

**Editörler / Editors**

Prof. Dr. Yavuz Unat  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
*Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**Editör Yardımcıları**

Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Sibel Kibar  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**Yayın Kurulu / Editorial Boards**

Prof. Dr. Kenan Gürsoy  
*İstanbul Aydın Üniversitesi*  
Prof. Dr. İlber Ortaylı  
*Galatasaray Üniversitesi*  
Prof. Dr. F. Jamil Ragep  
*McGill University, Canada, Director*  
*Institute of Islamic Studies Canada Research*  
*Chair in the History of Science in Islamic*  
*Societies*  
Prof. Dr. Şafak Ural  
*İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Feza Günergün  
*İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü*  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
*Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Yasin Ceylan  
*ODTÜ, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Yavuz Unat  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu  
*Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge*  
*Yönetimi Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Sibel Kibar  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**Hakem Kurulu / Referees Board**

Prof. Dr. F. Jamil Ragep  
*McGill University, Institute of Islamic Studies*  
Prof. Dr. Kenan Gürsoy  
*İstanbul Aydın Üniversitesi*  
Prof. Dr. İlber Ortaylı  
*Galatasaray Üniversitesi*  
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Feza Günergün  
*İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü*  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
*Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Remzi Demir  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Yasin Ceylan  
*ODTÜ, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Atilla Bir  
*İstanbul Teknik Üniversitesi, Kontrol*  
*Mühendisliği Bölümü*  
Prof. Dr. Mustafa Kaçar  
*İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü*  
Prof. Dr. İsmail Kız  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din*  
*Bilimleri Bölümü*  
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu  
*Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge*  
*Yönetimi Bölümü*  
Prof. Dr. Yavuz Unat  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Kubilay Ayseverer  
*Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Erdal Cengiz  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Sevtap Kadioğlu  
*İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü*  
Prof. Dr. Ertuğrul Turan  
*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Mehmet Seyfettin Erol  
*Gazi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler*  
*Bölümü*  
Doç. Dr. Ramazan Acun  
*Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü*  
Doç. Dr. Hasan Aydın  
*Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Din*  
*Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Sibel Kibar  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Aydın Efe  
*Çankırı Karatekin Üniversitesi, Tarih Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Olcay Özkaya Duman  
*Mustafa Kemal Üniversitesi, Tarih Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Deniz Kundakçı  
*Kastamonu Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve*  
*Kamu Yönetimi Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül Çıvıncı  
*Bartın Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın  
Yıl: 4 Sayı: 9 Nisan 2016

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.  
Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

**İmtiyaz Sahibi:**  
Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti. Adına  
Nezhat ARGUN

**Yayın Editörü:**  
Prof. Dr. Yavuz UNAT

**Yazı İşleri Müdürü:**  
Hilal SÜSLÜ ARGUN

**Görsel Tasarım ve Mizanpaj:**  
Mehtap Yürümez - Tarkan Kra

**Baskı - Cilt:** Atalay Matbaacılık Sertifika No.: 15689

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından  
yayınlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik  
Yayıncılık Tic. Ltd. Şti'ye aittir. Dergide yayınlanan yazı, fotoğraf, harita,  
illüstrasyon ve konuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alınıp yapılabilir.  
Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı  
DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı  
da kapsar. Dergiyeye gönderilen yazılar basılısn ya da basılmısn, tade edilmez.

**Sekreterler**

Yrd. Doç. Dr. Ercan SALĞAR  
*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Deniz KUNDAKÇI  
*Kastamonu Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetim Bölümü*

**İletişim:**

Prof. Dr. Yavuz UNAT  
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, Kuzeykent, 36100, Kastamonu  
Gsm: 0542 454 12 24  
e-posta: dortogedergisi@gmail.com  
yunat@kastamonu.edu.tr – hilalargun@nobelyayin.com

**Yazışma Adresi:**

Abdulkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara  
Tel: 0312 418 20 10 - Faks: 0312 418 30 20  
www.nobelyayin.com/dortoge e-posta: dortoge@nobelyayin.com

**Abonelik:** Nobel Akademik Yayıncılık'ın aşağıda belirtilen hesaplarına  
abonelik ücretini yatırıldıktan sonra, havale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi  
faks numaramıza veya [dortoge@nobelyayin.com](mailto:dortoge@nobelyayin.com) adresimize yolladığı-  
nızda aboneliğinizin gerçekleştirilecektir.

Yıllık abonelik: 30 TL  
Öğrenci abonelik: 20 TL  
Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.  
İş Bankası Meşrutiyet Ankara Şubesi Hesap No: 4213 0977915  
IBAN: TR49 0006 4000 0014 2130 9779 15  
Posta Çeki Hesabı: 6358768

Dört Öge Dergisi ASOS İndex ve The Philosopher's Index tarafından  
birinci sayıdan itibaren taranmaktadır.



## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDİTÖRDEN/Editorial .....	1
<b>Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Bilim Tarihinin Yakın Dönem (2003 ve Sonrası) Tarihi .....</b>	<b>3</b>
<i>MELEK DOSAY GÖKDOĞAN</i>	
<b>Bilim Tarihçiliğimizde Yeni Eğilimler .....</b>	<b>9</b>
<i>REMZİ DEMİR</i>	
<b>HAKEMLİ YAZILAR/REFEREED ARTICALS.....</b>	<b>17</b>
<b>16. Yüzyılda Osmanlılarda Çok Yönlü Bir Bilim İnsanı: Matrakçı Nasuh.....</b>	<b>17</b>
<i>YAVUZ UNAT</i>	
<b>Nasır Tusî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi <i>İsbâtu'l-Akli'l-Küllî</i>.....</b>	<b>37</b>
<i>RECEP DURAN</i>	
<b>F. H. Bradley'e Göre Metafizik Araştırmanın Ruhu .....</b>	<b>51</b>
<i>EMEL KOÇ</i>	
<b>Kant and Plato on the Problem of Beauty .....</b>	<b>63</b>
<i>OĞUZ HAŞLAKOĞLU</i>	
<b>Celeleddin Devvani'nin, Tûsî'nin "Küllî Akıl" Diye Adlandırılan Sıyrıık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesi Şerhi .....</b>	<b>75</b>
<i>RECEP DURAN</i>	
<b>Osmanlıda Simyadan Kimyaya Geçiş Süreci .....</b>	<b>105</b>
<i>AYTEN KOÇ AYDIN</i>	
<b>Bahûr İsrâîl'in <i>Ceride-i Felsefiye</i>'si ve Osmanlı'da İlk <i>Das Kapital</i> Tefrikası ....</b>	<b>115</b>
<i>BİLAL YURTOĞLU</i>	
<b>Ottoman Chief Physician Sâlih Naşrallah b. Sallûm al-Halabi.....</b>	<b>131</b>
<i>SALİM AYDÜZ</i>	
<b>Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant .....</b>	<b>139</b>
<i>SEYİT COŞKUN</i>	

<b>Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nün Psikoloji ve Pedagoji Tarihimizdeki Yeri.....</b>	<b>157</b>
<i>LÜTFİYE KOÇ GÜNAY</i>	
<b>Spinoza'da Korku Duygusu Üzerine Bir İnceleme .....</b>	<b>169</b>
<i>HASAN ALİ BAŞARAN</i>	
<b>Salih Zeki'nin Matematik Felsefesine Bakışı: Nâmütenâhî.....</b>	<b>191</b>
<i>MÜJDAT TAKIÇAK</i>	
<b>Postal vs. Chomsky A Review of Katz &amp; Postal's Necessity Argument.....</b>	<b>201</b>
<i>ARGUN ABREK CANBOLAT</i>	
<b>N. Berdyaev'te İnsanın Özgürlüğünün Kaynağı: Ungrund .....</b>	<b>209</b>
<i>NESRİN ERTÜRK</i>	
<b>ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS .....</b>	<b>219</b>
<b>Küreselleşmenin Motoru Olarak Meta Estetiği .....</b>	<b>219</b>
<i>EMİR H. ÜLGER</i>	
<b>KİTAP TANITMALAR/BOOK REVIEWS.....</b>	<b>231</b>
<b>Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünürleri .....</b>	<b>231</b>
<i>CEYHUN AKIN CENGİZ</i>	
<b>Algılanan Dünya.....</b>	<b>235</b>
<i>DUYGU DİNÇER</i>	
<b>İlk Modernler: Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller .....</b>	<b>239</b>
<i>VURAL BAŞARAN</i>	
<b>Fiziğin F'si.....</b>	<b>241</b>
<i>BATUHAN AKGÜNDÜZ</i>	
<b>Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması.....</b>	<b>249</b>
<i>ZEYNEP TEK</i>	
<b>YAYIN POLİTİKASI /EDITORIAL POLICY .....</b>	<b>253</b>

## EDİTÖRDEN/Editorial



*Dört Öge* Bilim Tarihi ve Felsefe yazıları dergisi olarak dokuzuncu sayımıza ulaştık. Bu sayımızı Türkiye’de bilim tarihinin önde gelen isimlerinden Prof. Dr. Esin Kâhya’ya adıyoruz.

Türkiye’de bilim tarihinin kurumsallaşması George Sarton’un öğrencisi olan Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı’nın 1955 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Bilim Tarihi Kürsüsü’nü kurmasıyla başlamıştır. Zaman içinde kürsü Bilim Tarihi Anabilim Dalı adını almış ve bilimsel faaliyetlerini sürdürmüştür. Bilim Tarihi Anabilim Dalı’nın kurumsallaşmasında Sayılı’nın öğrencileri olan Prof. Dr. Sevim Tekeli’nin ve Prof. Dr. Esin Kâhya’nın büyük emeği geçmiştir. Her iki bilim insanı da bilim tarihi alanında önemli çalışmalara imza atmışlar, anabilim dalını yurtiçi ve yurtdışında başarıyla temsil etmişlerdir.

1983 yılında Sayılı yaş haddinden emekli olmuş ve Tekeli, Felsefe Bölüm başkanlığına ve Bilim Tarihi Anabilim Dalı başkanlığına atanmıştır. Ancak Tekeli, aynı yıl Anabilim Dalı başkanlığını Kâhya’ya bırakmıştır. Kâhya bu görevini 2006’ya kadar sürdürmüş ve 2007’de de emekli olmuştur.

Kâhya, 1941 yılında Ankara’da doğdu ve 1964 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’ni bitirdi. Aynı yıl bu Bilim Tarihi Kürsüsü’nde lisansüstü çalışmalarına başlayarak 1971’de edebiyat doktoru unvanını aldı. 1973-1974 yıllarında burslu olarak İngiltere’de bulunan Kâhya, bu süre içerisinde Wellcome Institute ve British

Library'de araştırmalarını sürdürdü ve 1974 yılında Cambridge Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde konusuyla ilgili derslere devam etti. 1974 yılı ikinci yarısında Fransada Paris'te Bibliotheque Nationale'de konusu ile ilgili araştırmalar yaptı.

Türkiye'ye döndükten sonra 1977 yılında doçent, 1982 yılında da profesör olan Kâhya, 1984-1986 yıllarında Gazi Üniversitesinde, Eğitim Fakültesinde, 1988-1990 yıllarında Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümlerinde lisans ve yüksek lisans dersleri, 1997-2000 yıllarında da ODTÜ'de Felsefe ve Tarih Bölümlerinde konusuyla ilgili dersler verdi.

Kâhya, 1986 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde dekan yardımcılığı ve 1994-1997 arasında aynı fakültede Felsefe Bölüm başkanı olarak görev yaptı. 1978-1983 yılları arasında TÜBİTAK Bilim Adamı Yetiştirme Birimi adlı projede yer aldı.

Kâhya, konusu ile ilgili muhtelif ulusal ve uluslararası toplantılara katılmıştır. Ayrıca 1998'de Ankara'da GATA'da düzenlenen Beşinci Türk Tıp Tarihi Kongresi ve Atatürk Kültür Merkezi'nin düzenlemiş olduğu çeşitli kongrelerde düzenleme komitesinde görev yapmıştır. 2006 yılında Kayseri'de tertiplenen Gevher Nesibe Sultan Külliyesinin kuruluşunun 800. yıl kutlamalarında düzenleme komitesi başkanı olarak görev yapmıştır.

Atatürk Kültür Merkezi üyesi olan ve T.C. Kültür Bakanlığında Yayınlar Dairesinde danışman olarak görev yapmakta olan Kâhya, ayrıca Uluslararası Tıp Tarihi Kurumu, Türk Tıp Tarihi Kurumu, Uluslararası Bilim tarihi Kurumu, Türk Bilim Tarihi Kurumu, Türk Felsefe Derneği'nin üyesidir.

Kâhya, bilim tarihi alanında daha çok biyoloji ve tıp tarihi çalışmalarıyla ünlüdür. 1964 yılında o zamanki adıyla İlim Tarihi Kürsüsü'ne asistan olarak atanan Kâhya, Sayılı tarafından bu alana yönlendirilmiştir. 1971 yılında Şemseddin İtâki'nin Resimli Anatomi Kitabı adlı bitirerek doktor olmuştur. Bu çalışmasında Kâhya, Avrupa tıbbının Osmanlı tıbbı üzerindeki erken tarihli etkilerini ele almıştır.

1977 yılında *Mustafa Behçet Efendi'nin Fizyoloji Tercümesi Adlı Kitabı, Çağında Avrupa'da ve Bizde Fizyoloji Çalışmaları ve Aralarındaki Bağlar* adlı doçentlik teziyle doçent oldu. 1982 yılında ise *Üroloji Tarihi* adlı kitabıyla profesör olarak atandı.

1985 yılında Tekeli ile birlikte Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu'nun felsefe dersi öğretim programını incelemek, geliştirmek ve yenilemek amacıyla kurmuş olduğu özel ihtisas komisyonuna üye olarak atandı.

Kâhya'nın İbn Sinâ üzerine çalışmaları ayrıca bir önem taşımaktadır. Konuyla ilgili olarak İbn Sinâ'da çeşitli hastalıkların ele alınışını incelemiştir. Bu konudaki en kapsamlı çalışması *İbn Sinâ'nın El-Kanun fi't-Tıbb* adlı eserinin Arapçadan Türkçeye çevirisidir. Bu çeviriler Atatürk Kültür Merkezi'nde yayımlanmaktadır.

Kâhya, Türklerin ve özellikle Osmanlıların tıp alanındaki çalışmalarını tanıttığı geniş kapsamlı yayınlarıyla bu alanda önemli bir boşluğu da doldurmuştur.

Prof. Dr. Esin Kâhya hocamıza sağlıklı ve uzun ömürler dileriz.

# Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi’nde Bilim Tarihinin Yakın Dönem (2003 ve Sonrası) Tarihi

*Melek DOSAY GÖKDOĞAN\**

Prof. Dr. Esin Kâhya’ya

## Özet

*Yazının konusunu, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi’ndeki, ülkemizin ilk bilim tarihi anabilim dalının 2003–2015 yılları arasındaki faaliyeti ve bunların değerlendirmesi oluşturmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Bilim tarihi, kurum tarihi.

## *Recent History of the Section of History of Science in Ankara University (Between 2003 and 2015)*

## Abstract

*It has been presented that the historical sketch of academic discipline of history of science in Ankara University for the period of thirteen years (between 2003 and 2015) and, evaluated the scientific activities of this academic unit.*

**Keywords:** History of science, history of institution.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

İlmi bir kurumun tarihi, orada o zamana kadar bilimsel olarak yapıp edilenlerin dökümünü ve değerlendirmesini yapmaktan ibarettir. Gerisini, sonraki tarihler ve yeni nesiller yapar. Böylece, bu yazının konusunu, daha önce yayınladığımız bir araştırmamızın (*Türkiye’de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bilim Tarihi Anabilim Dalında Yapılan Çalışmalar, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 975-482, Ankara Üniversitesi Basımevi, 2003) içinde yer alan “Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Bilim Tarihi Araştırmalarının Başlaması ve Gelişmesi (Kronolojik Bir Bakış) (s. 93- 109) başlıklı makalenin devamı olacak surette, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’ndeki Bilim Tarihi Anabilim Dalı’nda 2003 yılından sonraki gelişmeler oluşturacaktır. Bu anabilim dalının mensupları tarafından yaptırılmış lisansüstü tezler ile düzenlenmiş etkinlikler bağlamında değerlendirme yapılacaktır.

2003-2015 yılları arasında Bilim Tarih Anabilim Dalı’nda, Esin Kâhya (2007’de emekli oldu), Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir, Hüseyin Gazi Topdemir (2013’te Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesine geçti), Yavuz Unat (2009’da Kastamonu Üniversitesine geçti), Ayten Koç Aydın (2006’da Gazi Üniversitesine geçti), Ali Rıza Tosun (2009’da Kastamonu Üniversitesine geçti), İnan Kalaycıoğulları ve Ömer Faik Anlı öğretim üyesi olarak görev yapmışlardır.

Bilim Tarihi Anabilim Dalının başkanlığını, 2003-2005 arasında Prof. Dr. Esin Kâhya, 2005-2008 yılları arasında Prof. Dr. Remzi Demir ve 2008’den bu yana Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan yürütmüştür.

2003-2015 yılları arasında Bilim Tarihi Anabilim Dalı’nın ev sahipliğinde ya da desteğiyle çeşitli bilimsel toplantılar düzenlenmiştir. Bunlar kronolojik olarak şöyle sıralanırlar:

“Çağdaş Matematiğin Türkiye’ye Girişi ve Salih Zeki” (Konferans), konuşmacılar: Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir, 19 Nisan 2004, Ankara (DTCF).

“Ölümünün 50. ve Görelilik Kuramının 100. Yıldönümünde Albert Einstein”, (ABC Dershanelerinin Katkısıyla), 18 Nisan 2005, Ankara (DTCF).

“Uygarlık ve Bilim Sempozyumu”, (Bilim ve Ütopya Kooperatifi ile birlikte), 13- 14 Mayıs 2006, Ankara (Milli Kütüphane).

“Türkiye’de Bilim ve Kadın Çalıştayı”, (Anadolu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi ile birlikte), 18- 19 Ekim 2007, Eskişehir.

“Ölümünün 350. Yılında Kâtip Çelebi Paneli”, (Atatürk Kültür Merkezi ile birlikte), 10 Aralık 2007, Ankara (TTK Salonu).

“Türkiye’de Bilim ve Kadın Kongresi”, (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi ile birlikte), 27- 29 Nisan 2009, Eskişehir.



“Türkiye’de Bilim ve İktidar İlişkileri”, 26 Aralık 2009, Ankara (DTCF).

“Ölümünün 30. Yılında Nusret Hızır”, (Bilim ve Bilimsel Felsefe Çevresi ile birlikte), 21 Aralık 2010, Ankara (DTCF).

“Ortaçağ Bilgisayarı: Usturlab Paneli”, 16 Nisan 2011, Ankara (DTCF).

“Aydın Sayılı’nın Doğumunun 100. Yılı Anısına Uluslararası XVI. Yüzyıl Osmanlı Uygarlığı’nda Bilim ve Felsefe Sempozyumu”, (Kastamonu Üniversitesi, Atatürk Kültür Merkezi, Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası ile birlikte), 13-15 Kasım 2013, Kastamonu.

“Türkiye’de Akademisyen Olmak”, (*Bilim ve Ütopya* ile birlikte), 29 Mayıs 2014, Ankara (Rektörlük).

“Tanrı Parçacığı Nedir?”, Dr. Ayşe Çağıl (Konferans), 18 Aralık 2014, Ankara (DTCF).

### **Yüksek Lisans Tezleri**

İnan Kalaycıoğulları, “Katip Çelebi’nin Cihannüma Adlı Eserine İbrahim Müteferrika’nın Yaptığı Ekler Doğrultusunda Çağdaş Bilimlerin Türkiye’ye Girişi”, 2003.

Ertan Tağman, “Mustafa ibn Ali el-Muvakkit’in Usturlap Risalesi”, 2007.

Oğuz Tırpanlı, “Osmanlı Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihine Materyalist Bir Bakış: Baha Tevfik”, 2008.

Seval Yınılmez, “Osmanlıların Modernleşme Sürecinde ‘Yeni Bilim Anlayışının’ Etkisi: Doğru Felsefesi mi? Fizik mi?”, 2009.

Tuba Uymaz, “Seydi Ali Reis’in Hulasa el-Hey’e (Astronominin Özeti) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”, 2009.

Ayşe İlen, “Resimli Gazete’de Teslis-i Zâviye Meselesi”, 2009.

Ali Değirmenci, “Salih Zeki Bey’in Hülâsa-i Hesâb-ı İhtimâlî Adlı Eseri ve Olasılığın Türkiye’ye Girişi”, 2010.

Zeynep Tuba Oğuz, “İsmail Gelenbevi’nin Hisâbü’l-Küsûr Adlı Eserinin El-Cebr Ve’l-Mukâbele Bölümünün İncelenmesi”, 2010.

Çağlar Karaca, “İbn Haldun’un Mukaddime’sinde Toplumun Yasalarını Keşfeden Bir Düşünce Etkinliği Olarak Tarih”, 2011.

Ercan Salgar, “Pozitivist Felsefede Doğrulama Kavramının Yeri”, 2011.

Harun Çakan, “Aristoteles’in Zooloji Eserlerinin ve Kemalüddin Demiri’nin *Hayâtü’l-Hayevân* Adlı Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”, 2011.

Faruk Akkaya, “Rudolf Carnap’ta Gözlemlenebilirlik Kavramı”, 2012.

İrem Aslan, “Ortaçağ İslâm Dünyasında V. Postulat Geleneği”, 2012.

Vural Başaran, “Balistik İncelemeleri Vasıtasıyla Modern Hareket Kuramlarının Avrupa’da Gelişmesi ve Osmanlı Devletine Girişi”, 2012.

Gökhan Doğan, “Münif Paşa’nın İlm-i Tedbîr-i Memleket’inin Türk İktisat Tarihindeki Yeri”, 2013.

Masoumeh Hoseyingholizadeh, “Hoca Tahsin Efendi’nin *Psikoloji Yahut İlm-i Rub* Adlı Eseri”, 2013.

Emre Karacaoğlu, “Hüseyin Remzi Bey ve Hüseyin Hüsnü Bey’in *Mikrob* Adlı Yapıtı ve Türk Tıp Bilimine Katkıları”, 2013.

Tarık Tuna Gözütok, “Rifat bin Mehmed Emin’in İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri”, 2013.

Serpil Ahmetkocaoğlu, “Yirmisekiz Çelebizâde Mehmed Said Paşa’nın *Ferâidü’l-Müfredât*’ının Türk Botanik Tarihindeki Yeri”, 2013.

Yavuz Selim Dokumacı, “Mehmet Refik Fenmen’de Motorlu Araçlar”, 2014.

Çiğdem Özbay, “Mustafa Satı el-Husri’nin Etnografya Tarihimizdeki Yeri”, 2014.

Lütfiye Koç Günay, “Mustafa Şekib Tunç ve Ruhیات Geleneği”, 2015.

Mehtap Bağlıoğlu, “Ali Vehbi Türküstün’ün *Mebâdi-i Fenn-i Rüşeym* Adlı Eseri”, 2015.

### **Doktora Tezleri**

Ali Rıza Tosun, “Hüseyin Rıflı Tamani’nin Çalışmaları Işığında Öklid Geometrisi’nin Türkiye’ye Girişi”, 2007.

Bilal Yurtoğlu, “Keşfü’z-Zünûn ve Kâtip Çelebi’nin Bilim Anlayışı”, 2008.

Günseli Naymansoy, “Türkiye’de Bilim Kadınları ve Bilimin Gelişimine Katkıları”, 2008.

İnan Kalaycıoğulları, “Cumhuriyet Dönemi’nde Türkiye’de Bilim”, 2009.

Seda Özsoy, “Kütleçekimi ve Görünmeyen El Kavramlaştırmaları Arasındaki Bağlantı Üzerine Bir Araştırma”, 2013.

Ömer Faik Anlı, “Pozitivizm Sonrası Karşıt-Bilim Tezleri ve XIX. Yüzyıl Bilim İmgisinin Dönüşümü”, 2013.

Mete Cankaya, “Cumhuriyet Dönemi Teknoloji Tarihi (Tarım Alet ve Makineleri, Demir Çelik ve Demiryolu Teknolojileri)”, 2013.

İrfan Elmacı, “Cumhuriyet Dönemi Teknoloji Tarihi (İlaç, Petrol, Kimyevi Gübre Teknolojileri)”, 2013.

Ercan Salgar, “İlerleme’ Kavramının Pozitivist ve Post-Pozitivist Düşüncelerdeki Yeri Üzerine Bir Araştırma”, 2015.

S. Ertan Tağman, “Bir Söylem Kümesi Olarak Açıklamanın Yöntembilimsel ve Tarihsel Temelleri Üzerine Bir Araştırma”, 2014.

Aynur Yetmen, “Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme”, 2014.

Ayşe İlen Kökçü, “Osmanlılar’da Diferansiyel İntegral Hesap ve Eğitimdeki Yeri”, 2014.

Murat Öner, “Aristoteles Biyolojisinin Yıkılış Süreci”, 2014.

Levent Çankaya, “Ali Sedad’ın “Kavâ'idü't-Tahavülât fi Harekâti'z-Zerrât” Adlı Eseri ve Termodinamiğin Türkiye’ye Girişi”, 2015.

Cüneyt Coşkun, “XVII. Yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası’nda İktidar-Bilim/İlim İlişkisinin Karşılaştırılması”, 2015.

Tuba Uymaz, “Ptolemaios ve Kopernik Astronomisinin Karşılaştırılması ve Yeni Astronominin Temelleri”, 2015.

Zaman içinde lisansüstü tezlerin sayısının ve çeşitliliğinin çok artması, ülkemizin bu ilk bilim tarihi kurumunun son dönem politikasıyla açıklanabilir. Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de marjinal kalan disiplin, bu politikayla ani bir sıçrama yaparak ülke genelinde pek çok üniversiteye sirayet etmiş görünmektedir.

2015 yılının güz döneminde, DTCF Bilim Tarihi Anabilim Dalı mensuplarının girişimiyle, Ankara Üniversitesi’nde Bilim ve Toplum Çalışmaları Anabilim Dalı açılmış ve buraya bağlı tezsiz yüksek lisans programı başlatılmıştır. Dünyada son yıllarda başlayan ve hızla genişleyen, bilimsel gelişmeyi içsel ve dışsal faktörleriyle açıklayarak, bilim ve teknoloji politikalarını buna göre yönlendirmeyi hedefleyen “Bilim ve Toplum Çalışmaları” disiplininin bilim tarihçileri tarafından kurulması ve yüksek lisans programının başlatılması, belki de DTCF Bilim Tarihi Anabilim Dalının bundan sonraki yönünü belirleyici bir gelişme olacaktır.



