksız kılar. Bu nedenle yönetenlerin sayısı az yönetilenlerinin sayısı ne kadar çok olursa cumhuriyetçiliğe o kadar çok yaklaşılabilir ve yapılacak reformlarla buna tümüyle ulaşılabilir. Dolayısıyla Kant, “yürütme erkinin halk yığınınına ait olduğu demokratik idareyi, en tehlikeli ve zorbalığa en açık yönetim biçimi olarak” görür.⁵² “Bu da kusursuz tek biçim olan böyle bir anayasaya erişmenin aristokraside monarşiden neden daha güç, demokrasi de ise, şiddetli bir devrimle gerçekleştirilmediği taktirde neden olanaksız olduğunu göstermektedir.”⁵³ Şu hâlde Kant yasa-

⁴⁸ Wolfgang Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 78.

⁴⁹ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 288.

⁵⁰ Aynı yer.

⁵¹ Aynı yer.

⁵² Allan W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 219.

⁵³ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 291.

manın yürütme gücünden ayrı olduğu, tüm yurttaşların eşit haklara sahip olmasını temin eden, yasa koyucu ile hükümetin halkın temsilcisi olduğu anayasal bir cumhuriyeti hakka uygun tek anayasal düzen olarak değerlendirir.

İkinci nihai madde de barışın ve adaletin hüküm sürdüğü tüm devletlerin, federasyon kurmasını önerilir.⁵⁴ Kant'a göre doğa durumunda insanlar için söz konusu olan güvensizlik ve her an savaş ve çatışma tehdidi benzer bir biçimde devletler için de geçerlidir. Bu nedenle devletlerin her biri bu kendi güvenliklerini garanti altına almak amacıyla herkesin haklarını gözetken bir anayasa kurmaya istekli olabilir. İşte böyle bir teşkilat, federasyon demektir.⁵⁵ Ancak federasyon ile kastedilen tek bir devlet kurmak ya da ulusları tek bir devlet çatısı altında toplamak değil, birbirleriyle ilişkileri bakımından ulusların haklarını korumak anlamına gelir. Devletler arasında sağlanan ittifak herhangi bir devlet üzerinde baskı kurmak değil, fakat ittifaka katılan her devletin “kamu gücünün zorlamasına bağımlı olmaksızın özgürlüğünü güvence altına” almayı amaçlamaktadır.⁵⁶ Kant'a göre, “güçlü olduğu kadar aydınlanmış da olan bir ulus, özü gereği sürekli bir barışa eğilimli bir hükümet biçimi olan cumhuriyet biçiminde kurulma mutluluğuna da ererse, artık böyle bir federatif devletin ortak bir noktası, merkezi de kurulmuş olacaktır ki, öteki devletler de, Devletler Hukuku ilkelerine uygun olarak, kendi özgürlüklerini güvence altına almak üzere, bu merkeze katılabileceklerdir; bu bağlaşma böylece her gün yeni katılmalarla giderek daha da genişleyecektir.”⁵⁷

Üçüncü madde ise “dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır” denir.⁵⁸ Bu madde bir devletin yurttaşları bir başka devleti ziyarete gittiklerinde geçerli olması gereken evrensel misafirperverlik düşüncesiyle ilgilidir. Kant dünya vatandaşlığı ve evrensel misafirperverlik anlayışını doğrudan hukuk zemininde dile getirir. Buna göre “her yabancıya geldiği memleketinde düşmanca davranış görmemesi hakkı” vardır, çünkü herkesin yaşama hakkı temeldir. Buna ek olarak bütün insanlar yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından da yeryüzünün misafirleridir. Kant'a göre “dünya yuvarlak (küre biçiminde) olduğundan, insanlar onun üzerinde sonsuz bir biçimde dağılamazlar;

⁵⁴ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 292. Kant benzer düşüncelerini 1784'te *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* ve 1793'te yazdığı *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz* başlıklı yazılarında da dile getirir.

⁵⁵ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 292.

⁵⁶ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 294.

⁵⁷ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 294-295.

⁵⁸ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 296.

eninde sonunda yan yana bulunmaya, bir arada yaşamaya katlanmak zorundadır.”⁵⁹ Kant’ın evrensel misafirperverlik düşüncesi, dünya yurttaşlarının insan olarak haklarına karşılık gelmektedir. Ancak misafirperverlik -Kant’ın kesinlikle onaylamadığı bir biçimde- sömürgeleşmenin bir kılıfı olarak görülmemelidir. Kant özellikle Avrupa devletlerinin yabancı devletleri ziyaret etmekle, bunun fethetme ile aynı anlama geldiğini zannederek, ölçüyü tümüyle kaçırdıklarını, buradaki yerlileri insan yerine koymadıklarını, ticaret adı altında bu ülkelere ordularını soktuklarını ve ordu gücünü baskı unsuru olarak kullandıklarını, savaş kışkırtıcılığı yaptıklarını söyleyerek insanlığın başına gelebilecek en büyük kötülöklere neden olduklarını, bu tür davranışların hiçbir şekilde evrensel barışla ve evrensel bir misafirperverlik bağdaşmadığını düşünür.⁶⁰ Dolayısıyla hiçbir ulus, yerli halk ile “özel bir antlaşmayla” izin verilmediği sürece, o halkın yaşamını sürdürdüğü “aile-ocağına”, yani kendi öz yurduna yerleşme, ordular sokma, hakkına sahip değildir. Bu durum sadece ahlâki bir mesele değil, tümüyle temel bir hak meselesidir.⁶¹ Eski zamanlarda kimi devletlerin başka devletlere medeniyet, şimdiki zamanlarda ise özgürlük ve demokrasi götürdüklerine dair söylemleri Kant’ın evrensel misafirperverlik düşüncesi çerçevesinde yeniden düşünölmeye ve yorumlanmaya muhtaçtır.

Sonuç

Ne yazık ki geçmişten günümüze insanlığın en büyük sorunu savaşlar, işgaller, katliamlar olurken en büyük özlemi de barış, huzur ve adalet olmuştur. Bu nedenle de felsefe tarihi boyunca savaş ve barış konusu filozofların gündeminden hiçbir zaman düşmemiştir. Düşünce sistemlerinde doğrudan doğruya savaşı ve barışı konu edinen ve bu konuları da hem insan doğası ve devletin ortaya çıkışıyla hem de uluslararası ilişkiler alanıyla ilgisinde dile getiren filozofların başında, Platon ile Kant gelmektedir. Platon daha ziyade barışın ve adaletin kendisinde zuhur ettiği ideal bir devletin tesis edilebileceğine, Kant ise devletler arasında sürekli bir barışın hüküm sürebileceğine yönelik önerilerde bulunur. Platon’da devlet insanların kendi kendilerine yetememesi, temel ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılayamaması nedeniyle ortaya çıkan doğal bir kurumdur. Dolayısıyla yapay bir biçimde sözleşmeyle kurulmuş olmayıp insanın toplumsal bir varlık olmasının bir sonucudur. Her insanın kendi yapısı gereği şu ya da bu alanda farklı yeteneklere sahip olması, toplum içinde iş bölümüne, iş bölümü de mesleklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu

⁵⁹ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 296-297.

⁶⁰ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 297.

⁶¹ Kant, “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, 296.