## Bilim Tarihçiliğimizde Yeni Eğilimler\*

Remzi DEMİR\*\*

Türkiye’de bilim tarihi alanının kuruluşunda ve yayılışında Salih Zeki Bey, Adnan Adıvar, Aydın Sayılı, Sevim Tekeli ve Süheyl Ünver gibi araştırmacıların büyük katkısı olmuş ve günümüzde de esasları korunmakta olan bilim tarihçiliği anlayışımız bu şahsiyetler ve bunları yönlendiren tarihsel-toplumsal koşullar tarafından belirlenmiştir.

Ancak, elli seneyi aşkın süreç sonrasında ortaya çıkan gelişmeler bu anlayışın sorgulanmasını ve yeni birikim ve eğilimler çerçevesinde dönüşüme uğratılmasını gerekli kılmaktadır.

Maksat, “metin neşri ağırlıklı çalışmaları” merkeze alan temel eğilimden sapmak değildir; çünkü tarihçilik “birincil kaynaklara (metinlere)” dayanılarak yapılır ve henüz Türk Bilim Tarihi’nin bütün “bilimsel metinleri”, usulüne uygun bir biçimde yayımlanmamıştır.

Ancak bunun dışında acilen yapılması gerekenler vardır ve bunları tartışmaya açmak doğru eğilimlerin belirlenmesi ve uygulanması açısından yararlı olacaktır.

### I

#### *Tarihsel İdeolojiler*

Öncelikle, bilim tarihçiliğimizin kuruluşunda büyük bir rol oynamış olan İslamcı ve Türkçü İdeolojiler’in dayatmalarından kurtulmak gerekir. Bunlar, “kuruluş

---

\* Bu yazı daha önce “Sunuş” başlığı ile şu eserde yer almıştır: Rob Iliffe, *Bir Disiplinin Gelişim Hikâyesi, Bilim Tarihi*, Editör: Melek Dosay Gökdoğan, Çevirenler: Sedef Beşkardeşler, Tarık Tuna Gözütok, Lütfiye Günay, Serpil Kaygın, Tuba Uymaz, Burak Can Serdar, İstanbul 2016, s. 11-23.

\*\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı

aşaması”nda önemli bir rol oynamış ve tarihçilerimizi “maksat” sorunundan kurtarmış olabilir; ancak bugün gelmiş olduğumuz nokta açısından bakıldığında, bu ideolojiler artık destekleyici değil, köstekleyici olmaya başlamışlardır. Bu nedenle, “Ortaçağ İslam Dünyası’nda Bilimsel Çalışmalar” ve “Selçuklu ve Osmanlı Dönemleri Türk Bilimi” gibi araştırma alanlarını korumakla birlikte, tarihsel araştırmaları ideolojik bakıştan ve bunun sonuçlarından bir an önce arındırmak gerekmektedir.

Unutmamak gerekir ki bilim, nesnellik üzerine kurulmuştur.

Tarihçiler ve bu arada bilim tarihçileri, elbette bilinçli veya bilinçsiz olarak yürürlükte bulunan resmî tarih tezlerinden büyük ölçüde etkilenirler. Bu bakımdan Cumhuriyet Tarihi boyunca esasen iki kuramın, yani önce “Türk Tarih Tezi”nin ve sonra “Türk-İslam Sentezi”nin çok etkili oldukları söylenebilir.

Marxist Tarih Anlayışı çerçevesinde geliştirilen “Berkesçi Model” ile Weberci Tarih Anlayışı çerçevesinde geliştirilen “Ülgenerci Model” ise, tarihsel okumaya sosyolojik bir bakış kattıkları için daha önce fark edilmesi mümkün olmayan kimi önemli sorunların kavranmalarını mümkün kılmalarına rağmen, resmileşmedikleri, yani İktidar tarafından desteklenmedikleri için, kendilerinden devşirilecek yararları maalesef sağlayamamışlardır.

Önümüzdeki yıllarda yapılacak çalışmalarla, bu modellerin sunmuş oldukları entelektüel imkânlar da muhakkak tüketilmeli ve bu bağlamlarda yürütülen uluslar arası tartışmalara iştirak edilmelidir.

## II

### *Beşerî ve Sosyal Bilimlerin Tarihi*

Doğa Bilimleri kadar, [bazen ikinci ve üçüncü kültürler olarak da adlandırılan] Beşerî ve Sosyal Bilimler de “bilim”dir ve bilimin bütünsel bir bilgisini yakalayabilmek için onların tarihini de araştırma konularımıza dâhil etmemiz gerekmektedir.

Maalesef bu konuda çok geç kalınmış ve dolayısıyla her ne kadar [bugün anladığımız manada] sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi Sosyal Bilimler XIX. yüzyılda Avrupa’da doğmuş olsalar da, bunların Doğu’daki kökenlerini ve gelişimlerini araştırmamak, söz konusu bilimleri teşkil etme şerefine sadece modern dönemlere ve eserlere ait olduğu gibi bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Diğer taraftan bu durum, filoloji, tarih ve coğrafya gibi Doğu’da yerleşik olan ve kökleri çok eskilere uzanan Beşerî Bilimler’in tarihlerinin de ihmal edilmesi sonucunu doğurmuştur. Meselâ Osmanlı Bilim Tarihi Yazını’nın en hacimli alanlarından birisi coğrafyadır; buna mukabil, bildiğim kadarıyla coğrafya tarihi alanında herhangi bir yüksek lisans ve doktora tezi yaptırılmamıştır. Monografiler ise, birkaçı hariç nicelik ve nitelik itibarıyla yetersizdir.

### III

#### ***Bilim Felsefesi, Sosyolojisi ve Psikolojisi***

Bilim tarihi, bilimsel gelişmelerin doğasını, anlamak ve kavramak için her zaman tek başına yeterli olmayabilir; bu nedenle, hiç değilse gerekli zamanlarda bilim felsefesi, bilim sosyolojisi ve bilim psikolojisi gibi kardeş alanlarda üretilen bilgilerden de (kavramlar ve kuramlardan da) istifade etmek yoluna gidilebilir.

Ancak burada unutulmaması gereken önemli bir husus vardır: Bu alanlardan hiçbirisi “mesele”yi diğerlerinden daha iyi açıklama kabiliyetinde olduğunu savlayarak üstünlük taslayamaz. Her alan, sorunlara kendi açısından bakar ve diğer alandan bakanın göremeyeceği önemli bir bilgi veya bulguyu ortaya çıkararak genel araştırmanın gelişmesine katkıda bulunur. Bunun ötesi “disiplin şovenizmi”ne girer.

### IV

#### ***Yardımcı Kültürler ile Bilim Kültürü***

Bir dönemin bilimsel etkinliklerini doğru bir biçimde kavrayabilmek ve değerlendirebilmek için, bilim ile yakından veya uzaktan etkileşim içinde bulunan din, felsefe, hukuk ve edebiyat gibi bilgi alanlardaki gelişmeleri de gözden ırak tutmamak gerekir. Meselâ bir “din algısı” belirli bir konu üzerindeki bilimsel çalışmaları olumlu yönde etkilerken, başka bir “din algısı” olumsuz yönde etkileyebilir [veya etkisiz de bırakabilir]. Bu etkilerin hesaba katılmaması ve tarihsel araştırmanın sadece bilimsel metinler ve bunlar arasındaki ilişkilerle sınırlandırılması, öyle anlaşılmaktadır ki “tarihsel hakikat”ın tam olarak anlaşılmasını yer yer büyük ölçüde güçleştirmektedir.

Bunun en güzel örneklerinden birisi, mütetekellimler ile filozoflar arasında cereyan eden “nedensellik meselesi” üzerindeki tartışmalarıdır. Acaba bu tartışmalar, Ortaçağ İslam Dünyası’ndaki doğa araştırmalarını etkilemiş midir? Bildiğim kadarıyla bu sorun, en azından Türk Tarihi bağlamında henüz teorik ve pratik bakımlardan yeterince incelenmemiş ve aydınlığa kavuşturulmamıştır.

Yeri gelmişken şunu da hatırlatmak gerekir ki, Batı Dilleri’ndeki “science” kavramının geleneksel “ilim” kavramından farklı bir kaplama ve kapsama sahip olduğu, ancak XIX. yüzyılın ortalarında tam olarak anlaşılmiş ve bunu karşılamak amacıyla yine Arapça’dan alınan “fen” kavramı kullanılmıştır. Dolayısıyla, geçmişteki bilimsel etkinliklerin gerçeğe uygun bir şekilde görülebilmesi ve değerlendirilebilmesi için, bugün “bilim” olarak adlandırdığımız etkinliğin, tarih boyunca diğer kültürlerle münasebetleri aydınlığa kavuşturulmalıdır.

## V

### *İktidar-Bilim İlişkileri*

Türk Bilim Tarihçiliği'nin en büyük eksiklerinden birisi de, günümüze kadar iktidar-bilim ilişkilerine yabancı kalması ve bilimsel etkinliğin, siyasal ve toplumsal bir çevreden müstakil bir biçimde yürütülmüş olduğu sanısıyla hareket edilmesidir. Buna karşın özellikle son yıllarda bilim sosyolojisi alanında yapılmış olan bazı tercümelemler, bu hususta bir bilincin oluşmasına yol açmış ve bilimsel etkinliklerin siyasi ve ictimai temelleri üzerinde de durulmaya başlanmıştır.

Öyle anlaşılmalıdır iktidarı ele geçiren kişilerin veya grupların [zümrelerin, sınıfların, partilerin], bilimler hakkındaki ideolojileri ve politikaları veya hiç değilse ilgileri, tutumları, hoşgörülerini, bilim ve genel olarak düşünce tarihinin akışına büyük ölçüde yansıtılabilmektedir.

Meselâ el-Memûn'un felsefeye olan şahsi ilgisi ve hoşgörüsü, Uluğ Bey'in astronomi ve matematik tutkusu, Atatürk'ün tarih ve filoloji merakı [uluslaşma çabalarının bir sonucu olarak görünmektedir] bilimlerin kaderini bir ölçüde de olsa etkilemiş görünmektedir.

Diğer taraftan "halkın refahı için bilim", "askerî zaferler için bilim", "ticarî çıkarlar için bilim" gibi temel ilkelerden birine veya birkaçına dayandırılmış bilim politikalarının çok farklı bilimsel sonuçlar yaratacağı da aşîkârdır. Meselâ İkinci Dünya Savaşı sonrası giderek güçlenen "Kapitalist ve Emperyalist Bilim Yorumu", çağların bilgeliliğini dışlayan ve insanlığın temel kaygılarını umursamayan ilkeler üzerinde yükselmiş ve bu tercih, birçok çevrenin bilimi sevimsiz bir uğraş, bir baş belası olarak algılaması sonucunu doğurmuştur.

Bilim tarihçilerinin, bu menfi gelişmelerle de mücadelede hazırlıklı olmaları gerekmektedir.

## VI

### *Teknoloji ve Sanayi Tarihi*

Bilim kavramı, tarih boyunca farklı anlam içeriklerine sahip olmuş ve nihayet Bilimsel Devrim ve Sanayi Devrimi olarak isimlendirilen süreçler sonrasında, bugünkü anlamına kavuşmuş ve adeta teknoloji ile birleşmiştir. Bu da şuna işaret etmektedir ki hiç değilse XVII. yüzyıldan sonraki bilimsel gelişmeleri [hiç değilse doğabilimlerindeki ilerlemeleri] teknolojik gelişmelerden bağımsız bir şekilde incelemek, bazı temel noktaların gözden kaçırılmasına ve değerlendirme hatalarına düşülmesine neden olabilecektir.



Bu durumdan kurtulabilmek ve tartışmaları daha geniş bir perspektiften yürütebilmek için bilim tarihi ile teknoloji tarihi çalışmalarını ihtiyaç hasıl oldukça birleştirmek gerekebilir. Meselâ, Cumhuriyet Dönemi Bilim Tarihi'ne yönelik araştırmalar esnasında, sanayi ve teknoloji tarihini gözden ırak tutmamak gerekmektedir; çünkü birçok yüksek okul ve bölüm, ziraat, sanayi ve ulaşım alanlarında yapılması öngörülen atılımlar için gerekli olan yetişmiş eleman açığını kapamak maksadıyla kurulmuştur.

## VII

### *Mukayeseli Çalışmak*

“Mukayese Yöntemi”, tarihçilerin ve başka araştırmacıların sıklıkla kullandıkları bir yöntemdir. Biz de yeri geldiğinde, meselâ Takiyüddin'in matematik ve astronomi alanlarındaki katkılarının değerini tam olarak tesbit ve tayin edebilmek için bu yöntemden istifade yoluna gitmiştik.

Ancak çok daha büyük çaptaki tarihsel sorunların derinden anlaşılmasında da bu yöntemden yararlanmak icap etmektedir. Meselâ modernleşme konusunda Rusların ve Japonların Türklerden daha başarılı olmalarının ardından yatan sebeplerin araştırılması gerekmektedir. Elbette böyle bir çalışma, Rus Bilimi'nde ve Japon Bilimi'nde sağlam bir bilgi birikimine sahip olmayı gerektirdiği için, çifte-donanımla yapılabilecektir.

Türkiye'deki bilim tarihçilerinin -ki sayıları on civarındadır- tamamına yakın bir kısmının sadece İslam ve Türk Bilimi alanlarında uzmanlaşmaları, böyle bir açılımın gerçekleştirilmesini engellemektedir.

## VIII

### *Evrensel Bilim Tarihi Çalışmalarına Katılmak*

Diğer taraftan [bilim tarihi, evrensel bir araştırma dalı olduğuna göre], artık başka ulusların ve uygarlıkların bilimsel etkinliklerini incelemeye ve karanlıkta kalmış noktaları aydınlatmaya yönelik tarihsel araştırmalara girişmenin de vakti gelmiştir. “Herkes kendi tarihini araştırсын” veya “Batı, kendi tarihini bizden iyi bilir ve inceler” gibi argümanlar ileri sürerek araştırma etkinliğini tahdit etmenin manası yoktur; her alanda yeni bilgi veya yeni görüş üretmek mümkündür.

Kanaatime göre, en güçlü olmamız gereken dönemlerden birisi Eski Çağ Yunan ve Bizans Dönemleri'dir; çünkü bu dönemler, hem Batı Bilimi'nin hem de Doğu Bilimi'nin temellerini teşkil etmiştir ve Rumlarla Türkler arasındaki fikrî münasebetler, son zamanlara kadar sürüp gelmiştir.

Bu yöndeki açılımın, bizleri şovenizm ve sübjektivizm batağına saplanmaktan koruyacağına ve ufkumuzu genişleteceğine şüphe yoktur.

## IX

### *Cumhuriyet Bilim ve Teknolojisi*

Benim hocalarım, Aydın Sayılı ve Sevim Tekeli, yakın dönem bilim tarihi çalışmalarına çok az ilgi duymuşlardır; basma eserler yerine yazma eserleri ve Cumhuriyet Dönemi yerine Osmanlı Dönemi'ni tercih etmişlerdir. Bunun için de kendilerince haklı nedenleri bulunmaktadır.

Ancak bugün gelmiş olduğumuz noktada, Cumhuriyet Dönemi bilimsel ve teknolojik etkinliklerinin geçmişi, muhtemelen siyasi ve sosyal olayların da zorlamasıyla tartışılmaya ve incelenmeye başlanmıştır. Henüz çok az sayıda çalışma yapılmıştır; ama önümüzdeki yıllarda bunların sayısının artırılması, bizden birkaç kuşak öncesinde yaşayan atalarımızın bilimsel başarılarını anlamamız ve güçlendirmemiz açısından çok yararlı olacaktır.

Burada karşılaşılan en büyük sorun, hiç şüphe yoktur ki “nesnellik” sorunudur; çünkü tarihi, farklı ideolojiler üstünden okumak isteyen eğilimler, [dün olduğu gibi bugün de] olup bitenleri saptırmakta ve karartmaktadır. Bilim tarihçileri, hiçbir vakit nesnellikten ayrılmamalı ve gelecek kuşakların aldanmaması için azamî ölçüde tarafsız olmaya gayret etmelidirler.

## X

### *Bilim ve Teknoloji Politikası*

Günümüz bilim ve teknolojisinin niteliklerinin belirlenmesi ve geleceğin bilim ve teknolojisinin niteliklerinin öngörülmesi, yani sağlıklı bir bilim ve teknoloji politikasının tesbiti için gerekli hazırlıkların yapılması, elbette bilim ve teknoloji tarihi araştırmalarının sonuçlarına dayandırılmak mecburiyetindedir; yakın dönem bilim ve teknoloji tarihi araştırmaları bu açıdan bakıldığında da önem arz etmektedir.

Öyleyse bilim tarihi, bu noktadan itibaren geçmişi betimleyen bir araştırma alanı olmaktan çıkarılarak geleceği biçimlendiren veya en azından öngören [fütüristik] bir araştırma alanı haline de dönüştürülebilir ki bu durumda daha gerçekçi hedefler belirlenebilecek ve böylece kaynakların boşa israf edilmesinin önü alınabilecektir.

Bu nedenle, Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, TÜBİTAK, TÜBA, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ve nihayet Bilim ve Teknoloji Yüksek Kurulu gibi kurum ve kurullarda, bu maksatla eğitilmiş bilim tarihçi-

lerinin görevlendirilmemiş olmasını ve bilim ve teknoloji politikalarının, sadece bilginlere ve mühendislere hazırlanmış olmasını önemli bir eksiklik olarak görmek gerekir.

## XI

### *Ampirik Aşamadan Teorik Aşamaya Geçmek*

Bilim tarihçileri, şöyle böyle Salih Zeki'den bu yana İslam Bilim Tarihi ve bu bağlamda Osmanlı Bilim Tarihi hakkında ampirik malzeme toplama faaliyetlerini yürütmektedirler ve yurt dışındaki meslektaşlarımızın katkılarını da buna eklersek bugüne kadar hatırı sayılır bir bilgi üretimini gerçekleştirmeyi başarmışlardır. Bu, elbette ki iyi bir gelişmedir ve bütün yazma ve basma eserler tüketilinceye kadar sürdürülmesi gerekmektedir; ancak diğer taraftan unutmamak gerekir ki bu muazzam malzemeyi, bir teorik çerçeveye oturtmak ve bu çerçeve dâhilinde okumak gerekmektedir; aksi taktirde, Osmanlı Dönemi Bilimsel Etkinlikleri'ni bütünsel olarak belirlemek ve açıklamak mümkün olmayacaktır.

Böyle bir teorik çalışma, bilim hayatının içsel ve dışsal koşullarını göz önünde bulundurmak mecburiyetinde kalacağı için, çok etraflı bir birikime sahip bilim tarihçileri tarafından gerçekleştirilebilecektir; ancak bu konuda geç kalınması, empirik çalışmaları yönlendirme konusunda da ciddi sıkıntıların yaşanmasına yol açabileceği için büyük bir mahzur olarak görülmelidir.

*Osmanlılar'da Bilimsel Düşüncenin Yapısı* adlı çalışmamızda ve ardından yazdığımız birkaç makalede, kuramsallaştırma konusunda birkaç adım atılmıştır. Buna göre, bilimsel bilginin ülkemizdeki oluşum ve dönüşüm süreçlerini kavrayabilmek için, takip edilmesi gerek en doğru yol, bunların içinde şekillenmiş oldukları siyasî, iktisadî, hukukî, toplumsal ve kültürel yapıları, birbirleriyle bağlantıları ve etkileşimleri çerçevesinde anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. [Kültürel yapıları analitik ve sentetik çalışmanın temelini aldığı için, bu girişim “Yapısal Kuram” olarak adlandırılabilir]. Yapısal çözümleme, çoğu kere gözden kaçan neden-sonuç ilişkilerinin belirlenmesini ve birbirleriyle ilişkilendirilmesini sağladığı için, tarihsel araştırmanın “bilimselleşmesi”nin önünü açacaktır.

Sonuç olarak diyebilirim ki bilim tarihi araştırmalarımızın ve öğretimimizin, yukarıda belirtmiş olduğum gelişmeler ve fikirler çerçevesinde geliştirilmesi gerekecektir; aksi taktirde, “tarihsel bütün”ü görme olanağımız kalmayacak ve çalışmalarımız kısır bir alana mahpus kalacaktır.



## HAKEMLİ YAZILAR/Refereed Articals

### 16. Yüzyılda Osmanlılarda Çok Yönlü Bir Bilim İnsanı: Matrakçı Nasuh\*

Yavuz UNAT\*\*

#### Özet

*Matrakçı Nasuh lakabıyla tanınan Nasuh b. Abdullâh, 16. yüzyılda yetişmiş önemli bilim insanlarımızdandır. Sanatçı ve bilim adamı kişiliği ile tanınmasına karşın, matematik, tarih, coğrafya, kartografi, topografya, silahşorluk ve hat gibi bilim ve sanat alanlarında değerli eserler kaleme almıştır. Bu yazıda onun çalışmaları Batı'daki aynı örneklerle karşılaştırılarak değerlendirilecek ve bilim tarihi açısından yeri belirlenmeye çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Matrakçı Nasuh, bilim tarihi, matematik tarihi

#### *One Ottoman Polymath in the 16th Century: Matrakçı Nasuh*

#### Abstract

*Nasuh b. Abdullâh as known by the nickname Matrakçı Nasuh grew up in the 16th century. He was most important scientists in this period. He was known for his artists and scientists personality. He has written books about mathematics, history, geography, cartography, topography and calligraphy. In this study, his works will be analyzed and compared with the same example in the West and will attempt to identify a location for the history of science.*

**Keywords:** Matrakçı Nasuh, history of science, history of mathematics

\* Ölümünün 450. Yılında Matrakçı Nasuh, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu ve Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi, 27.11.2014.

\*\* Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

“Matrakçı” lakabıyla tanınan Nasuh b. Abdullah’ın Tam adı Nasuh b. Abdullah (Karagöz) el-Silâhî el-Matrâki el-Bosnâvî’dir. *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân* adlı eserinde ismini “Nasûh bin Karagöz bin Abdullah el-Bosnevî” (Matrakçı, 1976, s. 1), Matematiğe dair yazmış olduğu *Cemâl el-Küttâb ve Kemâl el-Hüssâb* ve *Umde el-Hisâb* adlı eserlerinde ise ismini “Nasûh b. Karagöz el-Priştëvi” olarak verir (Erkan, 2011, ss. 182-183). Hayatı hakkında



çok fazla bilgi yoktur. Hangi tarihte doğduğu bilinmemektedir. Muhtemelen 1480’lerde doğmuş olmalıdır. 16. yüzyılda yetişmiştir. Bosnalı olduğu düşünülse de muhtemelen Priştinelidir. Kaynaklarda babasının adının Abdullah, dedesinin devşirme ve adının Karagöz olduğu kayıtlıdır. Matrak adı verilen savaş oyunun mucidi olduğundan lakabı “el-Matrâki”dir. Aynı zamanda iyi bir silahşor olduğundan “el-Silâhî” lakabını da almıştır. Sanatçı ve bilim adamı kişiliği ile tanınır. Matematik, tarih, coğrafya, kartografi, topografya, silahşorluk ve hat gibi bilim ve sanat alanlarında değerli eserler kaleme almıştır. Küçük yaşta saraya

alınmış ve II. Bayezid zamanında Enderun’da eğitim görmüş, burada II. Bayezid’in hocalarından Sâi Çelebi’den ders almıştır (Yurdaydın H. G., *Matrakçı Nasuh*, 2003).

Kayıtlara göre 28 Nisan 1564 (H. 16 Ramazan 971) yılında muhtemelen ıstabl-ı âmire kethüdalığı (saray ahırını kâhyası) görevindeyken vefat etmiştir (Yurdaydın H. G., *Matrakçı Nasuh*, 2003).

### Matrak Oyunu ve Matrak Oyununun Mucidi Matrakçı Nasuh

Nasuh, matrak oyununun mucidi olarak geçer. 1529 yılında Kanunî tarafından Matrak Oyunu’nda (Mel’abe-i Matrak) ve silahşorlukta gösterdiği üstünlükten dolayı kendisine berat verilmiştir. Matrak genel olarak değnek, sopa, talimci şişi; matrakçı da dögmeli şiş ile talim öğreten adam anlamlarına gelmektedir. Matrak genellikle şimşir ağacından yapılır, cilalanır; lobut biçiminde, ancak biraz daha büyük ve ağırcadır. Oyunda rakipler ellerine birer matrak alarak meydana çıkarlar ve çarpışırlar. Karşılaşmada amaç rakibin kafasına vurabilmektir. Karşı tarafın darbelerinden ustaca sıyrılabilmek de maharet sayılmaktadır. Matrak oyunu 160 çeşit bende (oyuna) ayrılmıştır. Bunların en ünlüleri keme, bağla, sâni, bagal, kulak, bağla-top, top-kafa adını taşıyan oyunlardır. IV. Murad’ın bu oyunlardan 70 kadarını bildiği söylenmektedir.

Matrak oyunu acemi askerlerin taliminde kullanılmış, acemilere bu silahla savaşmayı öğretenlere “matrakçı” denilmiştir. Bu oyuna ilişkin bilgiler Evliya

Çelebi'nin *Seyahatname'sinde* de geçer. Evliya Çelebi, Sultan IV. Murad'ın çok iyi bir matrak oyuncusu olduğunu belirtir: “Her oyunda zamanının tek adamı, Sâm' (İranlı bir pehlivan) eş bir padişah idi. Matrakbazlıkta son derece ustaydı. Karşısına biç kimse çıkamazdı. Her usta oyuncunun bir zayıf tarafını bulur ve öyle bir darbe indirirdi ki, matrak kafasına tak diye inerdi. Matrak oyunu yüz yetmiş çeşit idi. Padişah, bunlardan yalnız yetmiş kadarını bilirdi. Ama tatbikine muktedirdi.” (Çelebi, 1986, s. 191).