ise herkesin sahip olduğu yeteneğe uygun bir biçimde kendi üzerine düşen işi en iyi şekilde yapması, bir başkasının işine müdahale etmemesiyle tesis edilecek adil ve barışçıl bir düzenin zorunlu koşuludur. Bu düzeni tesis edecek yasaları koyan, akıl ile iktidar gücünü kendisinde toplayan ise filozof kraldır. Kant ise Platon'dan farklı olarak devletin doğal değil, sözleşmeye dayanan, yapay bir kurum olduğunu düşünür. Doğa durumunda potansiyel savaş tehdidi altında bulunan insanlar, hukuk düzenine geçerek haklarını yasalarla güvence altına almışlar, yani devleti inşa etmişlerdir. Bu inşa ise hem toplumsallaşmanın hem adaletin hem de barışın zorunlu koşuludur. Bununla birlikte Platon'da toplumun zamanla büyümesi, kendi kendine yetememeye başlaması, zorunlu olmayan ihtiyaçların ortaya çıkışı, daha fazla mülk edinme tutkusu savaşın ve askerlik mesleğinin ortaya çıkış nedenidir. Dolayısıyla devletin varlık ve birliği için ordunun vazgeçilmez yeri ve önemi vardır. Platon'da savaş, devletlerin ortaya çıkışından sonra ve daha çok devletler arasında gerçekleşir. Çünkü asıl önemli olan vatandaşlar arasındaki barış ve adalettir. Nitekim ona göre aynı soydan olan devletler arasındaki anlaşmazlıklar savaş değil, sadece çatışma ya da kavgadan ibarettir. Savaşın Yunan olmayanlara karşı yapılması gerektiğini düşünen Platon, barışı sadece ulusal bir çerçevede ele almakla yetinmiş ve uluslararası barış konusuna değinmemiştir. Ancak Platon'un soydaşlar için ön gördüğü, evlerin yakılmaması, yağma ve çapulculuktan uzak durulması, köle edilmemesi gibi kimi muamelelerin doğrudan ya da birebir olmasa da Kant'ta uluslar arasında sürekli barışın ön koşulları olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle Platon'un Yunanlıların kendi aralarındaki çatışmaların aslında savaş olmayıp bir gün mutlaka barışla sonuçlanacağına dair düşüncesi, Kant'ta tüm uluslar için sürekli barış projesine dönüşmüştür. Kant, Platon'dan farklı olarak başka bir devletin yönetim biçimine müdahalede bulunmamak, savaş için ayrılan bütçeleri azaltmak ve mevcut orduları zamanla ortadan kaldırmak gibi kimi önerilerde bulunur. Devletlerin cumhuriyetçi olması, devletler arasında federasyon kurulması ve evrensel misafirperverlikle ilgili görüşleriyle de Kant, özellikle uluslararası ilişkiler alanına önemli katkılarda bulunmuş, yabancı düşmanlığı, mülteci sorunu, sömürgeleşme gibi kozmopolitik meselelerin yurttaş hakları, ulusların hakları ve dünya vatandaşlarının insan olarak hakları üzerinden tartışılmasına imkân sağlamıştır. Bununla birlikte Kant'a göre barışın şartlarını yerine getirecek olanlar Platon'da olduğu gibi filozof krallar değil, politikacılar olacaktır.

Kaynakça

- Ağaoğulları M. A., D. Türk, A. Yalçinkaya, Z. Yılmaz ve F. Zabcı. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Birand, Kâmıran. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Gerhardt, Völker. “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant’ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu, 205-241. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Gökberk, Macit. *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Göze, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2016.
- Hassner, Pierre. “Immanuel Kant Ahlâk ve Politika İlişkisi”. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu, 81-124. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Havelock, Eric A. *Platon Filozof Şaire Karşı*, çev. Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Kant, Immanuel. “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, çev. Nejat Bozkurt. *Kant: Seçilmiş Yazılar* içinde, haz. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Kant, Immanuel., “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz””. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu, 17-56. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Kant, Immanuel., “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku. *Felsefe Yazıları Dizisi 4* içinde, ed. Selahattin Hilav. İstanbul: Yazko, 1982.
- Kersting, Wolfgang. “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu, 57-79. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Ökten, Kaan H., “Kant’ta Barışın Yazgısallığı”, *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* içinde, haz. Ioanna Kuçuradi, 119-139. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2006.
- Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Platon. *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Strauss, L. ve J. Cropsey. *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- Topakkaya, Arslan. “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2008), 27-46.
- Wood, Allan W. *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Yazarlara Notlar

- Temaşa Felsefe Dergisi, felsefe disiplinleri kapsamında yer alan makalelerin yayımlandığı uluslararası hakemli bir dergi olup Türkçe ve İngilizce dillerinde yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- Sosyal Bilimlerin diğer disiplinlerinde yer alan eserler, editöryal değerlendirmeye dikkate alınır. Yaygın akademik dillerde (Almanca ve Fransızca gibi) yazılmış eserler ise uygun bulunduğu koşullarda orijinal dilinde, aksi durumda Türkçe tercümesiyle yayınlanabilir.
- Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazılar, daha önce yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır. Temaşa'da yayınlanan bir yazının orijinal olduğu kabul edilir; bilimsel toplantılarda sunulan bildiriler ise belirtmek koşuluyla yayınlanabilir.
- Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilerek yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir. Yazıların etik ve yasal sorumluluğu yazarlara aittir.
- Dergimiz Ocak 2019'dan itibaren yazarların ORCID tahsis numarası ile yayınlanacaktır. <https://orcid.org/> adresinden ORCID numarası kolaylıkla edinilebilir.
- Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazıların değerlendirme süreci şu şekildedir:
 - o Şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapılır,
 - o Alanda uzman iki hakeme gönderilir,
 - o Hakem görüşlerinin çelişik olması durumunda üçüncü hakem görüşüne başvurulur,
 - o Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalara ait karar, kısaca “kabul”, “düzeltmesi sonrası kabul”, “düzeltme sonrası değerlendirme” veya “red” şeklinde yazar(lar)a bildirilir.