Matraktaki teknikler hakkında da bilgi veren Evliya Çelebi, fenn-i kesme, bağla, tanı, haddâd, bağal, muhalif, sürme ve gazel, kulak, serre, zîr ve heva, bağla top ve rehâ top, fidye, cângüş, top kafâ ve hevâkes gibi matrak oyunlarını saymıştır. Erzurum'da bulunduğu sırada Defterdarzade Mehmed Paşa'nın, Seydi Ahmed Paşa, Baki Paşa, Ket Ağaç Paşa ve Deli Dilaver Paşa ile yalın ayak başkibak olup gürz, matrak ve kılıç oyunları oynayıp çeşitli oyunlar yaptıklarından ve güreştiklerinden bahsetmektedir. İstanbul'daki matrakçılar esnafından bahsederken, “*dükkân 10, nefer 30, ama dükkân sahibi olmayan nice matrakçı pehlivan vardır. Pîrleri Hz. Amr-i Ümeyye Zamîri'dir*” bilgilerini vermektedir (Zorba, 2014, s. 724 ve 729).

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme'de* Edirne'deki Küşte-gîrân yani Güreşçiler Tekkesi'ni anlattığı bölümde de matrakta söz eder ve şöyle der: “*Bu tekkenin tabanı, siyah taş gibi yağa bulanmış bir arbede meydanıdır... Meydanında, eski pehlivanların demirden yayları, okları, gürzleri ve çeşit çeşit beğenilmiş kemaneş darpları, sadakları, zerdeste ve matrakları, kırkar-ellişer okka gelen manda derilerinden yağlı kısıbetleri ve nice pehlivan aletleri asılıdır.*” (Çelebi, 1986, ss. 345-349).

1529 yılında Nasuh, bu oyunu silahşorlukla ilgili *Tuhfe el-Guzât* adlı eserinde tanıtmıştır. Nasuh, kitabını, mücahitlere kılavuz vazifesi görmesi için yazdığını ifade eder (Yurdaydın H. G., 1963, s. 4). Bir savaş oyunu olarak matrak oyununu, Matrakçı Nasuh'un icat ettiği ve doruk noktasına ulaştırdığı söylenmektedir.

## Tarihçi Nasuh

Nasuh, 1520'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Muhammed b. Cerir el-Taberî'nin (838-923) İslâm tarihine ilişkin olan, İslam erken tarihi, Emevi ve Abbasi hanedanlığını ele alan meşhur eseri *Tarih el-Rüsûl ve el-Mülûk*'unu *Mecmû'a' el-Tevârih* adıyla Arapçadan Türkçeye çevirmeye başlamış, bundan sonra da Taberî'nin eserini noktaladığı yerden devam ederek sırasıyla İslâm tarihini, Selçuklu tarihini ve kuruluşundan 1551'e kadar gelen Osmanlı tarihini yazmıştır (Erkan, 2011, s. 187).

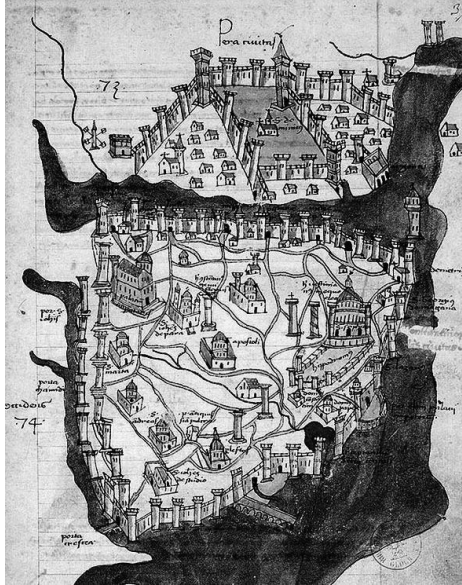
Birbirinin devamı olan üç cilt halindeki bu çeviri eserin, son cildi Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemine ait kısa bir bölüm ile son bulur. 1481 yılına kadar olan hadiseleri içeren esere henüz tesadüf edilememiştir. *Tarih-i Sultân Bâyezîd ve Sultân Selîm* 1481-1520, *Matla'-ı Dâsîtân-ı Sultân Süleymân Hân* 1520-1537 yılının olaylarını içerir. *Matla'-ı Dâsîtân-ı Sultân Süleymân Hân* aynı zamanda Matrakçı Nasuh'un *Süleymân-nâmesi'nin* ilk bölümüdür. 1538 yılı hadiseleri-

ni içeren eser ise *Fetihnâme-i Karabuğdan* adını taşımaktadır. Bu eser *Süleymân-nâmesi*'nin ikinci bölümüdür. Baş kısımları eksik olan *Süleymân-nâmesi*'nin üçüncü bölümü durumundaki eser, 1543 yılı olaylarıyla başlayıp 21 Şevvâl 958/22 Ekim 1551 tarihinde Kanûnî'nin İstanbul'dan Edirne'ye gidişinin anlatımıyla son bulmaktadır. Bu eserler *Mecmû'a' el-Tevarih*'in parçalarıdır (Erkan, 2011, s. 186).

Nasuh, *Târîh-i Sultân Bâyezîd ve Sultân Selim* adlı eserinin II. Bayezid devrini ve Sultan Süleyman dönemine ait bazı bölümlerini daha sonra minyatürlü hale getirmiştir. *Matla'-ı Dâsitân-ı Sultân Süleymân Hân* adlı eserinden Kanûnî'nin 1533 yılında Safevilere düzenlediği sefere ait kısımları *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn-i Sultân Süleymân Hân (Mecmû-ı Menâzil)* adıyla ve yine *Süleymân-nâmesi*'nin üçüncü bölümünde yer alan 1543 Sikloş seferiyle ilgili kısımları *Târîh-i Feth-i Şikloş, Estargon ve İstolni-Belgrad* adıyla minyatürlü hale getirmiştir (Erkan, 2011, s. 186).

### Minyatürleri ve Ressam Nasuh

Nasuh çeşitli seferlere katılmış, bu seferlerin bazılarında konaklama yerlerini minyatürlerle göstermiştir. Bu minyatürlerde konaklama yerleri kuşbakışı olarak verilir ve köprüler, tepeler, çeşitli yapılar, kaleler, ağaçlar nehirler resmedilir. Bu alandaki en önemli eseri *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn-i Sultân Süleymân Hân*'dir. 1534 yılında Kanûnî'nin ilk İran seferine çıkmış ve dönüşünde 1537'de tamamlamıştır. 1548 yılında Safeviler üzerine düzenlenen sefere katılarak buna dair bir eser de hazırlamış ve Veziriazam Rüstem Paşa'nın iltifatını ve desteğini kazanarak ve ödüllendirilmiştir (Erkan, 2011, s. 185).



**Cristoforo Buondelmonti**'nin çizdiği 1422 tarihli Konstantinopolis ve Pera'yı gösteren harita

Nasuh'un minyatürlerinin, aynı dönemde Avrupa'da kullanılan örneklerle stil yönünden ortak olduğu bilinmektedir. Batı'da perspektif görünüşlü şehir planlarını çizen en ünlü usta Cristoforo Buondelmonti'dir (1385-1430). Onun 1422 tarihli haritası İstanbul'u göstermektedir. Verdiği bilgiler Nasuh'unkilerle örtüşür. Öyleyse Nasuh, Batı'daki bu tip eserlerden haberdardır ve etkilenmiştir (Erkan, 2011, s. 189).



Ancak Nasuh'un minyatürlerinde daha fazla ayrıntı yer almaktadır. O minyatürlerini, yeni bilgiler ekleyerek, kendi üslubuyla çizmiş ve renklendirmiştir (Erkan, 2011, ss. 188-189). Bu minyatürlerde yeryüzünün kuşbakışı görünümünü resmeder. Ancak, şekilleri tepeden değil, sanki karşıdan görüyormuş gibi çizer. Resimlerde bazı hayvanlar olsa da insanlar yoktur. Şehirlerdeki binalar tek tek seçilebilir.

Özellikle minyatürler konaklama yerlerini topografik ve şematik bir biçimde betimlediğinden, kentlere ilişkin olanları son derece önemli belgesel değer taşımaktadırlar. Şehirlerin cami, mescit, türbe, saray vb. gibi belli başlı binalarının resmedilmiş olması, bunların Türk mimarlık tarihi bakımından belgesel değerini artırmaktadır (İhsanoğlu, Şeşen, Bekar, Gündüz, & Hamdi, *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, 2000, ss. 42-45).

### **Coğrafyacı Nasuh**

Nasuh'un eserleri coğrafya tarihi açısından değerlendirildiğinde, onun Beyrûni'den etkilendiğini ve Beyrûni'nin coğrafya metodunu kullandığını söyleyebiliriz. Menziller arasındaki mesafeleri mil olarak belirlemiş, menzillerin yapısından kısaca bahsetmiştir. İrakeyn seferine ilişkin eserinde yine İslam coğrafyacıların benimsediği yedi iklim düşüncesini benimsemiştir. Nasuh daha çok, eserlerinde menziller ve minyatürlerle önemli coğrafi bilgiler veren bir tarihçi kimliği ile karışımıza çıkar (Erkan, 2011, s. 192).

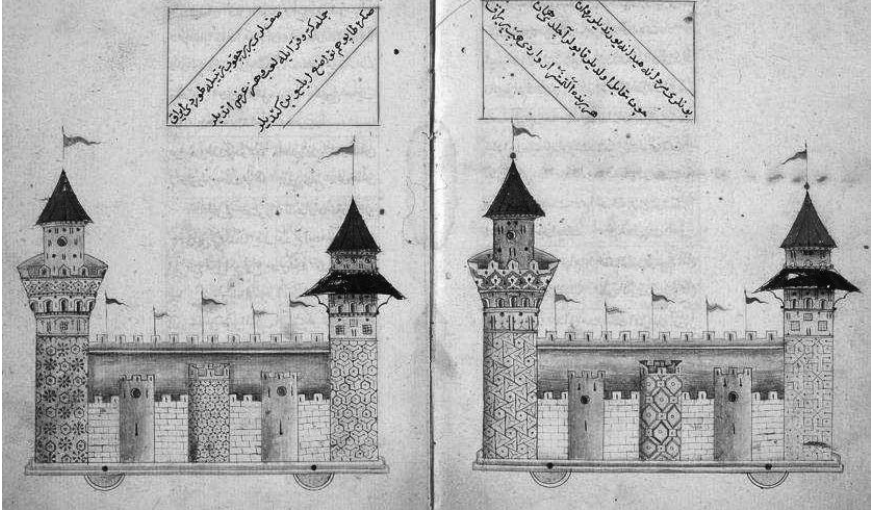
Nasuh, *Süleymân-nâmesi*'nin ilk bölümü olan *Matla'-ı Dâsitân-ı Sultân Süleymân Hân*'da kozmolojiye ilişkin de bilgiler vermektedir. Onun burada verdiği kozmolojik bilgiler, Yer'i merkeze alan ve Aristoteles'in (MÖ 384 – MÖ 322) fizik prensiplerini koyduğu Yer Merkezli Sistem'dir. Eser 1537 yılından sonra kaleme alınmış olmalıdır. Bilindiği üzere modern astronominin başlangıcı olarak kabul edilen Güneş Merkezli Sistem'in kurucusu Kopernik'tir (1473-1543). Kopernik bu kuramını *De Revolutionibus (Gök Kürelerinin Devinimi)* adıyla 1543 yılında hazırlamıştır. Nasuh'un 1564 yılında öldüğü düşünülürse şu soru sorulabilir; bu eserden, konuyla ilgili tartışmalardan ve kuramdan haberi var mıydı? Kopernik'in kuramının ancak 17. yüzyıl sonrası matematik ve astronomi çalışmalarıyla Batı'da benimsendiği düşünülürse bu soru anlamsızdır. Nasuh dönemine uygun olarak eski sistemi kabul etmiştir. Ayrıca şunu da belirtmek gerer ki, Osmanlıların Kopernik sistemiyle ilk temasları 17. yüzyıl ortalarında başlamış ve yeni astronominin Osmanlı Dünyası'nda kabul görmesi ise 18. yüzyılın ortalarında hatta 19. yüzyılın başlarında mümkün olmuştur (Unat, *Osmanlı Astronomisine Genel Bir Bakış*, 1999) (Unat, 2002).

### **Mühendis Nasuh**

Matrakçı Nasuh aynı zamanda iyi bir mühendistir. 1529 yılında padişahın oğullarının sünnet düğünü dolayısıyla Sultanahmet'teki Atmeydanı'nda kurmuş ol-

duğu iki hisar buna iyi bir örnektir. Bu iki yürür hisarın beşer kulesi ve dörder kapısı vardır. Duvarları nakışla süslenmiştir. Hisarlara toplar ve tüfekler konulmuştur. Nasuh bu kuleyle düğün şenliklerinde silahşorluk gösterisi yapmış, başarısını padişah bir berat vererek kutlamıştır. Onun bu çalışması *Tuhfe el-Guzât*'ta yer almaktadır.

### Hat Sanatçısı Nasuh



**Nasûh'un hareketli kuleleri (*Tuhfe el-Guzât*)**

Nasuh, Acem usulü (talik) hattı daha kolay okunur bir hale getirmek için düzenlenen kalem-i divani hatlarının mucidi olarak da geçer (İhsanoğlu, Şeşen, & İzgi, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, 1999, ss. 68-73). Nasûh, aynı zamanda Kanuni devrinde “cep” (bir nevi yazı yazarlar) yazarların serdefteri yani en önemli kişilerinden biridir. Diğer taraftan iyi bir ressamdır. Eserlerindeki minyatürler onun iyi bir ressam olduğunun kanıtıdır (Yurdaydın H. G., 1963, s. 12).

### Matematikçi Nasuh

Nasuh, matematik alanında, Divan kâtipleri ve devlet muhasebecilerinin çalışmalarını kolaylaştırmak amacı ile birbirinin devamı olan Türkçe iki kitap yazdı (*Cemâl el-Küttâb ve Kemâl el-Hüsâb*, 1517 ve *Umde el-Hisâb*, 1533). Bu iki kitap matematiksel bir dil olarak Osmanlı Türk dilinin gelişimini ve muhasebeci matematik problemlerinin Osmanlı'daki öyküsünü anlamak açısından önemlidir (Aydüz). Bu eserler, dönemin tarzına uygun olarak daha çok pratik hesaba ve ticaret matematiğine yöneliktir. Batı'da bu dönemde, özellikle Rönesans döneminde ticaretin yaygınlaşmasıyla birlikte matematiğe duyulan ilgi artmış ve aritmetik ve cebir çokça ele alınan konular olmuştur. Ancak bu problemler, ticaret, gemicilik, astronomi ve kadastro

konularında yoğunlaşmıştır. 15. yüzyıl matematikçilerinden Johannes Müller (Regiomontanus, 1436-1476) bu konuda çalışan en önemli matematikçilerdendir. Regimontanus daha çok trigonometriye yoğunlaştı ve bu konuyu geometriye ve astronomiye başarılı bir şekilde uyguladı. Trigonometri ve cebir konuları 16. yüzyılda da ele alındı ve konuyu ticaret matematiğine uygulayan birçok matematik kitabı yazıldı. Bu konudaki kitaplar daha çok hesap ustaları tarafından kaleme alındı. Aynı zamanda bu dönemde en iyi geometri ustaları da ressamlardı. Geometri ve perspektif konularıyla ilgili çalışmalar yapan en ünlü isimler ise Albrecht Dürer (1471-1528) ve Leonardo da Vinci (1452-1519) olmuştur. Bu dönemde ve sonraki dönemlerde hesapsal aritmetik ve cebir çalışmaları en gözde konuları oldu (Struik, 1996, ss. 125-132). Batı'da bu tür çalışmalarda birkaç öncü isim vardır. Bunlardan biri Luca Pacioli'dir (1445-1509). Pacioli, *Summa de Arithmetica*'sında aritmetik işlemlerini ve cebir problemlerini ele aldı ve bunları muhasebe hesabına uyguladı. Yine dönemin matematikçisi Nicolas Chuquet (ö. 1500) *Sciences des Nombres* (Sayı Bilim Üzerine) adlı eserinde aritmetik ve cebirsel problemler ele alındı.



**Cemâl el-Küttâb ve Kemâl el-Hüssâb**

Nasuh'un aşağı yukarı çağdaşı olan François Viète (1540-1603) ise cebir konularına katkısıyla tanınır ve denklemler kuramını geliştirmiştir (Tekeli, et al., 2012, s. 211-215). Nasuh'un matematik eserlerini incelediğimizde onun da daha çok pratik konulara eğildiğini görüyoruz. Ayrıca ressam olarak da öne çıkması Batı'daki bu yöndeki çalışanlarla paralellik gösterir.

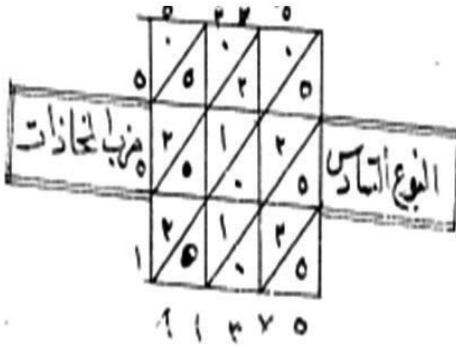
## Eserleri

### Matematik

- **Cemâl el-Küttâb ve Kemâl el-Hüssâb (1517):** Yavuz Sultan Selim Han'a sunulmuştur. İki bölümden oluşur. Birinci bölümde, Hint rakamları, dört işlem, kesirler, ölçekler ve bunlara benzer konular, ikinci bölümde ise, matematiğe ilişkin çeşitli konular ele alınmıştır.

- **Umde el-Hisâb (Güvenilir Hesap, 1533):** Yavuz Sultan Selim Han'a sunulmuştur. *Cemâl el-Küttâb ve Kemâl el-Hüssâb*'ın genişletilmiş halidir. İki bölüm olarak düzenlenmiştir. Birinci bölümde Fusûl-i Mütenevvi'a, ikinci bölümde ise 50 meselenin çözümü yer almaktadır. Girişinde matematiğin öneminden bahsedilir; Nasuh burada şunu söyler; "...bir ilm-i şerif ve fenn-i lâtifdir ki bazı mesail-i diniye ve fezayil-i yakiniyye bu ilmin bu ilmin tahsiline menut ve bu fennün tekmiline merbuttur."

Birinci bölümde siyakat-ı Arabiyye, erkam-ı Hindeyi, çarpma, bölme, kesirlerin kesirlerle toplama, gibi konular, klasik aritmetiğin altı temel işlemi, pozitif tam sayılar ve rasyonel sayılar, oran ve orantı, orantılı bölme ve geometri usullerinden bahsedilir. Her usulden sonra problemlerle bu usuller açıklanmaktadır. Çarpma kısmında kafes yöntemiyle çarpma usulü verilir. Bu yöntemle ilişkin kitapta verilen örnek şöyledir: 155'i 528 ile çarpalım.



	5	2	5
1	0 5	0 2	0 5
5	2 5	1 0	2 5
5	2 5	1 0	2 5
<b>8 1 3 7 5</b>			

### Matrakî'nin kafes çarpımı metodu

İlk sütuna, 1 ile 5, 2 ve 5'i, ikinci sütuna 5 ile 5, 2 ve 5'i, üçüncü sütuna yine 5 ile 5, 2 ve 5'i çarparak sonuçları yerleştiriyoruz. Sonra çapraz sütunları topluyoruz: 5'i yazıyoruz ve sırasıyla;  $5 + 2 = 7$ ;  $5 + 2 + 0 + 1 + 5 = 13$ ;  $0 + 2 + 1 + 5 + 2 = 10$ ; son sonuç 10 olduğundan 0'ı atıp 1'i diğer sütundaki sayılara ekliyoruz;  $1 + 0 + 5 + 2 = 8$ ; **sonuç: 81375**'tir.

Kafes çarpımı metoduna ilişkin ilk kayıtlar 13, 14 ve 15. yüzyıla aittir. Muhtemelen ilk olarak 13. yüzyılda Müslüman matematikçi İbn el-Benna el-Marraküşî'nin *Tekbîş A'mâl el-Hisâb* adlı eserinde geçmektedir. Avrupa'da ise bu yöntemle ilişkin ilk kayıt ise muhtemelen bilinmeyen bir yazara ait olan *Tractatus de minutis philosophicis et vulgaribus* adlı eserde geçer. 1450'lerde Çinli matematikçi Wu Jing de *Jiuzhang suanfa bilei daquan* adlı eserinde aynı yöntemi kullanır. Sonraki dönemlerde yöntem yaygın olarak kullanılmıştır (Chabert, 1999, ss. 21-26).

Kitabın zira' (arşın) bahsinde Nasuh, 1 ziranın 100 parmağa, 1 parmağın 100 reşteye (iplik) ve bir reştenin 100 ankebuta (örümcek ağı) bölündüğünü söyler. Yine başka bir bölünüşe göre, 1 ziranın 32 kerh, 1 kerhin 3 engüşt (parmak), 1 kantarın 44 okka ve bir okkanın 4 ledre, 1 ledrenin 100 dirhem olduğunu da ilave eder (Adivar, 1982, s. 96). Ayrıca bu bölümde “çift-yanlış” yoluyla denklemlerin çözümü incelenmiştir.

İslam matematiğinde, bilinmeyenin tespitinde kullanılan yöntemler oldukça çeşitlidir. Ancak bunlardan çift yanlış hesabı en çok kullanılan yöntemlerdendir. Yöntemin kökü Mısır hesap sistemine kadar geri gitmektedir. Mısırlılar, birinci dereceden bir bilinmeyenli denklem haline getirilebilecek bazı hesap problemlerini “aha” adı verilen bir yöntem kullanarak çözmekte idiler. Bu yöntem çift yanlış hesabının basit bir hali olan tek yanlış yöntemidir. Bu şekilde çözülen bir problem örneği şöyledir:

“Bir sayıya  $\frac{1}{4}$ 'ü ilave edildiğinde, 15 bulunursa, bu sayı nedir?” Burada  $x + x/4 = 15$  denkleminin çözülmesi istenmektedir. Problemin çözümü için  $x = 4$  kabul edilmiştir. Buna göre  $4 + 1 = 5$  yapacağından ve 15 ise 5'in üç katı olduğundan, 4 sayısının da üç katını almak gerekecek ve böylece  $x = 3 \cdot 4 = 12$  bulunacaktır. Bu problemin çözümünde önce yanlış bir değer kabul edilerek işleme başlanmış ve sonra doğru sonuçla kabul edilen bu değer arasındaki oran bulunarak gerekli düzeltme yapılmıştır. Bu nedenle takip edilen metoda “yanlış yoluyla yoklayarak çözüm metodu” denmektedir. Çift yanlış hesabının ortaya çıkmasının en önemli sebebi ise, bilinmeyen şeklinde ifade edilebilecek cebirsel nicelik ile temel cebir kavram ve yöntemlerinin var olmadığı bir ortamda denklem çözümünde işe yaramasıdır. Çift yanlış hesabıyla ilgili ilk yazılı metin, Çin'de ortaya çıkmasına karşın, İslam medeniyetine Hint dünyasından gelmiştir. Bu hesap yöntemiyle birinci dereceden bir bilinmeyenli her türlü aritmetik problem tam değer olarak, yüksek dereceli denklemler ise yaklaşık olarak çözümlenebilir. Bu yöntem, hesap kitapları içinde bağımsız bir yöntem olarak kabul görmüş, ayrıca hakkında bağımsız birçok risale yazılmıştır. Harizmî, Ebû Kâmil Şucâ, İbn Heysem bu yöntem hakkında kitaplar kaleme almışlardır. Bunlar arasında Osmanlı matematikçileri de bulunmaktadır. Çift yanlış hesabı Osmanlı muhasebe kalemlerinde çalışan muhasip ve katiplerin sıkça kullandığı bir hesap yöntemi olmuştur. Bu sebepten dolayı Osmanlı döneminde telif edilen hemen hemen tüm muhasebe matematiği kitaplarında “hisâb el-hataeyn”e yer verilmiştir. Çift yanlış hesabı Arapça eserlerden tercümeler esnasında Batı Avrupa'ya aktarılmıştır. Leonardo Fibonacci (XIII. yüzyıl) *Liber Abaci*'de bu yönteme “elchataym” adını vermektedir (Fazlıoğlu, ss. 135-155).

Tek yanlış hesabına ilişkin *Umde el-Hisâb*'da verilen örnek ise  $x - (x/3 + x/4) = 3$  denklemdir. Matrakçı problemi şöyle çözer:  $3 \times 4 = 12$  olduğundan,  $x = 12$  kabul edelim. Bu durumda sonuç 5 çıkar.  $3 \times 12 = 36$ 'dır.  $36 / 5 = 7,2$ 'dir. Öyleyse istenen sonuç, yani x'in doğru değeri  $x = 7,2$ 'dir.

İkinci bölümde ise *Cemâl el-Küttâb ve Kemâl el-Hüsbâ'ta* olmayan bazı rakamlar ve diyagramlar eklenmiştir. Ağırlıkları, ölçümler (Zira, endaze, kantar, dirhem), oran, orantı ve geometrik yöntemleri, muhasebeciler için gerekli işlemleri içerir (Aydüz). Burada ayrıca muhasebecilerin kullandığı Merdiven Yöntemi ile kayıt yöntemi incelenir. Kayıt biçimi, yukardan aşağıya doğru, ana tutar ve bu tutarı oluşturan ayrıntıları kapsadığı için Merdiven Yöntemi denilen bu muhasebe kayıt yöntemi, dünyada bilinen en uzun ömürlü kayıt tekniklerinden birisidir. Bilinen ilk örnekleri Abbasi Devleti'nde doğmuş, 13. yüzyılın ortalarında İlhanlılara geçmiş ve sonra Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır (Elitaş, Güvemli, Aydemir, Erkan, Özcan, & Oğuz, 2008, ss. 1-4).



### Umde el-Hisâb

Bu bölümde ayrıca 50 kadar problemin çözümü verilmiştir. Problemlerden biri şöyledir: “Bir gemi iki yelken ile 166 mil hızla gidiyor. Arkasından bir diğer yelkenli gemi kalksa, şöyle ki öndeki gemi 5 mil aldığı anda arkadaki bu sürede 9 mil alsaydı arkadaki öndekine ne zaman yetişir?” Problem bu biçimde sunulduktan sonra çözümü verilmektedir. Bu bölümde çözümlenmeye yarar sağlayan, bazı krokilerde kullanılmıştır (Adivar, 1982, ss. 97, Ek-25).

## Savaş Sanatı

• **Tuhfe el-Guzât (1529):** Silahşorluğa ilişkindir. Kitap beş bölümden oluşmaktadır.

1. Bölüm yay ve ok beyanındadır.
2. Bölüm, kılıçlar hakkındadır ve burada Allah'ın Cebrail aracılığıyla Şit peygambere kılıç gönderildiğinden söz edilmektedir.
3. Bölüm, topuzla ilişkindir ve topuzun Nuşirevan zamanında yapıldığına ve o zaman bayraklı olmadığına değinilmektedir.
4. Bölüm, gönder (kargı, mızrak) konusuna ayrılmıştır. Bunlarla ilişkili olması dolayısıyla aynı zamanda, kalkan üzerine de açıklamalarda bulunulmuştur.
5. Bölüm, İki Hisar-ı Kerr u Fer ile 17 meclis beyanındadır. Nasûh'un, Kanûnî'nin oğullarının 1529 yılında yapılan sünnet düğünü nedeniyle At Meydanı'nda kurduğu iki kâğıt kaleye ilişkin açıklamalara ayrılmıştır.

Kitabın giriş kısmında Nasûh şu düşünceleri dile getirmiştir: Gaza, cihad ve kitalin kanunlarını öğrenmek ve bu hususta bilgi sahibi olmak Allah nazarında “sevgili amel”dir. Nitekim Kur'an-ı kerim’de şöyle buyrulmuştur: “Allah, *kendi yolunda birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saf halinde savaşanları sever.*” Ayrıca Hazret-i Muhammed de şunları söylemiştir: “*Bütün iyi işler, cihad yanında bir damla gibi kalır*”. Bu açıklamalardan hareketle Nasûh, ok atmak, kılıç, kalkan, topuz, gönder ve at talim etmenin mukaddemat-ı cihad olduğunu ve cihad'ın da Resulullah'ın sanatı olduğunu belirtmektedir (Yurdaydın H. G., 1963, ss. 5-6) (İhsanoğlu, Şeşen, Bekar, & Gündüz, 2004, ss. 10-11).

Nasûh'un, Kanûnî'nin oğullarının 1529 yılında yapılan sünnet düğünü nedeniyle At Meydanı'nda kurduğu iki kâğıt kale de 5. Bölüm'dedir. Bu iki yürür hisarın beşer kulesi, dörder kapısı vardı. Duvarları nakışlarla süslenmişti. Hisarlara toplar ve tüfekler konmuş, her birine yüz yirmişer silâhli er girmişti. Daha sonra hisarlar karşılıklı olarak meydana yürütülmüşler, her birinin ilk kapıları açılınca eli kılıçlı erler, ikinci kapılar açılınca topuzlu olanlar, üçüncü kapılardan «al atlas yerine zırh giymiş ve ak külah yerine miğfer unmuş» mızraklılar, dördüncü kapılar açılınca da okçular görünmüşler ve 936/1529 yılının Zıl-kade ayının başlarında At Meydanında bazen ilerlemek, bazen da geri çekilmek suretiyle türlü oyun ve hüneler göstermişlerdir. Nasûh, bir hatıra olmak üzere bunları yazdığını ve hisarların da resimlerini yaptığını söylemektedir (Yurdaydın H. G., 2003, s. 6).

## Coğrafya ve Tarih

• **Mecmû'-i Menâzil (1537):** Kanunî'nin ilk İran seferini anlatan minyatürlü eserdir. *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn-i Sultân Süleymân Hân* adıyla tanınan Matrakçı Nasûh'un bu yapıtı, Kanunî'nin ilk İran seferinde geçilen bütün

konak ve menzilleri, isim ve resimleriyle veren çok değerli bir çalışmadır. Nasûh bu çalışmasında, İstanbul'dan Tebriz üzerinden Bağdat'a, Bağdat'tan da yine Tebriz üzerinden İstanbul'a kadar konup göçülmüş olan menzillerin resimlerini yerinde çizmiştir.

Matrakçı Nasûh'un *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân* adlı ünlü yapıtı, Kanunî Sultân Süleyman'ın Safevî Devleti'ne karşı 1533-1536 yılları arasında gerçekleştirmiş olduğu ve kısaca Irakeyn Seferi olarak tanınan, ilk seferini anlatmaktadır. Burada sözü edilen iki Irak'tan birisi Irak-ı Acem, diğeri de Irak-ı Arab'dır. Kitaba bu adın Nasûh tarafından değil de, daha sonra konusuna bakılarak yapılmış ilave bir ad olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yazar çalışmasının içerisinde kitabın açıkça adını *Mecmu'-ı Menâzil* olarak belirtmektedir. Nasûh bu çalışmasında, özet halinde seferin tarihini anlatmasının yanında, Osmanlı ordusunun sefer sırasında geçtiği hemen bütün menzillerin aslına uygun bir şekilde resimlerini de vermiştir (Matrakçı, 1976, ss. 31-32).

*Mecmu'-ı Menâzil* üç bölüm halinde düzenlenmiştir. **Birinci Bölüm** bütünüyle kitaba bir giriş (Mukaddeme) niteliğindedir. Burada seferin başlaması, ordunun harekete geçişi, Kanunî'nin bu seferinin amacına değinilmekte ve Doğu'da Hanefî mezhebini ve şeriatı değiştiren, bununla birlikte Şiîliği yaymaya çalışan Şah İsmail'in kaldırılmasının planlandığı belirtilmektedir. Bu amaçla Kanunî'den önce Sadrazam İbrahim Paşa'nın harekete geçtiği ve bazı tedbirler aldığı da kaydedilmektedir. Nasûh'un bu belirlemelerinin doğru olmakla birlikte, bazı eksiklikler içerdiği görülmektedir. Çünkü bu seferin yakın sebepleri arasında Bağdad ve Bitlis meseleleri ile Ulama Han'ın Osmanlılara ilticası da bulunmaktadır. Mukaddeme'de ayrıca sefer sırasında Doğu Anadolu ve Tebriz'e varıncaya kadar olan bölgede alınan kalelerin adları da verilmiştir (Matrakçı, 1976, s. 38).

İkinci Bölüm'de ise memleketlerin ve şehirlerin, klasik yedi iklim bölümlerine göre mevkileri gösterilmiştir. Nasûh burada Ekâlîm-i Seb'a, yani yedi iklim bölgesinin her birinin özelliğine değinerek, özellikle Ebû Reyhan el-Bîrûnî'den naklen sözü edilen yedi iklim bölgesine giren ülke ve beldelerin adlarını vermiştir. Daha sonra sırasıyla ve bölge bölge başlıca menzilleri isim ve resimleriyle ortaya koymuştur. Dinlenmek amacıyla uzun süre kalınan büyük konaklar esas alınarak yapılmış bu bölümlenin her birinin başında küçük bir giriş bulunmakta, bundan sonra menzillerin resimleri yer almakta, resimlerin alt, üst veya ortalarında da bu yerlerin isimlerinin kaydedildiği görülmektedir. İklimler bahsinin eserin bilimsel değerini artıran bir özellik olduğu vurgulanmaktadır (Matrakçı, 1976, s. 34). Nasûh ayrıca, her bir iklimin bir gezegen adıyla adlandırıldığını belirterek, hangi iklimin hangi gezegenin adıyla anıldığını da bildirmiştir. Buna göre, İklim-i Evvel Satürn (Zühâl), İklim-i Sâni Jüpiter (Müşteri), İklim-i Sâlis Mars (Merih), İklim-i Râbî Güneş (Şems), İklim-i Hâmis Venüs (Zühre), İklim-i Sâdis Merkür (Utarid) ve İklim-i Sâbî ise Ay'ın (Kamer) adıyla anılmaktadır (Matrakçı, 1976, ss. 218-220).



Üçüncü Bölüm'de de İstanbul'dan Tebriz'e, Tebriz'den Bağdat'a, Bağdat'tan tekrar Tebriz'e ve oradan da Diyarbakır-Halep üzerinden İstanbul'a kadar olan menzillerin isim ve resimleri verilmiştir. Yazar kitabında bu menzilleri birtakım merhalelere ayırmış ve menzilleri bu merhalelere göre sıralayarak vermiştir. Nasûh'un verdiği menzillerin (merhale) adları sırasıyla şunlardır: I. Merhale, Üsküdar-Akşehir; II. Merhale, Akşehir-Sivas; III. Merhale, Sivas-Erzincan; IV. Merhale, Erzincan-Van, Erçiş; V. Merhale, Erçiş-Tebriz; VI. Merhale, Tebriz-Sultaniye; VII. Merhale, Sultaniye-Hemedan, VIII. Merhale, Hemedan-Bağdad; IX. Merhale, Bağdad-Kerbela; X. Merhale, Bağdad-Altunköprü, Göktepe; XI. Merhale, Göktepe-Gülgün; XII. Merhale, Gülgün-Sa'dâbâd ve Sa'dâbâd-Dergüzin, XIII. Merhale, Dergüzin-Tebriz ve Tebriz-Ahlat; XIV. Merhale, Ahlat-Amid; XV. Merhale, Amid-Halep; XVI. Merhale, Halep-İstanbul (Matrakçı, 1976, ss. 42-45).

Kitap 109 varak, yani 218 sayfadan oluşmaktadır. 132 sayfasında toplam 107 minyatür ve 25 resimli metin yer almaktadır. Nasûh'un bu çalışması Anadolu, Batı İran ve Irak şehirlerinin topografyasıyla ilgili bilgiler içermektedir. Özellikle kasaba ve büyük şehirlerin resimlerinin topografik ve mimari bir doğrulukla resmedildikleri yapılan çalışmalarla anlaşılmıştır. Kitapta sunulan minyatürlerden aynı zamanda ilgili yerleşim yerlerinin 16. yüzyıldaki topografyası ve mimarisi hakkında bilgi edinmek, olanaklı olmaktadır. Minyatürlerin bu özelliği ise, Nasûh'un şehir, kasaba ve diğer mahalleri açıkça görerek, inceleyerek yapmış olduğunu göstermektedir. Bu ise kitaptaki resimlerin, mekânların o dönemdeki gerçek konumlarını yansıtan birer tarihi belge niteliği taşımasına yol açmakta ve Nasûh'un çalışmasını şehircilik tarihi ve özellikle de hakkında belge bulmanın çok nadir olduğu 16. yüzyıl Yakın Doğu şehirciliği, açısından da değerli bir belge haline getirmektedir.

• **Mecmû'a' el-Tevarih:** Muhammed b. Cerîr el-Taberî'nin İslâm tarihine ilişkin meşhur eseri *Tarih el-Rûsûl ve el-Mülûk*'unun Türkçe tercümesidir. Taberî'nin eserini noktaladığı yerden devam eder ve sırasıyla İslâm tarihini, Selçuklu tarihini ve kuruluşundan 1551'e kadar gelen Osmanlı tarihini anlatır. Üç cilttir.

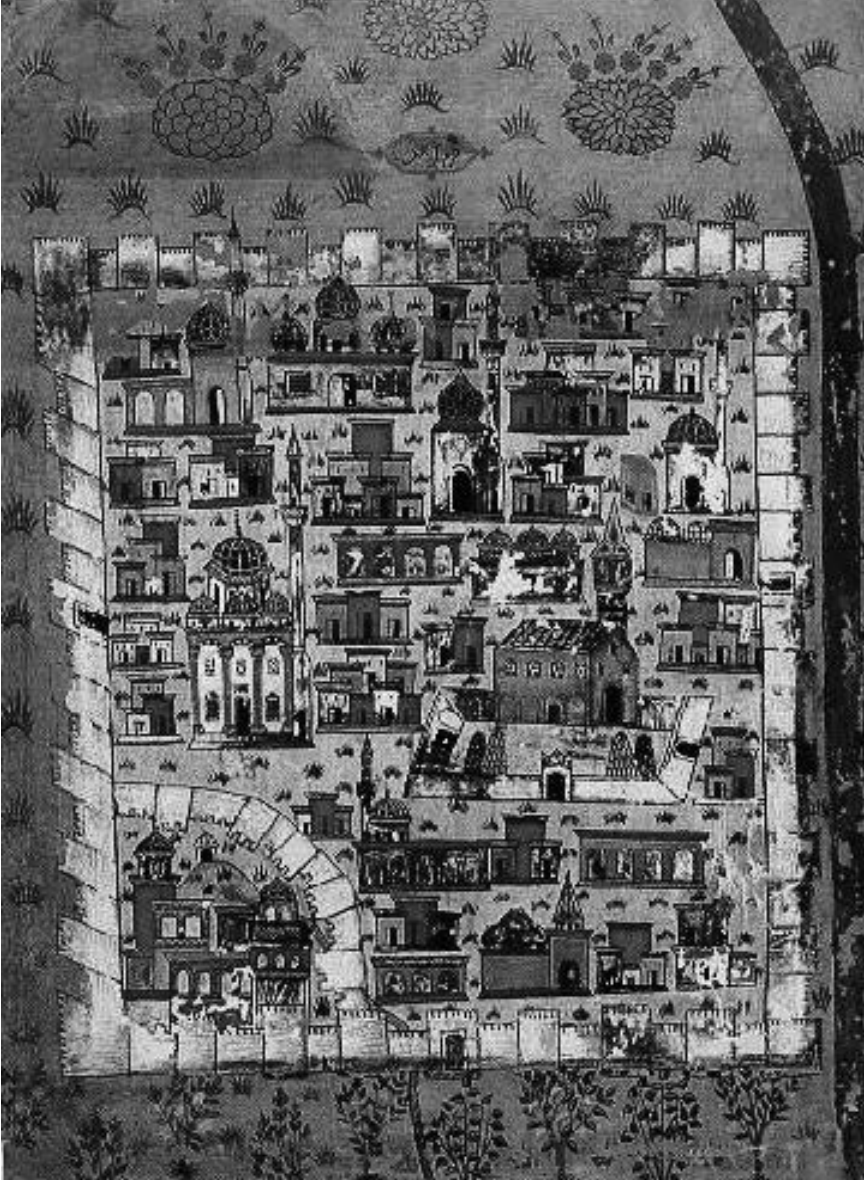
1. Cilt, *Târîh-i Sultân Bâyezîd ve Sultân Selîm* 1481-1520 yılının olaylarını ele alır.
  2. Cilt, *Matla'-ı Dâsîtân-ı Sultân Süleymân Hân* 1520-1537 yılının olaylarını içerir.
  3. Cilt, *Matla'-ı Dâsîtân-ı Sultân Süleymân Hân* ise *Süleymân-nâmesi*'nin ilk bölümüdür. Bu eserde aynı zamanda Nasuh, kozmolojiye ilişkin de bilgiler vermektedir. Onun burada verdiği kozmolojik bilgiler, Yer'i merkeze alan ve Aristoteles'in prensiplerini koyduğu Yer Merkezli Sistem'dir (Yurdaydın H. G., 1963, ss. 52-53).
- *Fetihnâme-i Karabuğdan:* 1538 yılı hadiselerini içerir. *Süleymân-nâmesi*'nin ikinci bölümüdür. 1543 yılı olaylarıyla başlayıp 21 Şevvâl 958/22 Ekim

1551 tarihinde Kanuni'nin İstanbul'dan Edirne'ye gidişinin anlatımıyla son bulur. *Mecma' el-Tevarih*'in parçalarıdır.

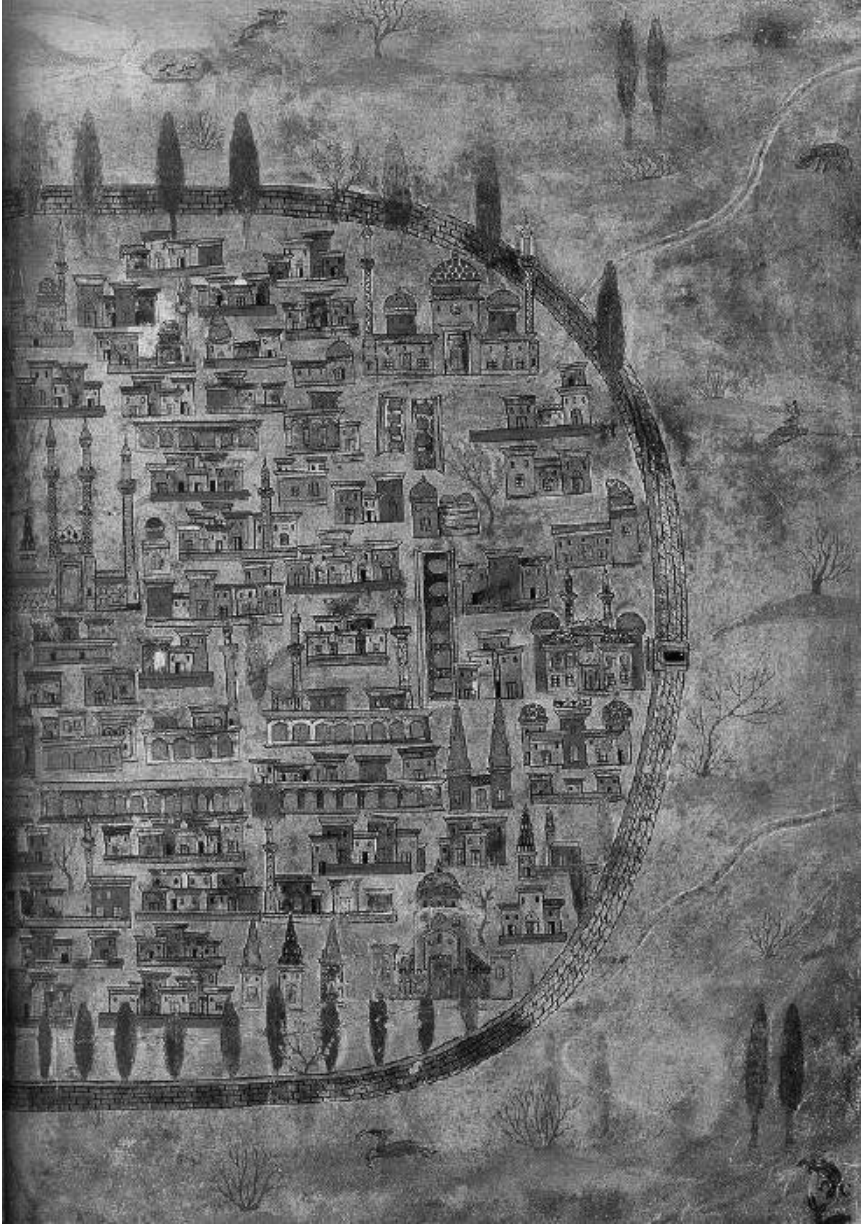
- *Tarih-i Feth-i Şikloş, Estargon ve İstolni-Belgrad: Süleymân-nâmesi*'nin üçüncü bölümünde yer alan 1543 Sikloş seferiyle ilgili kısımların minyatür eklenmiş halidir.
- *Tarih-i Taberi Tercümesi*'nin diğer bir versiyonu olan *Cami el-Tevarih* ve Rüstem Paşa'ya ithaf edilen *Tarih-i Al-i Osmani* (1548): Kanuni'nin ikinci Safevi seferini anlatan eserdir (İhsanoğlu, Şeşen, Bekar, Gündüz, & Hamdi, 2000, ss. 42-45).

### Sonuç

- Matrakçı Nasuh, 16. yüzyılın çok yönlü bilim insanıdır. Sanatçı, mühendis ve bilim insanı kimliği ile tanınır. Adeta bir Rönesans insanıdır.
- Matematikte kaleme aldığı iki kitapla, klasik matematik problemlerini tanıttı, matematiğin pratik alanına, örneğin muhasebeci matematiğinin gelişmesinde katkıda bulundu. Ayrıca bu eserlerinde o dönemde Osmanlı'da kullanılan ağırlık ve uzunluk ölçü birimlerinin dönüştürülmesi de ele aldı.
- Tarih alanında yazmış olduğu kitaplarla, hem İslam tarihini hem de kendi zamanının olaylarını detaylı bir biçimde ele aldı. Bunların hemen hepsinde minyatürler kullandı. Nasûh'un minyatürleri, aynı dönemde Avrupa'da kullanılan örneklerle stil yönünden benzemesine karşın, minyatürlerinde daha fazla ayrıntı yer almaktadır. Minyatürlerini, yeni bilgiler ekleyerek, kendi üslubuyla çizdi ve renklendirdi.
- Eserleri coğrafya tarihi açısından da önemlidir. Bu alanda Beyrûni'den etkilendi ve Beyrûni'nin coğrafya metodunu kullandı. Özellikle menziller hakkında verdiği bilgiler oldukça önemlidir. Eserlerinde menziller ve minyatürlerle önemli coğrafi bilgiler veren bir tarihçi kimliği ile karşımıza çıkar. Ayrıca eserlerindeki minyatürler onun iyi bir ressam olduğunun da kanıtıdır.
- Matrakçı Nasuh aynı zamanda iyi bir mühendistir. 1529 yılında padişahın oğullarının sünnet düğünü dolayısıyla Sultanahmet'teki Atmeydanı'nda kurmuş olduğu iki hisar buna iyi bir örnektir. Bu hisar aynı zamanda savaş sanatı açısından da önemlidir.
- Nasuh, Acem usulü (talik) hattı daha kolay okunur bir hale getirmek için düzenlenen kalem-i divani hatlarının mucididir.
- Silahşorlukla ilgili *Tuhfe el-Guzât* adlı eseri ise bir başyapıttır. Burada muhtemelen ilk defa matrak adlı oyundan bahsetti ve bu oyun sonraki dönemlerde askerlerin savaş sanatında ustalık kazanması için kullanıldı.



**Diyarbakır (*Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân*)**



**Tebriz (Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân)**



İstanbul (*Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân*)

### Kaynakça

- Ćehajić, D. (1988). Nasuh Matrakčija kao Matematičar, (Nasuh Matrakçi as a Mathematician). *Contributions to Oriental Philology / Revue de Philologie Orientale (Prilozi za orijentalnu filologiju)* (38), 209-216.
- Çelebi, M. Z. (1986). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi* (Vol. I). İstanbul.
- Özgül, G. E. (2012). Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri. *Milli Folklor*, 12 (24), 170-189.
- Adivar, A. A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydüz, S. (n.d.). *Nasuh Al-Matraki, A Noteworthy Ottoman Artist-Mathematician of the Sixteenth Century*. Retrieved 2014 from <http://www.muslimheritage.com/article/nasuh-al-matrak%C3%AE-noteworthy-ottoman-artist-mathematician-sixteenth-century>.
- Chabert, J.-L. (1999). *A History of Algorithms: From the Pebble to the Microchip*. (J.-L. Chabert, Ed.) Berlin: Springer.
- Decei, A. (1953). Fetihname-i Karabağdan (1538) de Nasuh Matrakçı. *Fuad Köprülü Armağanı*, 113-124.
- Elitaş, C., Güvemli, O., Aydemir, O., Erkan, M., Özcan, U., & Oğuz, M. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu'nda 500 Yıl Boyunca Kullanılan Muhasebe Yöntemi: Merdiven Yöntemi*. Ankara: T.C. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yayın No:2008/377.
- Erkan, D. (2011). Matrakçı Nasuh'un Hayatı ve Eserleri Üzerine Notlar. *Osmanlı Araştırmaları* (37), 181-197.
- Fazlıoğlu, İ. (n.d.). Ali Kuşçu'nun El-Muhammediyye Fi El-Hisâb'ının 'Çift Yanlış' İle 'Tahlil' Hesabı Bölümü. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., & İzgi, C. (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (Vol. 1). İstanbul.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, M. S., & Gündüz, G. (2004). *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi* (Vol. 1). İstanbul.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, M. S., Gündüz, G., & Hamdi, A. F. (2000). *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi* (Vol. 1). İstanbul.
- Kâhya, E. (2013). *Türk Bilim İnsanları*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Kara, I. (1977). Nasuh Matrakçı. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler, İsimler, Terimler*, VI, 527-528.
- Kazancıgil, A. (2007). *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Mahir, B., & Fazlıoğlu, İ. (1999). Nasuh (Matrakçı). *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II, 350-351.
- Matrakçı, N. S. (1976). *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân*. (H. G. Yurdaydın, Ed.) Ankara.
- Selen, H. S. (1937/1943). 16'ncı Asırda Yapılmış Anadolu Atlası: Nasuh Silahî'nin Menâzil'i. *İkinci Türk Tarih Kongresi*, 813-817.
- Struik, D. J. (1996). *Kısa Matematik Tarihi*. (Y. Siller, Trans.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Tâhir, B. M. (2000). *Osmanlı Müellifleri* (Vol. III). Ankara.

- Taeschner, F. (1956). The Itinerary of the First Persian Campaign of Sultan Süleyman, 1534-36, According to Nasuh al-Matraki. *Imago Mundi*, 13, 53-55.
- Tekeli, S., Kâhya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G., Unat, Y., et al. (2012). *Bilim Tarihine Giriş*. Ankara: NOBEL.
- Unat, Y. (2002). Çağdaş Astronominin Türkiye'ye Girişi. (K. Ç. Hasan Celâl Güzel, Ed.) *Türkler*, 14, 906-914.
- Unat, Y. (1999). Osmanlı Astronomisine Genel Bir Bakış. (G. Eren, Ed.) *Osmanlı*, 8, 411-420.
- Yurdaydın, H. G. (1965). Matrakçı Nasuh'un Hayatı ve Eserleriyle ilgili Yeni Bilgiler. *Belleten* (114), 329-354.
- Yurdaydın, H. G. (1960). Matrakçı Nasuh'un Süleymannamesi. *TTK Bildiriler*, V, 374-378.
- Yurdaydın, H. G. (1963). *Matrakçı Nasuh*. Ankara.
- Yurdaydın, H. G. (1964). Matrakçı Nasuh'un Minyatürlü Yeni İki Eseri. *Belleten* (110), 229-233.
- Yurdaydın, H. G. (2003). Matrakçı Nasuh. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 28, 143-145.
- Zorba, H. A. (2014). Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'ne Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Spor. *International Journal of Science Culture and Sport, Special Issue 1*.





# Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi

## *İsbâtu'l-Akli'l-Küllî*

Recep DURAN\*

### Özet

Bilginin mahiyeti ve kaynağı problemi ile hakikat problemi felsefenin daimi problemleridir. İslam felsefesinde epistemolojik soruşturma öncelikle algı hakkında ve algı, algılanan nesne ve algılama arasındaki üçlü etkileşim hakkındadır. Bilgiyi, algılanan nesnenin ruhtaki "ilüzyonunun" gerçekliği ya da nesnenin ruhtaki özünün mevcudiyeti olarak izah eden Meşşâ'î (Peripatetik) anlayışı, töz ve ilinek arasında kategori karmaşasına neden olmaktadır. Bu nedenle cevaben, korelasyona bağlı değer, formların görülmesi, algılanan özlerin ruhta bölünmezliği gibi başka bilgi kuramları ortaya konuldu. İslam dünyasında bu konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilenmiş olan bir dizi düşünür sayılabilir; bunlardan birkaçı Fârâbî, İbn Sinâ, Suhreverâ, Fahrettin Râzî, Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Ali Kuşçu, Hocazâde, Deştaki, Erdebîlî, Devvânî, Kemal Paşazâde, Molla Sadrâ, Lâhîcî, İsmail Gelenbevi ve R. Ali Tebrizî'dir. Biz bunlar arasında özellikle N. Tûsî, A. Tûsî, Devvânî, Erdebîlî ve Gelenbevi üzerinde durduk.

**Anahtar Kelimeler:** Bilginin mahiyeti ve kaynağı, Nefsu'l-emr, Nasır Tûsî

### *Nasır Tusi's Booklet of Nefsu'l-Emr İsbâtu'l-Akli'l-Küllî*

### Abstract

*The nature and origin of knowledge, and the problem of truth are perennial problems of philosophy. In Islamic philosophy the epistemological inquiry primarily concerns perception and the three-way relationship between the percept, the perceived object, and*

\* Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

perception. The Meşşâ'i (Peripatetic) account of knowledge as the "illustration" of the reality of the perceived object in the soul, or the presence of its essence in the soul, lead to confusion of category between substance and accident. Thus, in response other theories of knowledge were posited such as knowledge as the quality by correlation, knowledge as imaging of forms, and knowledge as the inherence of the quiddities of the perceived object in the soul. In the Islamic world it can be spoken of a series of thinkers who were interested in the subject, directly or indirectly; among them are Fârâbî, Ibn Sînâ, Subra'wardî, Fabrettin Râzî, Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Ali Kuşçu, Hocazâde, Deşteki, Erdebilî, Devvânî, Kemal Paşazâde, Molla Sadrâ, Lâhici, İsmail Gelenbevi, R. Ali Tebrizî. Of these we have been interested especially in N. Tûsî, A. Tûsî, Devvânî, Erdebilî, and Gelenbevi.

**Keywords:** The nature and origin of knowledge, Nefsu'l-emr, Nasır Tûsî

Felsefenin anlamak ve kavramak üzere başladığı serüveninde önüne öyle adımları bile koyamadığı şeyler çıkar ki, düşünmek isteyen bir kimse düşünce faaliyetinde bulunurken bunlardan sarf-ı nazar edip dışta bırakamaz; fakat bunları tanımlamak istediğinde bunlar için kendisinin de tatmin olacağı açık-seçik "efrâdını câmi ağyârını mâni" bir tanım da veremez. Bu yüzden Analitikçiler'in, Pozitivistler'in, Yeni Pozitivistler'in, Mantıksal Atomcular'ın vbg. başlangıcından bu tarafa birike birike gelen ve insanlığın sahip olduğu yegâne "hazine"si düşünce birikimindeki bazı kavramları lüzumsuz ve temelsiz görüp "bilimsel yöntemden gelmeyen" kavramlar diyerek bu kavramlardan kurtulmak için köklü bir şekilde uygulamak istedikleri "temizleme" faaliyet ve hedefleri sonuna kadar uygulanabilecek bir "yöntem" kabul edilemez. Yani dış dünyada karşılığı gösterilemeyen, duyularımıza çarpmayan şeylere karşılık olmak üzere kullanılan kavramları yok sayarak düşünce faaliyetimiz alanı dışında bırakamayız. Çünkü "sözcük" ile "kavram" arasındaki münasebetin her zaman olumlu ve tatmin edici bir şekilde kurulabildiği rahatlıkla söylenemez. Yani açıkçası ve kısacası felsefede "açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan" kavramlarımız bulunmaktadır (Tûsî, 1990, s. 147).

"Nefsu'l-emr" kavramı kavram olarak ele alındığında bu tür kavramlardan biridir. Şimdiki bilgimize nazaran ilk defa kullanan Nasır Tûsî'nin *Fi İsbâti'l-Cevheri'l-Mufârak*'ında, Tahânevî'nin *Keşşâf-ı Istilâhâtı Fünûn*'unda (1984, ss. 1403-1404), Ebu'l-Bekâ'nın *Külliyât*'ında (1297, s. 661), Ali Kuşçu'nun Şerh-i *Tecrid*'inde (R. Şeşen, 1995) ve Ali Tûsî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'si Kitâbu'z-Zuhr*'unda (Tûsî, 1990) söylediklerini dikkate alarak bu kavramı dilimize çevirmeye kalkacak olursak kısaca "kendinde" sözcüğüyle ifade edebiliriz. Ama biraz daha uzun bir karşılık kullanmaktan kaçınmazsak bu sözcüğü "olduğu-hal-üzere-oluş", "olduğu-şekil-üzere-oluş" diye çevirebiliriz. Prof. H. Atay'ın "nefs-i emr varlık, bu ikisi [hâricî ve zihnî olması] olmaksızın, psikolojik olarak kendi özüne göre varlık, mücerred mutlak varlık anlamındadır" şeklindeki çevirisi (Atay, 1983, s. 52) (Öçal,

2000, s. 78 not 208'den naklen) ile Ş. Öçal'ın "Nefs-i emrin bir başka anlamı da zihni varlığın karşıtı anlamında fenomenal dünya, yani "haricî varlık"dır" şeklindeki çevirisi çok tatminkâr görünmemektedir. Lane'in muhteşem *Lexicon*'unda "nefsu'l-emr" için önerdiği karşılık kabul edilebilir bir çeviri gibi görünmektedir.<sup>1</sup>

Esasında "Nefsu'l-emr" kavramı Nasır Tûsî için de ne anlama geldiğini, kendisinin de bu sözcüğü nasıl bir kavrama karşılık olmak üzere kullandığını söyleyebileceği açık ve net bir kavram değildir. Tûsî'nin öğrencisi ve onun meşhur eseri *Tecridü'l-İ'tikâd* veya kısa ve yaygın adıyla *Tecride* bir şerh yazmış olan meşhur düşünür Hillî bu şerhinde, *Keşfü'l-Murâd Şerh-i Tecridi'l-İ'tikâd* ında şöyle diyor:

"Derslerine devam ettiğim sırada, büyük üstada bir gün *nefsu'l-emr*'in anlamını sordum. Şöyle cevap verdi: "Burada "nefsu'l-emr" "Akl-ı Fa'âl" anlamındadır. Bir önerme Akl-ı Fa'âl'de bulunan sabit sûretlere uygun ise doğrudur, değilse yanlıştır." (Şa'rânî, 1367, s. 67).

Eğer mesele felsefeci tarafından yok sayılarak ondan kurtulma yoluna gidilmeyip de çözülmeye çalışılacaksa önce konu ile ilgili güçlükler ortaya konmalı ve daha sonra bu güçlükler giderilmeye çalışılmalıdır (Türker, 1996, s. X). Nitekim bu mesele ile ilgili güçlükler N. Prior'ın "Correspondence Theory of Truth" adlı yazısında işaret ettiği üzere düşünce tarihi boyunca çeşitli düşünürler tarafından işaret edilmiş ve mesele ilk ve orta çağlar boyunca Megarahlılar, Platon, Aristoteles, Stoacılar, St. Thomas, Buridan, çağımızda da farklı şekillerde de olsa Moore, Russell, Ramsey, Tarski, Wittgenstein gibi düşünürler tarafından ele alınıp tartışılmıştır (1967, ss. 223-232).

"Nefsu'l-emr" konusunun felsefi tefekkür bakımından başlı başına bir problem olarak önemi bulunup bulunmadığı konusunda ülkemizde iki felsefe profesörü iki ayrı ve zıt görüşe sahip bulunmaktadır. Ankara Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay bu konunun önemli bir konu olduğunu ve bu konuda yapılmış olan çalışmaların yeterli olmadığını ve konunun daha derin ve etraflı çalışmalara konu edilmesi gerektiğini söylerken (Bolay, 1999, ss. 111-127) Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Aslan bu konunun *per se*, kendi başına felsefi bir önemi bulunan bir problem olmadığını ifade etmektedir.<sup>2</sup> Meseleye yakından bakıldığında meselenin İslam felsefesinde bayağı erken sayılabilecek bir zamandan beri *problem*, hatta hem de ciddi bir felsefi problem olarak ortada bulunduğu görülecektir. Çünkü bu konu Fahrettin Râzî'den bu tarafa "zihinsel varlık" (vucûd

1 "Hakikatta", "kendinde" ("in reality; in the thing itself"): Şu sözde olduğu gibi:

رمأل اسفن ىف اليلق نكي مل نا و سفن ىف دللق

"He held it to be little in his mind though it was not little in reality." (O, o şeyin kendinde az olduğunu düşündü, oysa hakikatta -kendinde- az değildi) (Lane, 2003, s. 2827, sütun 3).

2 Prof. Dr. A. Aslan'ın Recep Duran'ın doçentliği hakkında YÖK'e yazdığı rapor.

zihni) adı altında problem olarak “ortada dolaşan” *kelam* kitap ve risalelerinde, ondan önce de ad olarak varlık sınıflamalarında felsefe ve kelam kitap ve risalelerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konuyu *per se* felsefi saymamak, hiçbir şerh ve kayıt koymaksızın ileri sürülünecek bir iddia değildir.

Bu konu ile Ortaçağ İslam Dünyasında “vucûd-u zihni” gibi, “nefsu’l-emr” gibi adlar altında ilgilenilmiş olduğu görülmektedir. Gerçi Mutahhari, “zihinsel varlık” bahsinin, müstakil bahis olarak Yunan felsefesinde, hatta İslâm Dünyasında *Tercüme Devri* sırasında bile sözkonusu olmadığını söylemektedir (Mutahhar, 1366, s. 270), ancak bu durum, sadece “telâffuz” olarak, yani konunun adının “zihinsel varlık” olarak konmuş olmaması anlamında sözkonusudur. Çünkü Platon *idealarına*, Aristoteles *sûretlerine* bir yer bulmak durumundaydılar. Aristoteles, hocasına, *idealarının* nerede bulunduğunu haklı olarak soruyordu, ancak bunu yaparken kendisi de *sûretlerine* ciddi olarak yer aramıyor değildi. Çünkü, varlıktaki bir şeyin, yani zaten var bulunmakta olan bir şeyin *sûretinin* bu var bulunmakta olan şeyin üstünde olduğunu söylemek elbette bir açıklamadır, ancak asıl mesele, Erdebili’nin (öl. 1543) ve Gelenbevi’nin (öl. 1790) yerinde olarak işaret ettikleri üzere, *husûli* anlamda değil ama *huzûri* anlamda,<sup>3</sup> Aristoteles’in terminolojisiyle söylersek varlıkta olan bir varlığın değil ama varlığa gelecek olan bir varlığın maddesine gelecek olan *sûretin* nerede olduğu meselesidir. İşte İslam Dünyasında *nefsu’l-emr*le ilgilenen düşünürler sorunun bu yanı sıra da uğraşmışlardır. Buradaki “sûret”in ontolojik bağlamda düşünülebileceği gibi, bilgiye obje olan *akılsal sûret* anlamına da alınabileceğini söylemeye ise gerek yoktur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla nefsu’l-emr hakkında müstakil risale yazarlar Nasır Tûsî (öl. 1293), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 1413), Celâlettin Devvânî (öl. 1502), Erdebili (öl. 1543) ve Gelenbevi’dir (öl. 1790). Tûsî, Cürçânî, Devvânî ve Erdebili’nin risaleleri tarafımızdan yayınlanmıştır (Duran, 1992 (1), ss. 97-106) (Duran, 1992 (2), ss. 77-102). Gelenbevi’nin risalesiyle birlikte toplam olarak bu beş risaleye ek olarak İslam dünyası okullarında yaygın şekilde okutulan Kelâm ve Felsefe kitaplarında, bu risalelerde ele alınan konulara yer vermiş olan düşünürler de bulunmaktadır. İcî, Cürçânî, Teftâzânî, Ali Kuşçu, Hillî, Kâdi Beydâvî, İsfahânî, ... gibi. Bunlara ek olarak bizim eserini görmediğimiz ancak eserinin adında “nefsu’l-emr” ibaresi bulunan düşünürler (Kadı Mahmut b. Mustafa er-Rûmî en-Niksârî el-Hanefî (öl. 1616) (Paşa, s. 671) ve yazarını ve içeriğini bilmediğimiz ama adında “nefsu’l-emr” ibaresi bulunan eserler de bulunmaktadır.<sup>4</sup>

İslam dünyasında “risale”lerde risalenin konusu olan meseleye umumiyetle hiçbir “girizgah” yapılmadan giriliverir. Nasır Tûsî de öyle yapıyor. Böyle yapılması okuyucuda var bulunduğu kabul edilen bir potansiyel yüzünden olabilir. Yani Tûsî

3 Bu kavramların bilgi ile ilişkili anlamları için bkz. Tûsî. *Zuhr*. s. 159.

4 *Nefsu’l-emrname*. Millet Kütüphanesi. Emiri. manzum 665, 56b-57b; *Nefsu’l-emrname*. Süleymaniye Küt., Hamidiye. Hadis kol. No. 390. 117a-120a.

“vucud”, “zihin”, “mutâbakat”, “sâbite”, “musahhîh”, vbg. pek çok kavramı bizim bildiğimizi var saydığından “Zihnimizin o şekilde hükmettiği ..” diyerek makalesine başlıyor. Ancak bugün biz yirminci yüzyıl insanı olarak bir zamanlar İslam dünyasında malum ve yaygın olan anlayışlara uzak bulunduğumuz için Tûsî'nin var kabul ettiğini var saydığımız birikimden yoksun bulunmakta olduğumuzdan onun söylediklerini anlamakta sıkıntı çekebiliriz, özellikle de bir yanıyla “vucud” bahsine diğer yanıyla “zihin” bahsine bağlı olan öyle kolayca yenir yutulur cinsten bir konu olmayan “vucud-u zihni” gibi bir konuda bu sıkıntı daha bir hissedilir olacaktır.

Bir itirafta bulunulmasına izin verilebilirse, Cürcânî'nin *Nefsu'l-emr Risâlesi*'yle karşılaştığım zaman bu sözcük'ün anlamını, o zamanlar başından sonuna iki defa okumuş bulunduğum, -ben “kapı boyu” diyorum o kitaplara, kapı boyu 635 sayfadır-, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde görmüş olduğum, yani sözcük olarak yabancı bulunmadığım “nefsu'l-emr”in anlamını bugünkü algılamakta olduğum gibi algılıyor değildim. Ancak bir zamanlar Beşiktaşlı, köpeklerini özel uçakla taşıyan çok “millî” futbolcunun “insiyâki” olarak topa vurup gol yapması ve takımını dünya üçüncüsü yapması gibi bir “insiyâk” ile “nefsu'l-emr” konusuna girmiş ve daha sonra bu konuyla ilgimi sürdürmüştüm.

Tûsî, risalesine, önermeleri örnek alarak, onları tasnif ederek başlıyor. Yani konuyu ortaya koyarken epistemoloji ile hatta dar anlamıyla mantık ile başlıyor. Tûsî risalesine başladığı noktadan, yani mantıksal ve epistemolojik noktadan, yani bilgiden bilginin “hakkında olduğu şey”e, bilginin objesine geçiyor ve bilginin konusu olan nesnenin durumunu tartışmak istiyor. Bilgi konusunu incelemeye başlarken de *kesin bilgi* ifade eden önermeleri örnek alarak başlıyor. Tûsî'nin önermelerinin ilk ikisi Matematikten, ikincisi Mantıktan seçilmiş önermelerdir. Ve birden Tûsî bilginin nesnesinin *ontik* durumunu, varlıksal durumunu sözkonusu ediyor. “Mutabakat”tan mutabakata, yani bir şeyin kavramından o şeyin kendisine geçiyor; oysa “hâricetkinin hüküm ve eserleri” ile “zihindekinin hüküm ve eserleri” farklıdır (Tûsî, 1990, ss. 142-146). Bu geçiş denemesinde Tûsî mutâbakatta olması gereken iki *yandan* birinin zihinde, ikincisinin zihin dışında olduğunu söyledikten sonra, zihin dışındakinin ontik boyutuna geçiyor, yahut da geçmek istiyor. Bu hâricî olan da, ya *kendisiyle kâim* olur ya da *gayrında mütemessil* olur. Tûsî'nin bu yaptığı bir karıştırma mıdır? Yoksa Tûsî, bizim göremediğimiz bir şeye mi işaret etmek istemektedir?

“Zihni varlık” konusunda yazılmış bir risalenin “nefsu'l-emr” konusunda yazılmış bir risale sayılıp sayılmayacağı, yani bu iki kavramın birbirinin yerine konup konamayacağı, eğer konabilirse ne dereceye kadar konabileceği meselesi bibliyografyalarımız tarafından halledilmiş görünmektedir.<sup>5</sup>

Şimdiki bilgimize nazaran “nefsu'l-emr”, “vucud-u zihni”, .. gibi adlarla anılabilecek olan *nefsu'l-emr* konusunda İslam dünyasında müstakil risale yazan

5 “Levh-i mahfuz”, “cevheru'l-mufârık”, “nefsu'l-emr” sözcüklerinin birbiri yerine kullanılması konusunda bkz. burada not 7.

ilk düşünür Nasır Tûsî'dir. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, Fârâbî'nin, "mufârakât" konusunda bulunduğu söylenen eserin ihtiyatla karşılanmasını önermektedir (Sayılı, 1951, ss. 22-23). Sayılı'nın bizi bu eserin Fârâbî'ye ait oluşu hakkında tedbirli olmaya çağırın uyarısına Toronto Üniversitesi'nden Deborah L. Black de katılmaktadır. Bayan Black *History of Islamic Philosophy*'ye katkısı "al-Fârâbî"sinde şöyle demektedir: "Fârâbî'nin metafiziği ve psikolojisi üzerine yirminci yüzyılın ortalarından önce yapılan yorumlar ihtiyatla karşılanmalıdır, çünkü artık daha önce Fârâbî'ye atfedilen birçok yapıtın İbn Sînâ'ya veya bir takipçisine ait olduğuna inanılmaktadır. Bu yapıtlar şunlardır: *Fusûsü'l-Hikem, Ta'lika fi'l-Hikme, Zinûn el-Kebîr el-Yunânî, İsbâtü'l-Mufârikât, Da'vî Kalbiyye, Uyûn al-Mesâil*, (Marmura ve Lameer bu eserin Fârâbî'ye ait bir eser olduğunu göstermeye çalışıyorlar), *Kitabü'l-Cem beyne Ra'yayî'l-Hakimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aritutâlis* (Black, 1996, s. 193). Deborah L. Black, Toronto Üniversitesi Papalık Araştırma Enstitüsü'nde Ortaçağ Latin ve İslam felsefesi üzerine, özellikle psikoloji, epistemoloji ve mantık konularında birçok eser sahibi bir araştırmacı bayandır.

Zihinsel varlık konusu, Hacı Hüseyinî, Mîr Dâmâd, Fazlur Rahman gibi bazı çağdaş araştırmacı tarafından da ele alınmıştır.

Nasır Tûsî (öl. 1273), eskilerin deyişiyle *ma'ruf ve meşhur*dur. Nasır Tûsî'nin *Bilim ve Felsefe Metinleri*'nde daha önce yayınladığımız bu metnini, söz konusu metnin ayrı ve müstakil bir metin olarak önümüzde bulunması için, Devvânî'nin düşünce ve yorumlarını karıştırmadan, doğrudan N. Tûsî'nin düşüncesiyle karşı karşıya bulunmak için Devvânî'nin bu metin üzerine yaptığı şerhin içinden çekip çıkararak oluşturmuştuk. Bizim, Devvânî'nin şerhinin içinden çıkardığımız, hakkında birtakım tarihsel şehadetler de bulunan<sup>6</sup> Nasır Tûsî'nin bu eseri müstakil olarak da yayımlanmıştır (Dânişpujuh, 1335) (Razavî, 1354).<sup>7</sup> Nasır Tûsî'nin met-

6 Bu risalenin Nasır Tûsî'ye aidiyeti hakkında tereddüde mahal yoktur. Öyle ki geleneğe aykırı olarak - çünkü, meselâ, "Sâhib-i Tecrid" deseydi aykırı olmazdı -, Bağdatlı İsmail Paşa, N. Tûsî'nin *Kavâidü'l-Akâid*'inden söz ederken Tûsî hakkında "Sâhib-i İsbâtü'l-Akl" demekte (İzâhu'l-Meknûn. II. 243) ve *Esmâu'l-Müellifin*'de de Tûsî'nin eserleri arasında İsbâtü'l-Aklî'l-Fa'âl'i zikretmektedir (*Esmâu'l-Müellifin*. II. 131).

7 Dânişpujuh'un eserinde risalenin adı Farsça terkiplerle *Risâle-i İsbât-i Cevher-i Mufârik*dir. Dânişpujuh'un ifadesiyle "Diğer adı *Risâle-i Nefsî'l-Emr*'dir. *İsbâtü'l-Akl* diye de kayıtlıdır." (*Yâdbûd-i* s. 169). M. T. Müderris-i Razavî'nin eserinde de bu risalenin adı *Risâle-i İsbât-i Cevher-i Mufârik*tır. (*Abvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî*. s. 465). *Abvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî* adlı eserde Devvânî'nin üzerine şerh yazdığı N. Tûsî'nin bu risalesinin tamamı verilmekte (s. 464-467), risale birkaç satırlık bir yazıyla da olsa tanıtılmakta (s. 462) ve şöyle denmektedir: "Bu risale çeşitli adlarla yayımlanmıştır. Zeria yazarı bu eserin adını 'İsbâtü'l-Akl' olarak kaydeder (*ez-Zeria*. c. I. s. 88). Bir nüshada eserin adı olarak "*Risâle der Burhân-ı Vucûd-ı Cevher-i Mucerrred* ki 'Akl-ı Küll' derler" ibaresi yazılıdır (*Fibrîst-i Nusab-i Hattî-i Berlin*. c. III. s. 350, no. 5356). Bazı nüshalarda "*Risâle der Beyân-ı Nefsî'l-Emr*", bazısında da "*Risâle-i Nasîriyye*" adı bulunmaktadır. Her halükarda bu risale Arapça yazılmış muhtasar bir risaledir." (M. Takî Müderris-i Razavî. *Abvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî*. s. 462-463). Razavî, *Keşfü'l-Aceb ve'l-İstâr*'da iki yerde (s. 3 ve s. 228) adı

nini kurarken kullandığımız nüshalar şunlardır:<sup>8</sup>

1. Saraybosna Gazi Husrev Beg Kütüphanesi 720 envanter no'da kayıtlı nüsha. Bizim metnimizde kısaltması GHB.
2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde 7622 no'lu nüsha. Kısaltması İF.
3. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi koleksiyonunda 2084 no'lu nüsha. Kısaltması SC.
4. M. Taki Dânişpujuh neşri.<sup>9</sup> Kısaltması FD.
5. M. Taki Müderris-i Razavî neşri. Kısaltması FR.<sup>10</sup>

### Türkçe metin

Zihnimizin o şekilde hükmettiği yakını hükümler bulunduğundan şüphe etmeyiz.

Birin ikinin yarısı olduğu hükmü gibi, veya bir karenin köşegeninin kenarına eşit olamayacağı hükmü gibi, yine câhilin nefsul emrde bulunana muhâlif hükümündeki gibi değil, ama nefsul emrde bulunana mutâbık olan yakını hükme hiçbir zihnin sebkât edemeyeceği hükmü gibi.

Yakinen biliriz ki mutâbakat ancak mutâbakatın gerçekleştiği konuda birleşen iki ayrı şey arasında düşünülebilir. Şüphe yoktur ki mezkûr iki sınıf hüküm

---

geçen *İsbât-ı Levbi'l-Mahfûz* adlı risalenin gerçekte *İsbātu'l-Cevheri'l-Mufârik* olduğunu söylemektedir (a.g.e., s.584). Bu arada, *İktifâu'l-Kunû* yazarından kaynaklanan bir yanlışlığa da işaret etmekte ve bu yazarın, özetle, "Nasır Tüsi'nin basılmamış bir *Tebafütül-Felâsife*'si vardır ve bu adla anılan dördüncü kitaptır" şeklindeki hükmüne katılmadığını belirtmekte ve söz konusu yazarın sözünü ettiği *Tebafütül-Felâsife*'ün gerçekte Alaaddin Ali Tüsi'ye ait olduğunu da ifade etmektedir (s. 595) ki doğrusu da budur. (Ali Tüsi'nin Nasır Tüsi ile karıştırılması hakkında bkz. Rıza Saâdah, *Tebafütül-Felâsife*, al-Dar al-Alamiya, 2. basım, Beyrut, 1983, s. 9, özellikle s. 23. Ali Tüsi'nin Nasır Tüsi ile karıştırılmasına "dramatik" ve özür bulunması pek kolay görünmeyen bir örnek de California Üniversitesi Tarih Profesörü Stanford Show'un *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı eserinde yaptığı karıştırma. Show özetle, "Mehmed II, Hocaçâde ile sarayında tartışması için Nasiruddin Tusi'yi davet etti" diyerek 1273'te vefat etmiş Nasır Tüsi ile vefatı tarihi 1482 olan Ali Tüsi'yi birbirini yerine koymuş ve sonucu biraz da "eklemeler" yaparak Nasır Tüsi'nin "dinle felsefenin uyuşabileceği" tezini savunan İbn Rüşd'ün tutumunu desteklediğini, Hocaçâde'nin ise Gazâlî'nin tarafını tuttuğunu ifade etmiştir. Sonunda "Sultan'ın desteğiyle Osmanlı uleması Hocaçâde'nin tutumunu kabul ederek dar skolastik yaklaşımı benimsemiştir" (1976, s. 143-144).

8 Bizim kullandığımız nüshaların dışında sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde ondört nüshası bulunmaktadır: Fatih koleksiyonu 5393/9, 128-131; M. Hafid Ef. 447/10, 180-184; Carullah Ef. 2074/16, 60-62; Carullah 2084/4, 29-35; Esad Ef. 3748/14, 121-129; 3634/21, 117-120; Karaçelebizade 342/2, 4-8; 356/8, 98-101; Reisülküttap 1147/8, 47-50; Reşadiye 994/4, 110-112; Hasan Hüsnü Paşa 1129/7, 85-87; Giresun 112/7, 137-138; Şehit Ali Paşa 1709/2, 35-40; Hacı Beşir Ağa 660/1, 1-5.