Yazım Kuralları

Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilecek yazılara ilişkin kurallar şu şekildedir:

- Genel Biçim Özellikleri
 - o A4 boyutundaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak tüm metin iki yana yaslı şekilde, 1,5 satır aralıklı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakterleri kullanılarak, paragraf başı 0,5 cm girintili yazılmalıdır,
 - o Yazılar özetler dâhil olmak üzere özgün makale türünde azami 25 sayfa, değerlendirme türünde yazılarda ise azami 5 sayfa olmalıdır,
 - o Özgün makale türünde çalışmanın yazıldığı dilde başlık, 150–200 kelime arası özet ve 5–8 kelime arası anahtar kelime bulunmalıdır,
 - o Özgün makale türünde çalışmanın İngilizce başlık, 150-200 kelime arası özet ve 5-8 kelime arası anahtar kelime bulunmalıdır,
 - o Dipnotlar 10 punto, uzun alıntılarda ise 11 punto tek satır aralığı kullanılmalıdır,
 - o Metin içerisinde maddeler halinde bazı bilgiler verilecekse, bu madde işaretleri [1] şeklinde başlayıp, [2] vb şeklinde sürdürülmelidir,
 - o Çalışmalarda yazarın tam adı, çalıştığı kurum, adres, telefon ve e-posta bilgileri yer almalıdır (Ocak 2019 itibariyle ORCID numarası eklenmelidir.)
- Başlık Sistemi
 - o Çalışmanın ana başlığı, öz ve kaynakça; kelimelerin ilk harfleri büyük, ortalı ve bold olacak.
 - o Diğer başlıkların tamamı ilk harfler büyük, sola dayalı, 0,5 paragraf girintili ve bold, öncesi bir satır boşluk olacak.
 - o Başlık düzeyleri için 1., 2. şeklinde numara işaretleri; alt düzeyler için ise 1.1., 1.1.1. gibi numara işaretleri olacak ve “Giriş” ve “Sonuç” için numara işareti kullanılmayacak.

- Referans ve Kaynakça
 - o Çalışmaların *Chicago Manual of Style* (16. Basım) usulüne göre hazırlanmış olması gerekmektedir. Referans ve kaynakça biçimi için aşağıdaki örnekleri (veya dergimizin son sayısını) inceleyiniz.

A: Atıf, T: Tekrar atıf, K: Kaynakça olacak ve sayfada “s.” ibaresi kullanılmayacak şekilde;

Tek yazarlı kitap:

A: Ad Soyad, *Eser Adı* (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad, *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad. *Eser Adı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

İki (ve üç) Yazarlı Kitap:

A: Ad Soyad ve Ad Soyad, *Eser Adı* (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad ve Soyad, *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad ve Ad Soyad. *Eser Adı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Dört (ila yedi) Yazarlı Kitap:

A: Ad Soyad vd., *Eser Adı* (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad vd., *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad, Ad Soyad, Ad Soyad ve Ad Soyad. *Eser Adı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Çevireni (veya hazırlayanı) Bulunan Kitap:

A: Ad Soyad, *Eser Adı*, çev. Ad Soyad (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad, *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad. *Eser Adı*, çev. Ad Soyad. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Kitap Bölümü:

A: Ad Soyad, “Bölüm Başlığı”, *Eser Adı* içinde, ed. Ad Soyad (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad, “Bölüm Başlığı”, sayfa.

K: Soyad, Ad. “Bölüm Başlığı”. *Eser Adı* içinde, ed. Ad Soyad, sayfa aralığı. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Makale:

A: Ad Soyad, “Makale Başlığı”, *Dergi Adı* Cilt, Sayı (Yıl), sayfa.

T: Soyad, “Makale Başlığı”, sayfa.

K: Soyad, Ad. “Makale Başlığı”. *Dergi Adı* Cilt, Sayı (Yıl), sayfa aralığı.

Tez:

A: Ad Soyad, “Tez Başlığı” (Tez Türü, Yapıldığı Üniversite, Yıl), sayfa.

T: Soyad, “Tez Başlığı”, sayfa.

K: Soyad, Ad. “Tez Başlığı”. Tez Türü, Yapıldığı Üniversite, Yılı.

temasa@gmail.com.tr
www.felsefe.erciyes.edu.tr
Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

ERCIYONİ BRİSİ FİREBİ ÜMİSİ #9 • TEMİZLİK • #2018