9 Bkz. Burada not 7.

10 Bkz. Burada not 7.

zihni sübütta iştirâk eder; o halde söz konusu iki gruptan birincisi için, ikinci grup hakkında söz konusu olmaksızın, zihinlerimizin hâricinde bir sübût söz konusu olmalıdır, ki, zihnimizde bulunan ile zihnimizin hâricinde bulunan arasında bulunduğu düşünülen mutâbakat olabilsin. Kendisinden *nefsu'l-emr* diye söz edilen işte budur.

Biz diyoruz ki, bu zihnimizin dışında sâbit olan, ya “kendi kendine” vardır (kâim binefsihî), veya “gayrında mütemessil” olarak vardır; “Kâim binefsihî” de, ya “vaz’ sâhibi”dir veya “vaz’ sâhibi değil”dir. Vaz’ sâhibi olması muhaldir. Çünkü;

Önce birinciye bakalım:

Birincisi: Bu hükümlerin vaz’ sâhibi şeylerin alâmetleri olan yönle ve zamanla ilgisi olmadığından; oysa vaz’ sâhibi şeyler zaman ve mekânla ilişkili şeyler olduğundan, bu hükümlerde vaz’ sâhibi olan şeyle ilgili hiçbir şey yoktur.

Şöyle denemez: “Vaz’ sâhibi olup da mutâbık olanlar “vaz’ sâhibi olmak” bakımından mutâbık değildirler, fakat “ma’kûl olmak” bakımından mutâbıktırlar; sonra, vaz’lar başka bir bakımdan (haysiyet) mukârenet etmezler, cüz’î zihinlere mürtesim sûretler hakkında dendiği gibi: “Bir bakımdan küllidirler bir başka bakımdan cüz’idirler.”

Çünkü biz şöyle deriz: “Eğer böyle olursa, mutâbık hârici sûretler, gayrıyla kâim varlıklar olurlar, oysa farzedilen onların kendi kendilerine kâim (kâim binefsihî) olmalarıydı; bu ise farzedilene aykırıdır (hulf)”.

İkincisi: Mutâbakat bilgisi ancak iki mutâbık olan hakkındaki bilinçten sonra hâsıl olur. Bu yüzden biz bu şeyin vaz’ sahibi olup olmadığını bilmesek de mutâbakat konusunda bir şüpheye kapılmayız.

Üçüncüsü: Zihnimizdeki bu hükümleri biz akılla idrâk ederiz (kavrarız), vaz’ sahibi şeyleri ancak duyumla veya duyum benzeri şeylerle kavrarız, oysa duyusal olmak bakımından duyusalarla akılsallar arasında mutâbakat muhaldir.

İkincisi de muhaldir, çünkü Platoncu *İdeaları* ileri sürmektir.

Bu hâric’in mutâbıkının hâricin gayrında mütemessil olmasına gelince, bu da yine ikiye ayrılır, çünkü bu gayr, ya “vaz’ sâhibi”dir, veya “vaz’ sâhibi değil”dir. Vaz’ sâhibi olursa, orada mütemessil olan da onun gibi olur, ve sözkonusu muhal aynen geri döner.

O halde diğer seçenek kalır, o da, vaz’ sahibi olmayan bir şeyde mütemessil olmasıdır. Sonra deriz ki, zihinlerde bulunanların bir kısmı bilkuvve ise de, bunun, bu orada mütemessil olanın bilkuvve olması mümkün değildir. Böyledir, çünkü, bilfiil ile bilkuvve arasında; ve bilfiil ile ara sıra bilfiil olan arasında (sürekli bilfiil olmayan) mutâbakat imkânsızdır (imtinâ). Yine bu mütemessil olanın yokluğa gitmesi (zevâl), değişikliğe uğraması veya ne zaman olursa olsun bilkuvvelikten bilfilliğe



çıkması mümkün değildir. Çünkü sözkonusu hükümlerin, zaman ve mekâna bağlı olmaksızın, değişim ve başkalaşıma uğramaksızın ezeli ve ebedî olarak sübûtları gerekir; işte bu hükümlerin mahallerinin de böyle olması gerekir, yoksa bir mahalli olmaksızın hulûl edenin sübûtu mümkün olurdu. Hakkında ve haklarında zevâl, teceddüd, istihâle ve tegayyürün imkansız (müstahil) olması hasebiyle bu ma'külâtın bu özellikleriyle ezeli ve ebedî olarak bilfiil olması mümkündür. O halde hâriçte, vaz' sâhibi olmayan ve bütün akılsalları kendinde bulunduran kendisiyle kâim bir varlığın mevcut olduğu sâbit olmuştur. Bu varlıkta ve bu varlıktakilerde değişim, başkalaşım, yenilenme ve yokluğa gitmenin imkansızlığından dolayı bu varlık ve bu varlığın ihtiva ettikleri ezeli ve ebedidir.

Bu sâbit olduysa biz diyoruz ki, bu mevcudun İlklerin İlki, yani, sıfatları yüce Vâcibu'l-Vucûd bizâtihî olması câiz değildir. Böyledir, çünkü bu durumda bu varlığın bilfiil sonsuz sayıda olan *çokları* ihtiva etmesi gerekir. İlklerin İlki'nde çokluk olması ve çokluktan dolayı da onun İlk Mebde' olması ve kendisinde temessül edecek çokluk için mahal olması imkânsızdır. O halde, İlk Vâcib'in dışında bir varlığın varlığı sâbit olduysa biz bunu "Küllî Akıl" olarak adlandırıyoruz, ki, Yüce Kur'an'da bundan kâh "Levh-i Mahfûz" olarak, ve kâh "kuru ve yaş kapsayan "Kitâb-ı Mübîn" olarak söz edilir. Bizim söylediğimiz budur. Övgü âlemlerin Rabbi Tanrı'yadır.

### Kaynakça

- Atay, H. (1983). *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay.
- Black, D. L. (1996). Al-Fârâbî. In S. H. Leaman, *History of Islamic Philosophy* (ss. 178-193). London-New York: Routledge.
- Bolay, S. H. (1999). Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlı'da Tehafüt Tutkusu. (G. Eren, Ed.) *Osmanlı*, 7.
- Dânişpujuh, M. T. (1335). *Yâdbûd-i Heftsadununsâl-i Hâce Nasir Tüsi*. Tahran.
- Duran, R. (1992 (1)). Nefsu'l-emr Risaleleri. *A.Ü.D.T.C.Fakültesi Araştırma Dergisi*, XIV.
- Duran, R. (1992 (2)). Nefsu'l-emr Risaleleri. *Bilim ve Felsefe Metinleri*, 1 (2).
- Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire. 1280-1808*. (1976). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 2). (1967). New York.
- Külliyât-ı Ebi'l-Bekâ*. (1297). Matbaa-yı âmire.
- Keşşâf-ı Istılahât-ı Fünûn [Dictionary of the Technical Terms]* (Vol. 2). (1984). Kalküta 1862'den ofset basım, İstanbul: Bibliotheca Indica, Old Series.
- Lane, W. E. (2003). *Arabic-English Lexicon*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Mutahhar, M. (1366). *Şerb-i Mebsût-ı Manzûme*. Tahran.
- Öçal, Ş. (2000). *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: TC Kültür Bakanlığı.
- Paşa, B. İ. *İzâhu'l-Meknûn* (Vol. II).

- R. Şeşen, M. H. (Ed.). (1995). *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşivi, Yazma, S 381, 56a-56b. Kıbrıs Yazmaları Katalogu, (Katolog no. 407, Girne Arşiv no. 87.* Girne, İstanbul: ISAR, İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı.
- Razavî, M. T.-i. (1354). *Abvâl ve Âsâr-ı Nasîr Tusi.* İntişârât-ı Bunyâd-ı Ferheng-i İrân.
- Sayılı, A. (1951). Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri. *Belleten, XV* (57).
- Şarâni, E.-H. (1367). *Keşfü'l-Murad Şerb-i Tecridi'l-İtikâd, Tercume ve Şerb-i Fârisî.* Tahran: İntişârât-ı Kitabfurûş-ı İslâmiye.
- Türker, M. (1996). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti.* Ankara.
- Tûsî, A. (1990). *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zubr).* (R. Duran, Trans.) Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

## Arapça Metin

إثبات العقل الكلى

11| إن لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي قد حكم بها أذهاننا 12 مثلا 13 الحكم 14 بأن الواحد نصف 15 الإثنين 16 أو 17 بأن قطر المربع لا يساوي 18 ضلعه أو يحكم به 19 ما 20 لم 21 يسبق 22 إليه ذهن 23 أصلا بعد أن يكون يقينا 24 مطابقا 25 لما في نفس الأمر ولا 26 في أن 27 الأحكام التي يعتقدونها الجهال بخلاف ذلك 28 ويعلم 29 يقينا أن المطابقة لا يمكن أن يتصور 30 إلا بين شيئين متغايرين 31 متحدتين 32 فيما يقع به المطابقة ولا شك في أن الصنفين 33 المذكورين 34 من الأحكام يتشاركان 35 في الثبوت الذهني فإن 36 يجب أن يكون للنصف الأول منهما 37 دون الثاني ثبوت 38 خارج عن أذهاننا 39 يعبر 40 المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه 41 بنفس الأمر فنقول ذلك الثابت الخارجي 42 إما أن يكون قائما 43 بنفسه أو متممًا في غيره و القائم بنفسه يكون 44 إما ذا وضع 45 أو غير ذي وضع والأول محال 46

- 11 FD, FR ان مل عا  
 12 GHB ان امذا  
 13 IF, SC لشم  
 14 FD, FR مك حل الك  
 15 IF mükerrer  
 16 FD'den naklen Melik, Danişgâh: لقا  
 17 SC و  
 18 FD, FR لكر اش ي ال  
 19 FD, FR مل  
 20 SC اع م veya امف ; FD, FR اع م  
 21 GHB, İF ال  
 22 FD, FR قق بس ب مل  
 23 FR'nin bir varyasyonu نهذلا  
 24 GHB ان يقى , bir başka varyasyonu , ان يقى ; ان يقى ; ان يقى  
 25 FD, FR قق ب اطم  
 26 FD'den naklen Meşhed ve FR'nin bir varyasyonu لكشن الو  
 27 FR metinde yok, bir varyasyonda ن ا يف لكشن الو  
 28 FD ve FR لکلذ den sonra ول امك دقت عم دقت عم رطق ل ن ا دقت عم دقت عم ول امك  
 29 FD, FR مل عن  
 30 IF ان روصتي ن ا tashihle yanda  
 31 SC, FD ن يري اغي مل ن يي ش ل ا  
 32 FD, FR ن يي د ح ت م و ; ن يي د ح ت م و ; SC  
 33 GHB ن يي ف ص ن ل ا ; ن يي ف ص ن ل ا  
 34 IF ن يي ر و ك ذ مل ل  
 35 GHB, IF ن الكر اش ي ; FD, FR ن الكر اش ت م  
 36 FD اذ اف  
 37 GHB, IF yok; FD امن م  
 38 IF, GHB ت و ب ش ب  
 39 GHB امن امذا  
 40 FD, FR, GHB ر ب ت ع ي  
 41 FD رم ال س فن ي ف ام ب ن ع  
 42 GHB, IF, FD, FR ج را خ ل ا  
 43 GHB ام ي اق  
 44 FD yok  
 45 FD, FR ع ض و ت ا ذ  
 46 GHB, IF, SC kısaltma ile جم şeklinde



وأما أن يكون 77 ذلك الخارج 78 المطابق له 79 متمثلاً 80 في غيره فينقسم 81 أيضاً إلى قسمين وذلك لأن ذلك الغير إما أن يكون ذا وضع أو غير ذي وضع ، فإن كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد المحال 82 المذكور فيبقى 83 القسم الآخر 84 وهو أن يكون متمثلاً 85 في شيء غير ذي وضع ثم نقول 86 ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون 87 بالقوة وإن كان بعض ما في 88 الأدهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بالفعل 89 بين ما هو بالفعل ويمكن 90 أن يبصر 91 وقتاً 92 ما 93 بالفعل وبين ما هو بالقوة وأيضا لا يمكن أن يزول أو يتغير أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الأوقات لأن الأحكام المذكورة واجبة الثبوت أزلاً وأبداً من غير تغيير 94 واستحالة ومن غير تقييد 95 بوقت وكان واجب 96 أن يكون محلها كذلك وإلا 97 فأمكن ثبوت الحال بدون 98 المحل.

فإن 99 ثبت وجود 100 قائم بنفسه في الخارج من 101 غير ذي وضع مشتمل بالفعل 102 على جميع المعقولات التي يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة و 103 التجدد والزوال ويكون 104 هو وهي بهذه 105 الصفات أزلاً وأبداً.

77 FD, FR ناك

78 İF جرح اخل ا تب انثلا

79 SC, FR هب

80 GHB لثمم

81 GHB مسقيف

82 GHB, İF, SC kısaltma ile

83 GHB yok; FR, İF يقبف

84 SC, İF, FR ريخال

85 GHB التثامتم

86 FD لوقن

87 SC önce sonra tashihle لوقن

88 GHB yerine يفاام

89 FD, FR yok

90 FR نكميوا

91 İF نوكي

92 GHB اصرؤ (?)

93 FR yok

94 FD ريبيغت

95 FR ديقت

96 FR بجاوف

97 GHB الايف

98 FD, FR نود

99 GHB, İF, FD, SC اذاف

100 FD, FR دوجوم دوجو

101 FD, FR yok

102 GHB لقحلاب

103 GHB, İF, SC yok

104 FR نوكي

105 GHB مذة

وإذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل أعني الواجب 106 الوجود لذاته عزت أسماؤه 107 وذلك لوجوب 108 اشتمال 109 ذلك الموجود على الكثرة/ التي 110 لا نهاية لها 111 بالفعل وأول الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة وأن يكون مبداء 112 أولا لكثرة 113 وأن يكون محلا قابلا 114 لكثرة 115 يتمثل 116 فيه فإن 117 ثبت 118 وجود موجود غير الواجب الأول 119 لتسميه 120 بعقل الكل الذي 121 عبر 122 عنه في القرآن المجيد تارة بالوح 123 المحفوظ و 124 تارة بالكتاب المبين المشتمل على رطب ويابس.

وذلك ما أوردناه 125 والحمد لله رب العالمين. 126

106 SC, FD, FR بجاو

107 GHB, İF هئامسا

108 GHB بجوجوب

109 GHB لامشا

110 FR يتل FR'nin bir varyasyonu ; يتل

111 GHB YOK

112 FD ادبم FR ; ادبم

113 FD, FR رثكفلل

114 GHB الشكله degışik yazılmış الـب اقلـحـم

115 FD رثكفلل FR ; رثكفلل (?)

116 GHB ليـثـمـتـبـلـ

117 FD اذاف

118 GHB, İF تبـثـيـ

119 SC مذهب سدقتو يتل اعـتـلـوالـ FR ; تفـصـلـا مذهب يتل اعـتـو سدقتـلـوالـ FD ; سدقتـو يتل اعـتـلـوالـ SC تفـصـلـا

120 İF, FD, FR هـيـمـسـنو GHB ; هـيـمـسـنو

121 FD, FR يتل او هو

122 GHB ريغ

123 GHB حـولـلـاب iken tashihle حـولـلـاب SC ; حـولـلـاب

124 GHB, İF yok

125 Sadece GHB هـانـدـرا diğەرlerinde هـانـدـروا İF ; هـانـدـرا iken kazınarak هـانـدـروا yapılmış.

126 SC يتل اعـتـلـاو قـفـوـمـلـا لـلـاو yerine يتل اعـتـلـاو بـر طـل دمـحـلـاو FD, FR ; يتل اعـتـلـاو بـر SC yok

## F. H. Bradley'e Göre Metafizik Araştırmanın Ruhü

Emel KOÇ\*

### Özet

*F. H. Bradley (1846-1924) İngiliz İdealistlerinin en ünlü, özgün ve felsefi açıdan en etkilisidir. O, XIX. yüzyılın en önemli İngiliz metafizikçisidir. Bradley metafiziği, Aristotelesçi bir biçimde, "ilk ilkelere ya da nihai doğruluklara ilişkin inceleme ya da evreni basit bir biçimde parça parça veya fragmentlerle değil, fakat her nasılsa bir bütün olarak kavrama çabası" olarak tanımlamıştır. Bradley'nin Görünüş ve Gerçeklik'in ilk paragrafında söz ettiği "ruh dinginliği" kavramı, metafizik ve metafiziğin ablaki-duygusal gerekleri arasındaki bağlantıyı bir kez daha, fakat yeni bir biçimde, doğrular. Bradley'nin ileri sürdüğü ruh dinginliği, evreni basit bir biçimde parça parça veya fragmentlerle değil, fakat her nasılsa bir bütün olarak kavramayı isteyen herhangi biri için gereklidir.*

**Anahtar Kelimeler:** Metafizik, Monizm, Mutlak, Ruh Dinginliği.

### *The Spirit of Metaphysical Inquiry for F. H. Bradley*

#### *Abstract*

*F.H.Bradley (1846-1924) was the most famous, original and philosophically influential of the British Idealists. He was the greatest British metaphysician of the nineteenth century. Bradley defined metaphysics, in the Aristotelian manner, as the study of first principles or ultimate truths or again the effort to comprehend the universe, not simply piecemeal or by fragments, but somehow as a whole.*

\* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, emelkoc20@yahoo.com.

*The concept “peace of spirit”, which Bradley mentions in the first paragraph of Appearance and Reality, affirms once again—but in a new way— the connection between metaphysics and its moral-emotional requirements. “Spiritual peace”, Bradley observes, is necessary for anyone who wants “to comprehend the universe not simply piecemeal or by fragments, but somehow as a whole.”*

**Keywords:** Metaphysics, Monism, Absolute, Peace of Spirit.

İngiliz idealistlerinin en popülerleri şüphesiz F. H. Bradley’dir (1846-1924). Onun düşünceleri bir yandan İngiliz empirizmi ve yararcılığına karşı geç XIX. yüzyılda İngiltere’deki reaksiyoner tavrın doruk noktasını oluştururken, diğer yandan büyük Alman düşünürleri Kant ve özellikle de Hegel’e dönüş olarak nitelendirilebilir.

Başka bir deyişle, Bradley, Kantçı araştırma çizgisini yaşatmaya çalışmasının yanı sıra mantık, metafizik ve etiğinde ise Hegel’den yola çıkarak “Mutlak” olarak adlandırdığı bir birliği tanımlama çabası içerisinde olan bir düşündürdür. (Trombley 2013:116)

İngiliz filozoflarının genelde metafizikten sakınan bir eğilim sergiledikleri ve konularına pragmatik yaklaşımlarıyla dikkat çektikleri durumda, Bradley düşünceleri itibarıyla farklı bir yer tutmaktadır. O önemli bir metafizikçidir. Bradley, metafizik sistemini sunduğu *Görünüş ve Gerçeklik* (Appearance and Reality) (1893) adlı yapıtında seleflerinden esaslı bir biçimde farklılık gösteren bir teori sunar. Adı geçen yapıt, İngiliz felsefesinde mutlak idealizmin en önemli ifadesi olarak kabul edildiği gibi, geleneksel tarzdaki metafiziğin de son örneği olarak düşünülmektedir.

Bradley, ilk yapıtı olan *Kritik Tarih’in Önkabuller’ini* (The Presupposition on Critical History) 1874 yılında, *Ahlâk İncelemeleri’ni* (Ethical Studies) ise 1876’da yayımlar. *Ahlâk İncelemeleri’nde* onun metafizik düşüncelerinden birinin ilk oluşumunu görebilmek mümkündür: Evren, ahlâki dünya gibi “farklılık içerisindeki bir birliktir.” Bu birliğin öğeleri, kendilerinden daha kapsamlı bir “Bütün’e ait oldukları ölçüde gerçektirler.

*Ahlâk İncelemeleri’nden* yedi yıl sonra Bradley, *Mantığın İlkeleri* (The Principles of Logic) (1883) adlı yapıtını yayımlar. Bu yapıtta mantığın temel birimleri olarak terim, kavram ya da kategoriler yerine yargıyı göz önünde bulundurarak, her yargının “Gerçeklikle ilintisi bulunduğu” ve yargıların dile getirmeye çalıştıkları gerçekliğin, daha geniş bir bağlamdan ayrılmış bir parça olduğuna dikkat çeken Bradley, dolayısıyla bütünüyle koşulsuz/kategorik bir yargının bulunamayacağını, yargıların doğruluklarının onların ötesinde bulunan şey tarafından koşullandırılmış olduğunu ifade eder.



Zaman içinde mantık alanındaki düşüncelerini daha verimli hale getirmek ve tamamlamak isteyen Bradley 1893 yılında alt başlığı “*Metafizik Bir Deneme*” adını taşıyan *Görünüş ve Gerçeklik* adlı yapıtını yayımlar. Adı geçen yapıt, Batı’da plüralist bir metafiziğe yönelik en yoğun kritikleri içeren bir çalışma olması açısından önemlidir.

Başka bir deyişle, Bradley kendi “monist idealist” dünya görüşünü “karşı konulamaz iki ya da üç “a priori argüman” ile desteklenen basit bir genel doğruluk olarak” (Wollheim 1959:47) ileri sürmemiş, *Görünüş ve Gerçeklik*’te ayrıntılarıyla serimlendiği üzere, ona, plüralistlerle hesaplaşmalarına bağlı olarak dolambaçlı ve kritik bir yoldan ulaşmıştır.

Bu çalışma, Bradley’nin “ruh dinginliğini” gerektiren ve tam bir özveriyle çalışılması gereken bir alan olarak söz ettiği, metafizik alanda inceleme yapmanın doğasını ve inceliklerini, Bradley’nin bakış açısından, ele almak amacındadır.

## 1. Metafizik Teriminin Kökeni

Metafizik terimi eski Yunancada “sonra”, “ötesi”, “ondan sonra gelen” gibi anlamlara gelen meta(ta) ile “fizik” ya da “doğa” anlamına gelen “physika” sözcüğünün “meta ta physika” biçiminde birleşimiyle oluşturulan ve sözlük anlamı itibarıyla “fizikten sonra” “fizikten öte” manalarına gelen bir terimdir.

Aristoteles’in “ilk felsefe” (prote philosophia) adını verdiği “Bütün varolanlar için ortak ilkeleri” araştıran yapıtı, sonradan Aristoteles’in yapıtlarını bir araya toplarken Rodoslu Andronikos tarafından doğa bilimlerine ilişkin çalışmalarından yani “Fizik”ten (physika) sonraya konulduğu için bu yapıt “fizikten sonra” “fizikten öte” anlamına gelen “Meta ta physika” (fizik ötesi) adını almıştır. İlk olarak Yeni Platoncular ise rastlantıyla verilen bu adın içerik bakımından “Doğayı aşan” anlamına dikkat çekmişlerdir. (Akarsu, 1979:79)

Bu suretle kavram ilk kez MÖ I. yüzyılda Rodoslu Andronikos tarafından kullanılmış olup, metafizik kavramına Aristoteles’te rastlanmamaktadır. O, varlığın bilimini belirtmek üzere, aralarında ayırım yapmaksızın, “bilgelik” (sophia), “felsefe” (philosophia), “ilk felsefe” (prote philosophia), “teoloji” (theologia) deyimlerini kullanmıştır. (Aristoteles 1985:9) Ancak Aristoteles’ten sonra metafizik terimi Aristoteles’in “ilk felsefe” adını verdiği köklü nedenler araştırmasına karşılık gelmek üzere kullanılır hale gelmiştir. Aristoteles teorik düşünen filozof için, öncelikle doğal ve duyuşal dünyada varolanların doğasını ve özelliklerini araştırmak ve ikinci olarak da, “Varlığın, varlık olmak bakımından” karakteristiklerini serimleyip, “hareketten bağışık olan tözün” veya şeylerin en gerçeği olan şeyin ya da doğal dünyadaki her şeyin kendisine nedensel olarak bağlı bulunduğu akledilir gerçekliğin özünü incelemek gibi iki görevi birbirinden ayırmıştır. Bunlardan ilki “ikinci felsefe”yi oluştururken, Aristoteles’in aynı zamanda “teoloji” olarak gönderme yaptığı ikincisi ise aşağı yukarı onun metafiziğinin konusunu oluşturmuştur.” (Walsh 2001:2)

## 2. Bradley'e Göre Metafizik

Bradley, metafiziği pek çok XIX. yüzyıl ve erken XX. yüzyıl ders kitaplarında ortak bir biçimde tekrarlandığı üzere Aristotelesçi bir biçimde “ilk ilkelere ya da nihai doğruluklara ilişkin inceleme ya da evreni basit bir biçimde parça parça veya fragmentlerle değil, fakat her nasılsa bir bütün olarak kavrama çabası” (Bradley 1897, 1:398) olarak tanımlar.

Bradley'e göre evrene ilişkin böyle bir kavrayış, “saf görünüşe karşıt bir şey olarak gerçekliği bilme girişimi” (Bradley, 1897:1), “görünümler alanını tahkik etme, her birini mükemmel bir bireysellik (individuality) ile ölçme ve onları bir gerçeklik ve değer sistemi içinde düzenleme” (Bradley, 1897:433,403) ve “fiziksel ve tinsel dünyanın bir mutlak ilkeyi çeşitli evrelerle ve derecelerle nasıl gerçekleştirdiğini gösterme” (Bradley, 1897: 318) girişimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bradley, bir yandan metafiziğin geniş kapsamlı, genel ve nihai doğasına duyduğu ilgiyle bize Descartes, Leibniz ve Kant'ı anımsatırken, diğer yandan Aristoteles'i çağrıştıran bir biçimde özdeşlik, farklılık, birlik ve çokluk gibi problemlerin yardımıyla ilerlemeye çalışılan bir düşünürdür.

Bradley, *Görünüş ve Gerçeklik*'in başka bir yerinde ise metafiziği, ilk ilkelere ilişkin septik bir araştırma olarak tanımlamakta (Bradley 1897:524) ve İngiliz felsefesinin ilk ilkelere ilişkin septik bir araştırma tavrından yoksun olduğuna dikkat çekmektedir.

Bradley'nin yukarıda sözü edilen, genel olarak İngiliz felsefesine yönelik kritiğinden de anlaşılacağı üzere, onun için “septik bir araştırma” tarzı gayet önemlidir. “Septisizmle... tüm önyargıların farkında olma ve tüm önyargılardan şüphe etme girişimini anlıyorum. Böyle bir septisizm yalnızca emek ve eğitimin sonucudur...” (Bradley, 1897: xii) diyen Bradley'e göre, her türlü önyargılı yaklaşıma karşı “araştırma ve şüphe etme” yetimizi harekete geçirme dışında başka seçeneğimiz yoktur.

Bu sebeple Bradley'nin yönteminin en dikkate değer yönü, şüphe ve sorgulama yeteneğimizi sürekli canlı tutan “felsefi septisizm”den yararlanmasıdır. Felsefi septisizmi, “ortak-duyu septisizmi” olarak adlandırılan septisizmden ayıran Bradley, ortak-duyu septisizminin amaçtan ve tamlıktan yoksun olup, dogmatik bir tavır sergilediği yerde, felsefi septisizmin son derece ciddi ve bilinçli bir yaklaşım tarzı sergilediğine dikkat çeker.

Bradley, felsefi sorgulamanın çoğu zaman “olumlu” yönü ön plana geçmesi sebebiyle olsa gerek, felsefi septisizm ile beslenen yoğun felsefi sorgulamalar ve reddiyeler içeren bir çalışma olan *Görünüş ve Gerçeklik* adlı eserinin “özel bir anlam dâhilinde” yani olumsuz sözcüğü “aktif bir sorgulama” (Bradley 2005:xii) ve kritik etme tavrını içerdiği sürece, “olumsuz bir yapıt” olarak bile nitelendirilebileceğini belirtir.

Bu suretle önyargısız düşünme eğilimiyle hareket etmeye çalışan Bradley'nin yöntemi, incelemek istediği görüşü oluşturan belli başlı düşünceleri ele alarak, onların tecrübenin tutarlı bir yorumunu vermeye yetili olan bir "ilk ilkeler" teorisinin bir kısmını oluşturup oluşturamayacağını sorgulamak biçimindedir. (Walsh 1964:428-429) Bu eğilimle o, özdeşlik, benzerlik, bağıntı, nitelik gibi temel problemler üzerinde bir kez daha ve kritik bir tarzda düşünmeye yönelir; Bradley, felsefi septisizmi ile tutarsızlıkları apaçık ortaya koyduktan sonra, diyalektik süreçte bu tutarsızlıkların üstesinden gelmeye çalışır.

Bu perspektiften bakıldığında Bradley'nin *Görünüş ve Gerçeklik* adlı yapıtının *Görünüş* adını taşıyan ilk kitabı, doğası itibarıyla çelişkileri olan fenomenal dünyanın septik ya da yıkıcı bir eleştirisi olma özelliğiyle karşımıza çıkarken, *Gerçeklik* olarak adlandırılan ve ilkinin yapısal tamamlayıcısı olan ikinci kitap ise fenomenlerin çelişkilerinin bir biçimde uzlaştırılması gerektiği düşüncesini temele almakta ve "Mutlak"ın doğasını kavramaya yönelmektedir.

Bradley temel eserinin özel bir anlam dâhilinde "olumsuz" olarak nitelendirilebileceğini belirtse de, her olumsuzlamanın bir iddiaya bağlı olması ve bir temeli olması gerektiğini ve bu temelin de "olumlu" olduğunu ifade eder.

Doğruluk ya da gerçekliğin temel bir yönü konusunda emin olmamak imkansız olduğu için, bu anlamda radikal bir şüphenin olamayacağını belirten Bradley'e göre, "her olumsuzlama, bir temele sahip olmalıdır" (Bradley, 1922:117) ve bu temel, olumludur.

### 2.1. Bradley'nin Metafizik Kriteri

Bradley'e göre, felsefi septisizm ve felsefi düşünme, bilinçli bir aktivite olarak filozofa önemli sorumluluklar yüklemektedir. Zira kritik etmek, gelişigüzel bir tavır sergilemek değildir: "Düşünmek, yargılarda bulunmaktır; yargılarda bulunmak, kritik etmektir; kritik etmek ise bir gerçeklik kriterini kullanmaktır." (Bradley 1897:120)

Düşünmek ve kritik etmek, bir gerçeklik kriterini kullanmayı gerektiriyorsa, başka bir deyişle her araştırma açıkça "yönetici bir ilke" ile başlamak durumundaysa, Bradley kendisi de metafizik araştırmasına geçerliliğinden emin olduğu temel bir kriterle başlamak durumunda olacaktır. O halde Bradley'nin kriteri nedir?

Bradley, kendi gerçeklik kriterini "kendi kendisiyle tutarlılık" (self consistency) ya da "iç tutarlılık" olarak belirler. Ona göre metafiziğin temel kriteri, "tutarlılık"tır. Ama niçin tutarlı düşünmek gerekir? Bradley'e göre, bu soru sorulduğu vakit, kendi kendisini ortadan kaldıran bir sorudur. Zira biz, ancak tutarlı düşünerek, tutarlılık aracılığıyla, "Mutlak olgusuna deneyim ile ulaşabiliriz. Ancak yalnızca düşünmek de, bizi vaadedilmiş topraklara ulaştıramaz." (Thilly 2002:393) Bu durumda tutarlılığın geçerliliği sorgulanamaz, çünkü metafizik kriterin vurguladığı kesinlik, istençle değil, doğrudan doğruya zihinle ilgilidir.

Başka bir deyişle “...Metafizik pür teori olduğu için ve teori de doğası gereği zihin tarafından oluşturulması gerektiği için, burada tatmin edilmek zorunda olan yalnızca zihindir... eğer zihin memnun edilirse, sorun çözümlür.”(Bradley 1897:136)

Bradley'nin “metafizik kriteri” ilk bakışta yalnızca varsayılmış bir kriter gibi görünse de, düşüncenin bu kriterle karşı koyamayacağını Bradley, diyalektik süreç boyunca birçok kez göstermiştir. Mutlak/Nihai Gerçeklik kendisiyle çelişmeyen bir biçimdedir; işte bu, mutlak bir kriterdir. Onun mutlak olduğu ya onu inkâr etmeye çabalarken ya da ondan şüphe etmeye çalışırken onun geçerliliğini örtük olarak kabul etmemiz olgusuyla kanıtlanır. (Bradley, 1897:120,463) Zira kriterin asli değeri “zihni tatmin ediyor” (Bradley, 1897:491,509) olmasından kaynaklanır.

Hal böyle olunca, Bradley “metafizik kriterini” dünyaya ilişkin pek çok sıradan düşünceye ve gerçekliğe farklı bakış açılarına uygulamak suretiyle, zihnin ne ölçüde tatmin olduğunu araştırmaya başladığında, onların çelişkilerle yüklü oldukları için zihni tatmin edemediklerini ve çelişik yapılarından dolayı “değişen derecelerde gerçeklikten yoksun” olduklarını, yani “görünüş” olduklarını bulgulama imkânı bulur. O, buradan hareketle “kriter”ini kullanmak suretiyle varolan her şeyin içerisinde düşünüleceği, yani tüm görünüşleri kuşatan, bağıntı-üstü/ilişki-üstü olan, herhangi bir dış belirlemeye imkan vermeyen, kendisi ile tutarlı, nihai bir gerçeklik olarak “Mutlak” düşüncesine ulaşır. “Mutlak” düşüncesi, Bradley felsefesinde zihnin nihai anlamda tutarlılık gereksinimini karşılayabilmek için ortaya çıkan bir düşüncedir. Dolayısıyla Bradley felsefesinde tutarlılık, nihai noktada “kapsamlılık” ve “sistemli olma” ile birlikte düşünülme durumundadır.

Bradley bir metafizikçi olarak tercihini öncelikle teoriden yana kullansa ve teori alanında teorik standardın kesinlikle mutlak olması gerektiğini ifade ederek, teorik tutarlılığı en üst konuma yerleştirse de o, tecrübemizin pratik olan ve metafizik kriterle tam olarak uymayan yönlerini de “salt tutarlılık” adına göz ardı etmemekte; onları, varolan herşeyi anlama eğilimi ve “Bütün”e ulaşma arzusuyla Mutlak'ın her şeyi kuşatan zenginliği ve ahengi içerisinde değerlendirmektedir. Böylece Bradley felsefesinde Mutlak olanın tutarlılığına ilişkin formel standart, “her şeyi kuşatma” düşüncesiyle birlikte düşünülmelidir.

Başka bir deyişle, tutarlılık kriteri başlangıçta yalnızca formel bir düşünce olarak ortaya çıkıyor görünümü verse de, arananın yalnızca formla ilintili bir tutarlılık olmayıp, içerik bakımından tutarlılığı da beraberinde getirdiği anlaşılacak durumundadır.

### 3. Bradley'e Göre Metafizik Araştırmanın Ruhunu

Bradley *Görünüş ve Gerçeklik* adlı yapıtının girişine şu ifadelerle başlar: Metafizik alanında yazarın, metafiziğe karşı büyük bir ilgisi olmalıdır. Diğerlerinden daha fazla “ruh dinginliğini” gerektiren bu konuya angaje olduğun-

da, kişi kendi alanının tartışmalarına başlamadan önce dahi, kendisini bir tür mücadele içinde bulur. Kendi çalışmasına yönelik düşmanca önyargılarla karşılaşır ve kendisinininkine karşıt görünen bu önyargılara meyletme çekici olabilir. Benim giriş yoluyla söyleyeceğim sözler, genelde metafiziğe karşı peşin hükümler üzerinedir. Biz metafizikle, saf görünüşe karşıt olarak gerçekliği bilme girişimini ya da ilk ilkelere ya da nihai doğruluklara ilişkin incelemeyi, ya da evreni, basit bir biçimde parça parça veya fragmentlerle değil, fakat her nasılsa bir bütün olarak kavrama çabasını anlamakta uzlaşabiliriz. Böyle bir uğraşı, çok sayıda itiraz ile karşılaşacaktır. Böyle bir uğraşının elde etmeyi arzuladığı bilginin tamamen imkansız olduğu; ya da bir ölçüde imkan dâhilinde olsa bile, yine de pratikte yararsız olduğu; ya da tüm durumlarda eski felsefelerin ötesinde hiçbir şey istemeyeceğimiz biçiminde itirazlar işitilecektir. Ben bu argümanlar hakkında birkaç şey söyleyeceğim. (Bradley 2005:1)

Bradley'nin yukarıda aktarılan giriş mahiyetindeki ilk pasajında onun "metafizik araştırmaya ilişkin" temel düşüncelerinden bazılarını bulabilmek mümkündür. Bunlardan ilki metafizikle ilgilenen ve bu konuda yazan kişinin metafiziğe ciddi anlamda bir ilgisinin olması gerektiği ve metafizikçinin kendi alanına tüm samimiyetiyle gönlünü vermesidir. Bu durumu Bradley bir başka eserinde, "Ruhlar hiç bir yerde kan almadıkça konuşmazlar ve metafiziğin hayaletleri kendilerinin yerine geçirilebilecek hiçbir şeyi kabul etmezler. Onlar kendilerini sadece yaşamlarını kurttukları kurbanlarına gösterirler ve gölgelerle konuşmak için onun kendisinin de bir ruh haline gelmesi gerekir." (Bradley, 1914:14) ifadeleriyle dile getirir.

Bradley'e göre metafizik, diğerlerinden daha fazla "ruh dinginliğini gerektiren" bir alandır. "Ruh dinginliği" ifadesi Bradley'nin, metafizik ile metafiziğin ahlâki-duygusal gerekleri arasındaki ilişkiyi onayladığını gösterir. Bradley ruh dinginliğinin, evreni basit bir biçimde parça parça ya da fragmentlerle değil, fakat her nasılsa bir bütün olarak kavramayı isteyen herhangi biri için gerekli olduğunu ileri sürer. Ancak metafizik alandaki araştırmacı, açık ve kapsamlı bir vizyon dahilinde şeylere ilişkin geniş bir görüş elde etmeden önce, metafizikçinin ciddi bir tartışma ortamında söyleyebileceği "doğru bir sözünün olduğu" konusunda emin olmalı ve aynı zamanda o doğruyu savunmaya hazır bulunmalıdır.

Bradley metafizik bilgi söz konusu olduğunda, bu bilginin tamamıyla imkansız olduğunu tanıtlamaya hazır olan bir kişinin, bu konuda herhangi bir cevap hakkının olmadığını düşünür. Gerçekliğin, bilgimizin kendisine ulaşamayacağı türden olduğunu ifade etmek, bir gerçekliği bilme iddiasıdır; bilgimizin görünüşü aşmayı başaramayan bir türden olduğu konusunda ısrar etmek ise bizzat "aşkınlığı" gerektirir. Zira "ötedeki"ne ilişkin hiçbir fikrimiz yoksa başarısızlık ya da başarı hakkında nasıl konuştuğumuz anlaşılamaz. (Bradley 2005:2)

Bu suretle Bradley, metafizik bilginin imkânsız olduğunu iddia eden birinin hakikatte metafizik bir önerme ileri sürdüğünü ifade ederek, ondan "kardeş

metafizikçi” olarak söz eder. Kardeş metafizikçi, metafizik bilginin imkânsızlığı konusunda ısrar ederken, gerçek bilgiye dair tümel (universal) bir iddiada bulunur ve böyle bir yargı için tümel-metafizik- bir kriteri olmak zorundadır. O, Bradley’e göre, her ne kadar böyle bir bilgiyi reddetse de, metafizik meşguliyetin hizmetinde bulunmaktadır.

Bradley “metafizik bilgi” konusunda, büyük bir tevazu göstererek, kendisinin ciddi bir başarı beklentisi içinde olmadığını şu sözleriyle dile getirir: Tatmin edici bir bilginin mümkün olduğunu farz etmiyorum. Gerçeklik hakkında saptayabileceğimiz pek çok şey bu kitapta tartışılacaktır; ancak ben çok kısmi bir tatmin beklentisi içinde olduğumu hemen söyleyebilirim. Her ne kadar ben, kavrayışımızın keyif kaçırıcı bir biçimde eksik ve yetersiz olduğu konusunda emin olsam da, belli ve gerçek olan Mutlak’a ilişkin bir bilgiye sahip olduğumuza inanmakta cesurum. Fakat ben, eksik ve yetersiz olduğundan dolayı bu bilginin değersiz olduğu sonucuna kesinlikle katılmıyorum. Ve öneriyorum ki, bu konuda itiraz eden kişi, gözlerini açmalı ve insan doğasını mütalaa etmelidir. (Bradley, 2005:3)

Bradley, ne ölçüde tatminkar bilgi elde edilebileceği hususu tartışmalı olsa da, metafizik bilgisini arama arzusunun insan doğasının içgüdüsel bir parçası olduğunu ileri süren Kant gibi, evren hakkında düşünmekten kaçınmanın mümkün olmadığını ifade eder. Böyle bir düşünceyle o, yalnızca şeylerin tümünü, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, belli bir biçimde “Bütün” halinde bir araya getirmeye çalışan birini kastetmediğini, ortalama bir insanın bile çeşitli sebeplerle merak etme ve düşünme gereğini hissettiğini ifade eder.

Bu sebeple Bradley’e göre metafizik, ancak, şiir, sanat, din tamamıyla ilgi alanı olmaktan çıktığında; nihai problemlerle mücadele etme ve onları anlamaya çalışma eğilimi artık gösterilmediğinde; sır ve cazibe hissi zihinlerde amaçsızca dolaşmaya son verdiğinde ve insanlar “ne olmadığını bildiğini” sevme eğilimi göstermediğinde; kısacası, alacakaranlık hiçbir cazibeye sahip olmadığına, değersiz hale gelecektir.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Bradley’e göre metafizikten söz edildiğinde asıl mesele bizim nihai doğruluklar üzerine düşünüp düşünmediğimiz, bu konuları zihnimizde tartışıp tartışmadığımız değildir. Zira Bradley, çoğumuzun bu problemler üzerine şu ya da bu biçimde düşündüğümüzden ve bunun da muhtemelen bu şekilde devam edeceğinden emindir.

Bradley’e göre asıl mesele, metafizik araştırmanın yapılması gerektiği tarz ya da yöntemle ilgilidir: Metafiziğin iddiası şüphesiz mantığa aykırı değildir. Metafizik, insan doğasının gerçeklik hakkında düşünme ve gerçekliği kavrama isteği yönünde duruş sergiler ve o yalnızca, metafizik yapma girişiminde bulunulacaksa eğer, tamamıyla doğamızın izin verdiği kadarıyla yapılması gerektiğini iddia eder. Kendi kısmının, insan zihninin diğer fonksiyonlarının yerine geçmesi konusunda hiçbir iddiası yoktur; fakat düşünmek durumundaysak eğer, bazen uygun

bir biçimde düşünmeye çalışmamız gerektiği konusunda itirazlarda bulunur. Ve bu suretle, Bradley'e göre, metafiziğin yolu bir ikilemeyle belirlenmiş görünür. Ya şeylerin özü üzerine her düşünce yasaklanmalıdır-ki bu durumda insan doğasının en üst yönünün bir kısmıyla ilişkisi kesilir ya da daha ziyade kesilmeye çalışılır -ya da bize düşünme, fakat kesin bir biçimde düşünmeme izni verilir. Başka bir deyişle metafizik, varlığımızın diğer fonksiyonlarıyla karıştığı sürece düşünce egzersizine izin verir; ancak kendi ayırdedici incelemelerinin ilkeleriyle yönetilen, kendisinin pür gelişimi için girişimde bulunulmaz onu hemen yasaklar. Bu bir paradoks olarak görünür; zira bu, siz metafizik araştırmayı ancak "tatmin edici olmayan" bir biçimde yaptığınız sürece, içgüdüsel düşünme özleminizi doyurabilirsiniz anlamına gelir. (Bradley, 2005:4)

Dolayısıyla metafizik bilgidен söz edildiğinde metafizikle ilgilenen kişi, ilgi ve meraklarını sınırlı bir ölçüde de olsa, tatmin etmekle yetinecek midir? Yoksa kesin düşünce, kesin bilgi aşkıyla yanıp tutuşacak mıdır?

Bradley metafizik incelemenin hiçbir olumlu sonuç vermeyeceği görüşü söz konusu olsa bile, yine de metafizik araştırmanın yapılması gerektiğine dikkat çeker. Zira bizi dogmatik inançlara karşı koruyabilecek olan başka bir yol yoktur. "Bir yanda ortodox teolojimiz, diğer yanda sağduyu materyalizmimiz (Başat örnekler olarak bunları almak doğaldır.) özgür septik araştırmanın, gün ışığından önceki hayaletler gibi kaybolurlar." (Bradley 2005:5) diyen Bradley, bu türden inançları tümüyle mahkûm etmediğini, ancak onların çok ciddiye alınması durumunda doğamızda bazı hasarlara yol açacağını, ama onların "ilk ilkeler" üzerine samimiyetle düşünen bir zihinde ayakta kalamayacaklarını ifade eder. İşte bu sebeptendir ki, Bradley'e göre, metafizik bütünüyle bir septisizmle sona erse bile, belli sayıdaki kişilerce çalışılmalıdır. Zira ilk ilkeler üzerine içtenlikle düşünen, tutarlı bir biçimde düşünme arzusuyla yanıp tutuşan bir zihinde dogmatik düşüncelere yer yoktur.

Bradley'nin metafizik araştırmanın gerekliliği konusunda, bizzat kendisiyle ilgili olduğunu ifade ettiği, daha öte bir sebep de vardır. O, hepimizin az ya da çok, alışılmış olgular alanının ötesine geçebileceğimizi varsayar. Şu ya da bu biçimde görülebilir dünyanın ötesinde olanla iletişim halinde gibi görüldüğümüze dikkat çeker. "Daha ötede" ya da "daha yüksek" olanı çeşitli tarzlarda keşfederiz. İşte olgular alanının ötesinde olana duyulan bu ilgi, kişiyi Tanrı'ya yönlendirir. Bradley'e göre, "Belirli kişilerle birlikte, evreni anlama yolundaki zihinsel çaba, bu suretle Tanrı'yı tecrübe etmenin temel bir yoludur. Muhtemelen bunu hissetmeyen kişi, metafiziği ne denli farklı bir biçimde tanımlamış olursa olsun, metafiziğe çok fazla itina etmez." (Bradley 2005:5-6) Her nerede bu duygu güçlü bir biçimde hissedilirse, metafizik kendisini haklı kılmış demektir.

Bu durumda Bradley'e göre başlıca amacına, adeta patika bir yoldan ulaşmaya çalışan insan, her ne olursa olsun, onu bulmaya çalışacaktır. Kişinin ne istediğini bilmesi ve onu elde edebileceği konusunda hiç şüphe duymaması zor bir teslimiyet

olsa da, bu, Bradley'e göre, bazı kişiler için "ilk ilkeler" konusunda inceleme yapmanın temel sebebidir.

Bradley ayrıca, ilk pasajda da altı çizildiği üzere, eski felsefelerin dile getirdiklerinin ötesinde bir şey istemeyeceğimiz tarzındaki itirazlara karşı da, her jenerasyonun değişen zihinsel yapısının, kendi zihnini tatmin etmek durumunda olan farklılığa gereksinim duyacağına, yeni bir şiirin olduğu kadar yeni bir felsefenin de olması için pek çok sebebin var görüldüğüne vurgu yaparak, değişiklik yapmak istediğimiz sürece, daima "yeni metafiziği" isteyebileceğimize dikkat çeker.

Bradley temel eserinin takdimine bir uyarıda bulunarak son verir. "Felsefeden doğamızın mistik<sup>1</sup> yönü olarak isimlendirilebilen yönünün tatmini"-belli kişilerce başka türlü elde edilemeyen bir tatmin-olarak söz ettiğini belirten düşünür, metafizikçiyi, avamın ortak olarak sahip olduğu şeyden daha yüksek bir şeyi araştıran kişi olarak ele aldığı izlenimi verebileceğini ifade eder. Böyle bir düşünce, Bradley'e göre, pek müessif bir yanılığa yani, saf zihnin, doğamızın en yüksek yönü olduğu inancına ve daha yüksek konular üzerine yapılan zihinsel çalışmanın bu sebeple daha yüksek bir çalışma olduğu yanılışına dayanır. Bradley'e göre "Şüphesiz, bir insanın yaşamı diğerininkiyle karşılaştırıldığında, İlahi olanla daha meşgul/dolu olabilir, ya da o kişi, İlahi olanı daha keskin bir bilinçle kavrayabilir; fakat hiçbir çağrı ya da araştırma yoktur ki, o Tanrı'ya götüren özel bir yol olsun. Elbette nihai doğruluklar üzerine spekülasyon tarzı, açık ve düşünceye uygun olsa da diğerlerine göre üstün değildir. (Bradley, 2005:7) Ve dolayısıyla filozof kendi alanına ne denli eğilimli olsa, ne denli emek verse de, felsefenin, manevi bir gururla, pek az şeyi haklı kılabilmesinde, onun kabahati yoktur.

Özetle Bradley Aristotelesçi bir tarzda metafiziği ilk ilkelere ya da nihai doğruluklara ilişkin inceleme ya da evreni basit bir biçimde parça parça veya fragmentlerle değil, fakat her nasılsa bir bütün olarak kavrama çabası olarak tanımlar. Bu tanım, onun metafiziğin genel ve geniş kapsamlı doğasına duyduğu hayranlık kadar, birlikli bir dünya görüşü verme arzusunu da yansıtır. Onun birlik ve bütünlük üzerindeki vurgusu, hem metafizik tanımında hem de tecrübemizin çeşitli yönlerinin kendilerinin ötesinde "her şeyi kapsayan bir Bütüne" işaret ettikleri ile ilgili argümanında açıktır. Bradley'e göre metafizik, diğerlerinden daha fazla "ruh dinginliğini gerektiren" bir alandır. Zira Bradley'nin "metafizik" ile "metafiziğin ahlâki-duygusal gerekleri" arasındaki ilişkiyi açıkça onayladığını yansıtan "ruh dinginliği" hali, evreni bir bütün olarak kavramayı isteyen kişi için gereklidir.

Bradley, metafizik bilgisini arama arzusunun ve metafiziğin değerinin insanın algılanabilir dünyanın ötesine olan ilgisi ve nihai doğruluklara yönelik çekimi de-

1 Bazı düşünürler Bradley'nin genel eğilimi itibarıyla mistik olup olmadığının kolaylıkla yanıtlanabilecek bir soru olmadığını ifade ederlerken, James Ward ise *Görünüş ve Gerçeklik* adlı eserin epistemolojik açıdan septik, ontolojik açıdan mistik bir görünüm sergilediğini belirtir. (Ward, 1925: 34)



vam ettiği sürece şu ya da bu biçimde devam edeceğini düşünür. Metafizik bilgisini arama arzusu, insan doğasının içgüdüsel bir parçası olsa da, “kesin düşünme” isteği ağır basanlar için, tamamıyla tatminkar bir metafizik bilginin olup olamayacağı ya da metafizik bilginin imkanı tartışmalı bir konudur. Bradley bazılarının böyle bir bilginin imkânsızlığını ileri sürerek bizzat kendilerinin de metafizik yaptıklarını ve metafizik meşguliyet içerisinde yer aldıklarını ifade eder. Metafizik bilginin imkânı konusunda Bradley, mütevazı davranarak bu alanda beklentilerinin kısmi bir tatmin elde etmek olduğunu belirtir; ancak o, tam anlamıyla tatminkar bir bilgi elde edilemese de, metafizik araştırma herhangi bir olumlu sonuçla sonuçlanmasa da, bu alandaki çalışmaların gerekli olduğunu, zira zihnimizi dogmatik inançlara karşı koruyabilecek başka bir alternatifin olmadığını belirtir. O, aynı zamanda metafizik ilginin ve diğer kişilerle birlikte, evreni anlama yolundaki zihinsel çabanın bizim için Tanrı'ya yönelmenin temel bir yolu olduğunu düşünür.

Metafizik alanda araştırma yapmanın tam bir özveri gerektirmesi, muhtemelen birkaç yıla sığacak bir iş olmaması sebebiyle, bu alanda çalışma yapmanın herkes için iyi olabileceğini düşünmediğini ifade eden Bradley'e göre, kişinin ne istediğini bilmesi ve onu elde edebileceği konusunda hiç şüphe duymaması zor bir teslimiyet olsa da, bu teslimiyet bazı kişiler için “ilk ilkeler” konusunda inceleme yapmanın temel sebebidir.

### Kaynakça

- Akarsu, B., (1979). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aristoteles, (1985). *Metafizik*. (Çev.A.Arslan). İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Bradley, F.H., (1897). *Appearance and Reality*. London: Oxford University Press.
- Bradley, F.H., (2005). *Appearance and Reality*. London: Elibron Classics.
- Bradley, F.H., (1914). *Essays on Truth and Reality*. London: Oxford University Press.
- Bradley, F. H., (1922). *The Principle of Logic*. London: Oxford University Press.
- Cevizci, A., (2011). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Thilly, F., (2002). *Çağdaş Felsefe*. (Çev: İ. Şener). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Timuçin, A., (2004). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Trombley, S., (2013). *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*. (Çev: G. Gülbey). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Walsh, W. H.; Wilshire, B. W., (2001). “Metafizik Nedir?” içinde *Metafizığe Giriş*. (Der. ve Çev. A. Cevizci). Bursa: Paradigma Yayınları.
- Walsh, W. H., (1964). “F.H.Bradley” içinde *A Critical History of Western Philosophy* (Ed. D. J. O'Connor). London: The Free Press of Glencoe.
- Ward, J., (1925). “Bradley's Doctrine of Experience”, *Mind*, XXXIV.
- Wollheim, R., (1959). *F.H.Bradley*. London: Harmondsworth, Pelican Books.



## Kant and Plato on the Problem of Beauty

Oğuz HAŞLAÇOĞLU\*

### *Abstract*

*The problem of beauty emerges as a relative and individual sensual experience under a general and universal concept. As to what that general/universal property of beauty is and under which conditions it can be satisfied in view of its subjective and sensual origins will be the problem to be dealt with here. In that vein, we will be contrasting two different approaches, namely Kantian and Platonic and consequently restrict ourselves to their thoughts on this issue which seem to come up with totally contradictory results. Thus, contrasting of the two may seem in a way as a spanning of the history of thinking on the problem of beauty in its two basic antithetical positions. Accordingly, Kant will be discussed critically in his analysis of beauty in Critique of the Power of Judgment together with his crucial definition of "symbol" at the end of the first part of the book. In contrast, Plato will be discussed as to his notion of philosophy itself being dependent upon the experience of beauty, only to discover that according to his thought, aesthetics is philosophy as the ontological experience per se. Conclusively, the difference between two views on that matter will be discussed taking up symbol as a necessary criterion and a guide for understanding the problem of beauty itself.*

**Keywords:** Plato, Kant, Problem of Beauty, Kalos/Eros, Universal/Individual, Symbol.

---

\* Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü, haslakoglu@itu.edu.tr.

## *Kant ve Platon'da Güzellik Sorunsalı Üzerine*

### **Özet**

*Güzellik sorunsalı temelde genel ve tümel kavram altında göreceli ve bireysel esaslı duyuşsal tecrübe olarak ortaya çıkar. Güzelliğın genel/evrensel özelliğının ne olduğu ve öznel ve duyuşsal kökenleri itibariyle hangi koşullar altında sağlanabileceği burada ele alınan sorundur. Bu anlamda, Platoncu ve Kantçı yaklaşımları onların bu konuıyla ilgili temel düşünceleriyle sınırlamak kaydıyla kıyasladığımızda tümüyle çelişik sonuçlar sunduklarını görürüz. Böylece de iki düşünceyi güzellik esasında karşılaştırdığımızda düşünce tarihinin güzellik sorunsalı ekseninde birbirine karşı bu iki konumunda kapsayıcı anlamda içerildiğini görürüz. Dolayısıyla da Kant hem Yargıgücünün Eleştirisi'nde yaptığı güzellik çözümlemesinde hem de yine aynı kitapta söz konusu 'sembol' tanımıyla eleştirel anlamda ele alınacak. Karşılaştırmalı olarak; Platon'un ilk kez düşünce tarihine ismini verip yetkin bir biçimde tanımladığı philosophia'yı güzellik tecrübesi üzerine inşa etmiş olduğundan tespitle "felsefe"nin Platon diyaloglarında tanımlandığı biçimiyle tecrübi ontoloji esasında başlı başına bir estetik olduğuy ortaya konulacak. Sonuç olarak bu mesele hakkında iki görüş birlikte ele alınarak güzellik sorunsalının anlaşılmasında "sembol" kavramını ölçüt ve rehber alacak kısa bir yaklaşım sunulacak.*

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Kant, Güzellik Sorunsalı, Kalos/Eros, Tümel/Tikel, Sembol.

If there is one favourite judgment which is practiced often on a daily basis, it is the judgment of beauty. From the moment we get use to the notion as a child, we've been determining what is beautiful accordingly. However, when asked, in the manner of Socrates, what that so-called beauty might be, we almost immediately resort to or imply the famous Roman saying that "taste is not to be disputed (*De gustibus non est disputandum*).” Hence, the problem of beauty emerges as a relatively subjective experience under a universal concept. As to what might that universal property of beauty be and under which conditions this necessary concept can be satisfied concerning the necessarily subjective and particular experience of beauty forms the crux of the problem here. Although, the name was given by Baumgarten, aesthetics as a distinct intellectual discipline concerning the nature and expression of beauty is determined in its ground and principles for the first time in philosophy by Kant. According to Kant, beauty is in the "mind" –and not in the eye– of the beholder and as such arises as a result of the harmonious interplay of imagination and understanding. In contrast, Plato is the first thinker in the history of thinking to name and define philosophy as a field of knowledge with a certain *pathos* he determines as "eros" which is directly related to "kalos (*beauty*)" as its *raison d'être*. In that sense, the contrasting of the two may seem in a way as a spanning of the history of thinking on the problem of beauty between two rival opinions.

Beginning with Kant, we must never forget that our notion of ‘aesthetics’ today is underlined by Kantian subjectivism. However, Kant’s notion of ‘subjectivity’ depends *not* on a state of mind but upon the ontological conditions of man’s inherent faculties. The subjectivism concerning his aesthetics shows no exception although the kind of judgment concerning beauty as a judgment of taste deviates from the norm of other judgments known as empirical and logical in an essential way. Therefore, we must first get to know what Kant means by judgment. According to his *Critique of Pure Reason (Kritik der reinen Vernunft)*, “judgment (*Urtheil*)” is the “mediate knowledge/cognition (*Erkenntniß*) of an object, hence, the representation of a representation of it” (*KrV*, A 68/B 93). In other words, judgment is the reflective function of the mind. This is closely related to another important definition that “understanding” is nothing but the faculty of judgment (*KrV*, A 69/B 94).<sup>1</sup> Does this mean that judgment of beauty must belong to understanding as a faculty? Things get complicated when it comes to the aesthetic judgment inasmuch as the experience of pleasure or displeasure cannot be determined as cognitive. Now as long as there is judgment, understanding as the faculty of judgment should be involved in some way. Yet, aesthetic judgments cannot be objective as in the case of empirical judgments for they must essentially refer to “subject” in order to be a “taste”. In a following manner, aesthetic judgments also differ from logical ones in terms of lacking objective employment to be knowledge: They are *felt* rather than *known*.

This short introduction brings us to the “moments” of beauty as Kant calls them in the *Critique of the Power of Judgment (Kritik der Urteilskraft)*. The “first moment” of beauty is as follows: Insofar the judgment of taste is disinterested in its subjective employment, it is a delight (or, *satisfaction*) for its own sake and the object of such a delight is called beautiful (*KU*, 211). Here Kant seems to provide us with a definition of taste which defies mere delight as an “agreeable” interest. This will directly lead to the “second moment” in which the beautiful is determined within “subjectively universal validity”. It is here that Kant brings his favorite notion of “free play” between two faculties, namely imagination and understanding in their mutual accord to form aesthetic judgment (*KU*, 217). However, as it is obvious from Kant’s own statement in “The Dialectic of the Aesthetic Power of Judgment”, aesthetic idea is conjoined to a given representation by imagination. Therefore, understanding is not needed in the aesthetic judgment to provide the concept; it only serves as a ground of judgment for general validity. For Kant, beauty is a concept not of understanding but of reason and as such it is an “aesthetic idea” which must be differentiated from rational idea in that the former is an intuition of imagination to which no *determinate* concept can be given whereas the latter is a concept of supersensible to which no intuition can be

1 “(...) Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen (...).”

found. Nevertheless, both aesthetic and rational ideas are unknowable in that their objects cannot be constituted as cognition.

Now Kant calls aesthetic idea an *ideal* insofar it finds its adequate representation in an individual existence (*KU*, 232). However, this *ideal* of beauty is not attainable in itself but sought as to its possible begetting in the mind. That we achieve such a birth of beauty in our mind is only possible on the basis of imagination as a faculty. So the problem of beauty boils down to this: How this *ideal* as an individual representation of beauty is possible? It is here in this critical determination of an ontological problem concerning beauty that Kant makes a surprising turn towards “psychology” for what he calls *normal* or empirical idea and “morality” for *a priori* conditions for the *ideal* of beauty. Nevertheless, he is aware of his *aporia* when confessing with a wonder, before giving his psychological justification, in the form of a question: “[F]or who can entirely unlock its secret from nature?”<sup>2</sup> (*KU*, 233).

Yet, there seems to be a way out of this *aporia* which Kant already knew although he entirely misinterpreted its essence and eschewed its value as to its crucial role in the experience of beauty. Isn't *symbol* defined by Kant as the kind of exemplary *presentation* in which an idea or concept is given individual, sensible existence? To be sure beauty differs as a judgment of taste in the form of a *re*-presentation. However, at the bottom of every sensible representation lies a presentation as a necessary ground for this reflection. In order for something to be beautiful, it must first become an exemplary presentation for the beauty itself. Only then this pre-reflective ground of beauty is reflected upon as an object of beauty in reflection which Kant calls by the name *representation*. When we take *rose* to be beautiful, it is elevated to the status of being capable of presenting beauty *per se*; only then *rose* becomes beautiful as a representation. In other words, in every reflection there is a non-reflective ground for this reflective ability of the mind to be taken as the very object of reflection. In that vein, we will reverse Kant's order of methodology in our critical approach to understand his analysis of beauty in the light of *symbol*.

According to Kant, every kind of *presentation* (which he calls by the name *hypotyposis*) is either *schematic* as where the sensible intuition matches the concept and comprehended by understanding is given *a priori* or else it is *symbolic* where the concept is one which only reason can think and to which no sensible intuition can be adequate (*KU*, 351). We can understand *schematic rendering* if we think of a human figure drawn by a child in the form of stickman. What we have here is the faithful representation of human body not as it is perceived but as it is conceived. The drawing aims to show the child's cerebral ability to conceptualize the human anatomy as a unity of multiplicity in its most simple and corresponding sensible form. Compared to this, the sensible intuition in *symbolic rendering* for Kant does

2 “(...) wer kann der Natur ihr Geheimniß gänzlich ablocken?”

not match the concept of reason. Inasmuch as the sensible intuition is inadequate to represent the kind of concept that reason thinks then the imagination is compelled to interpret. This interpretation according to Kant is done in an analogous way as the birth of *symbol* as follows:

*“All intuitions that are ascribed to concepts a priori are thus either schemata or symbols, the first of which contain direct, the second indirect presentations of the concept. The first do this demonstratively, the second by means of an analogy (for which empirical intuitions are also employed), in which the power of judgment performs a double task, first applying the concept to the object of a sensible intuition, and then, second, applying the mere rule of reflection on that intuition to an entirely different object, of which the first is only the symbol.” (KU, 352).*

It is difficult to understand Kant here unless we make explicate what he means by the “rule of reflection (*Regel der Reflexion*)”. This is because, in Kant’s view, the analogical ground of symbol is justified as a result of observing that which is in *schematism*. The rule of reflection simply applies what it observes in *schematism*. *Schema* in Kant as the product of pure imagination has the crucial role of forming the nexus of pure concepts of understanding -which goes by the name *categories* after Aristotle- and the appearance in order to form the reality as we know (*KrV*, B 201-202). Hence, *schematism* is the application of the pure concepts of understanding to the appearance while in *symbolism* the concept to be applied belongs to the reason exclusively. The question then is: How *symbolism* takes place in an analogous fashion as the observation of what goes in *schematism*? Kant’s example is the hand-mill for the despotic state which for him is determined by “individual absolute will”. First of all, the concept “individual absolute will” as reason thinks is applied to the sensible intuition “hand-mill” as its “mode of operation” on a bodily, physical level. Then merely applying this “mode of operation” as the rule of reflection to “despotic state” but this time on a socio-political level insofar it is in the form of reflection that the agreement with the concept is formed and not in its content. Otherwise we will be picturing the despotic state literally as a hand-mill. This rule of reflection or procedure which is applied to “despotic state” and “hand-mill” in an analogous fashion is what makes the conversion possible between these two different objects in a symbolic way. Thus he writes as follows:

*“For between a despotic state and a hand-mill there is, of course, no similarity, but there is one between the rule for reflecting on both and their causality.” (KU, 352).*

But isn’t it exactly in the rules of reflection that this “function”, as Kant calls it, should be explained? However, Kant evades the problem all too hastily:

*“This business has as yet been little discussed, much as it deserves a deeper investigation; but this is not the place to dwell on it.” (KU, 352).*

Kant ironically writes this sentence at the very end of “Critique of the Aesthetic Power of Judgment”, the first book of *Critique of the Power of Judgment*. If we take up the matter where Kant leaves us, what we see as the rule of a thumb in symbolization is that the two kinds of representations that make up a symbol *must* differ as to their representative status both of which should be mutually exclusive in the first place. However, the difference here lies more than being two different sensible objects on the same ontological status as in the case of Kantian example above. It extends as far as being one of a categorical difference. In the case of a ‘white dove’ symbolizing peace, the power of imagination *synthesizes* the concept of ‘peace’ with the sensible object ‘dove’ to form a *symbol*. To be sure the dove is the sensible part of the symbol, so I basically see a shape of dove. Yet, it has already been transformed into something else then being just that specific, sensible form: It is the embodiment of peace as its incarnation. Thanks to the congruence between peace and dove they are conjoined to form a third thing which is neither peace as a concept nor dove as a sensible object but both of them without being the mixture of the two either. This is because it is simply impossible to mix concept with percept. The innocence in this particular symbol is the white of the dove, whereas the freedom is the bird in the sky. Innocence and freedom together make this symbol so powerful because each of them as a symbol in itself come together to form one symbol. In that sense, peace does not simply mean end of war or simply a ‘nonwar’. A bird in the sky may symbolize freedom but as a ‘white dove’ it is the emancipation of innocence which is exactly what is locked up by the brutality of war.

Now, is there any rule of reflection existing between peace and dove as in the case of hand-mill and despotic state over “individual absolute will”? It seems that there is exactly nothing in between whiteness and innocence on the one hand and freedom and the bird in the sky on the other which may serve as the rule of reflection here. In the symbolization of peace by a white dove, there is no middle term to form the axis of conversion possible from concept to percept in an analogous fashion. However, we must keep in mind that Kant does not think of symbolization as a direct relation of concept to percept at all. He thinks of symbolization as an indirect conversion between two different objects according to the rule of reflection that serves as the middle term which is valid for both in an analogous way. Kant ironically models the form of his analogical explanation of symbol after syllogism.

It is interesting to see how Kant’s definition of symbol boils down to mere resemblance. This also explains why his example is fallacious in the first place inasmuch as the hand-mill is only an analogue for despotic state and *not* its symbol. In symbol, the concept is represented in the percept without any middle term that will serve as the rule of procedure in the form of resemblance. How then relation between concept and percept is possible in symbolization? It should be noted that in *symbolization* although the concept is somehow *given*, corresponding sensible



intuition must be *found*. Just as a plate is *homologous* to circle logically (*KrV*, A 137/B 176), the bird in the sky is *homologous* to freedom imaginatively. In symbolization, the essence of this congruence depends upon the meaning of a concept which in turn lies in its mimetic value as a lived experience. If we are to take Kant's own example, it is easy to see why it fails to be a *symbol* because the meaning of despotic state does not lie in its 'mode of operation' as an "individual absolute will" which is only an analytical determination of its formal structure. Rather, it lies in its content as a mimetic value which is nothing but a lived experience and in that specific sense despotic state can only mean; to be under the rule of a dictatorship. Hence its symbol should be thought from within this passive if not oppressive state of mind this kind of state creates in the minds of its citizens under one man's rule. More to the point, in that empathetic ability to find *homologous* expressions lies the *mimetic* essence of imagination true to its etymology as *einbildungskraft*: The formative power.

As we see, it is purely by the power of imagination that a general, universal concept like peace can appear in a particular, individual dove as its symbol, but then there are others. For an example, justice appears as a blindfolded female figure holding a scale in balance and a sword in each hand. What if we ask the same for beauty? Are we justified in asking for a symbol of beauty? Inasmuch as beauty as an 'aesthetic idea' comes to be determined as an object of sensible intuition called beautiful, the answer should be affirmative. Does this mean there is some kind of a *symbol* for beauty like we have for justice? Yet, how beauty can be represented apart from anything beautiful? This brings us to an inevitable conclusion that whenever something *is* beautiful, that particular, sensible object with its form becomes the *symbol* of beauty as its direct *homologous* expression. In that sense, just as *schema* forms the nexus of pure concepts of understanding and appearance to form the experience of reality, *symbol* conjoins aesthetic idea to a congruent sensible model image to form the experience of beauty. Consequently, symbolization forms the *modus operandi* of beauty in its representation in any individual exemplary presentation as beautiful. This presentation as an individual existence of 'aesthetic idea' *in concreto* is neither analogical nor the result of a "harmonious free play" of faculties but an original product of pure imagination. As such, it is the *free* employment of *schematism*: A 'creative' *synthesis* of intelligible and sensible.

Such a notion of the experience of beauty founded on symbolization as a free *schematism* inevitably questions the very existence of aesthetic judgment. If in any case judgment is defined as a reflected capacity of the mind in the form of a representation, the experience of beauty in its authentic sense cannot be determined as a judgment at all. This is because it resides in the pre-reflective level as a direct expression. How then we will differentiate the pre-reflective modes of beauty from the reflective ones which come out as the most general experience of beauty under the name *taste*?

Insofar the presentation of beauty in a sensible object is an impossible *synthesis* for understanding, that this is possible via imagination must be *felt* as an overwhelming *pathos* in the experience. This *pathos* to which beauty appears exclusively is none other than *eros*. Kant not only excludes *eros* in his whole analysis of beauty but at one point openly denounces from aesthetics under the general name “emotion (*Rührung*)” which he defines as the “outpouring of the vital force (*Lebenskraft*)”. Thus he says that emotion “does not belong to beauty at all” (*KU*, 226).

What then *taste* means to Kant? He thinks of *taste* as a form of pleasure in which the merely “agreeable” must be differentiated from the “disinterested pleasure” of beauty. As disinterested, pleasure becomes purified of *any* emotion and thereby becomes the taste of beauty proper. However, “disinterested pleasure” is not only unfounded and self-contradictory like ‘unequal justice’ but also as pleasure stems from an essential, deeper root: *eros*. That’s why in the form of pleasure it is always in need of a *subject* in order to be a *taste*; after all, the judgment of taste necessarily presupposes a *subject* in order to determine him as the *judge* of taste.

It is this inseparable unity of *eros* and *kalos* which brings us to a Platonic *mise en scène* the stage of which is set in the house of Agathon in *Symposium*. It was Aristophanes’ turn to tell everyone a mythos on *eros* in which gods, when once created them as whole and round, separated human beings as an act of punishment for their *hubris* into two halves mostly as man and woman and urged them to seek each other ever since as the missing part (*Symposium*, 191d). In this way, gender becomes a *symbolon*, a Greek word *symbol* takes root. What does symbol means here? That it is a reminder of the lost unity. Does this tell us anything about the nature of beauty? Yes, insofar beauty is determined as a unity of the universal and the individual.

However, the nature of *eros* and *kalos* will have to wait prudent Socrates for a deeper inquiry. Socrates actually recounts his dialogue with a woman *sophos* Diotima as a young man. In a small part in her long speech about *love* she was telling him another myth in which how *eros* as a heavenly descent *daimon* or spirit born of immortal father “Plenty (*Poros*)” and mortal mother “Poverty (*Penia*)” is in constant oscillation between their opposite natures (*Symposium*, 203b-c). Accordingly, an interesting analogy is established between the lovers of wisdom and personified *eros*. Philosophers as the lovers of wisdom are those who wonder between ignorance and wisdom just like *eros* whose pursuit of wisdom depends upon his being poor towards it (*Symposium*, 204a-b). Poverty in that sense forms the internal necessity to look for plenty in every conceivable form in a man’s life. Thus, *eros* is determined as a lack and destined to seek beauty as a need to be whole. As such, beauty, contrary to Kantian “disinterested pleasure”, serves in the form of a lack, a deeper, ontological interest in this *mythos*. However, it is in a passage in *Phaedrus*, the main part of which is devoted to beauty that we find what we

are looking for; reflective and pre-reflective modes of beauty. We shall be dwelling on a few lines taken from this prolific text but it will be enough to show the irreconcilable gap between Platonic and Kantian views on beauty.

In that particular passage, Socrates is telling that beauty born of a heavenly origin descends to the world through the clearest aperture of sense, shining in clearness for sight being the keenest. However, this is true only if the descent of beauty as a shining forth is not seen via *phronesis* otherwise the lover is overwhelmed by the feelings of awe (*Phaidros*, 250d). Now the word for awe in the original Greek text is “*deinous*” which simply means “dread” as well as “overpowering” in the sense of being wondrous and marvelous. So we must get to know why a word like *deinos* is used in the context of beauty which is supposed to be rather pleasant. This “pleasant” as the definition of beauty here in this world together with “clearance” is expressed in the text as “*ekphanestatôn kai erasmiotatôn*”; the most radiant and the most pleasant (*Phaidros*, 250d-e). Note that being most pleasant literally means the loveliest because love as *eros* lies at the root of every pleasant. As for *ekphanestatôn* it is not that simple since beauty according to this phrase is not an added aspect to the phenomena from without but an emergence from within. Now insofar any sensible phenomenon for Plato is deemed to *me on* and not a genuine being as *ontos on* then beauty as a shining forth is a flicker of true and unchanging being shone through the transient and ever changing phenomena. This is in agreement with Plato’s view that beauty is an *eidos* or *idea* abiding in itself as a determination of being. That’s why, our sight when catches this flicker of beauty in a sensible object is filled with *lasting* impressions of pleasant and clearance. In a way, it is a scarce view of the real being. However, when *phronesis* is involved, this mere viewing becomes a *vis-à-vis* experience with beauty in its full glory. It is this overpowering presence of beauty which is expressed by the word *deinos* as “awe”. In that sense, we are brought to the presence of beauty in itself rather than merely viewing its sensible substitute. Known as a practical wisdom in general, *phronesis* in this particular context means; *to experience the abiding beauty in its full majesty as a lover*. As such beauty here is at once the most sublime: Pleasant and awe are just two sides of the same coin. Compared to this, Kantian sublime as the hopeless elevation of imagination to an unreachable height of rational idea by means of the “speculative” interest of reason and thereupon falling down inevitably due to the impossibility of the task like Icarus is a theater piece resulted in the abandoning of the original sense of beauty. Kant avoided the fact that in its original sense beauty and sublime is one and the same thing.

However, Plato cannot provide us with the remedy as well. Despite the fact that Plato is very keen on beauty (*Phaidon*, 100d) even to the point of defining *philosophia* on the basis and inseparability of *eros* and *kalos*, his famous hypostatization (rather than merely proposing difference or even distinction) of beauty

as *eidos* or *idea* as a separate and 'real being' (*ontos on*) over against and above its non-being (*me on*) 'sensuous substitutes' (*eidola*) introduces the rift into the heart of phenomena in its inseparable aspects of being (*on*) and becoming (*genesis*) under the very problem ironically he himself foresees, namely *methexis* (participation) (*Parmenides*, 130e-134e).

What then we have of Platonic beauty when we disagree with his ontological claims and the hypostatization of beauty as *eidos*? Should we then return to Kantian definition of beauty as "disinterested pleasure" for the sake of realism? Yet, how can we denounce beauty of the most real and emotive quality defined by Kant in the negative sense as "outpouring of the vital force?" Moreover, is there any possibility of compromise between these two rival and almost perennial views on beauty? It seems there is none if we are to understand beauty in their own terms. But there is still hope if we are to take *symbol* as the key and clue to understand the problem of beauty.

Symbolization understood as the sole function of imagination in its pure aspect seems to provide us with the necessary *methexis* between concept and percept as the direct *homologous* expression of beauty in a sensible model image. Plato perfectly named this expression as *ekphanestatôn* as an emergence from within, since it is by being available to senses that beauty shines forth as clearance and pleasure. Nevertheless, the real scope of imagination is nullified in the experience of beauty insofar the creative impetus of *symbol* is not realized. In that unique sense, we are the ones who must *create* beauty by means of our own power to symbolize. And what does this mean if not that *beauty is but a pure dream of imagination*. This dreaming of beauty is not the result of a mere subjective fantasizing but involves the determination of a sensible form as a mode of emergence for beauty. More to the point, this mode of emergence is what can be truly called the *symbol*. This determination of a sensible form as *symbol* means that the concept in its universal aspect is *dreamed* as the very individual in its particular aspect. Accordingly, an individual of this kind acquires the traits of a universal as a result of which the contingent sensible existence is clothed with all the properties of a necessary being like permanence and timelessness. Or if you like, in the revealing words of poet Oktay Rifat: "Was it you who wore those roses, Beauty, / Or did they wear you?"<sup>3</sup>

### Bibliography

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900 et seqq.

Kant, Immanuel (1992). *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, Macmillan.

3 This study is the renewed and the enhanced version of a paper presented at the "17<sup>th</sup> International Aesthetics Congress" (9-13 July 2007, Ankara).

- Kant, Immanuel (1999). *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2000). *Critique of the Power of Judgment*, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2007). *Critique of Judgment*, trans. by James Creed Meredith, Revised, edited, and introduced by Nicholas Walker, Oxford: Oxford University Press.
- Plato (1997). *Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Associate Editor: D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.



# Celaleddin Devvani'nin, Tüsü'nin "Küllü Akıl" Diye Adlandırılan Sıyırık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesi Şerhi\*

Recep DURAN\*\*

## Özet

*Bu çalışmada öncelikle 15. yüzyıl düşünürü Celaleddin Devvani'nin, Nasır Tüsü'nin "Küllü Akıl" diye adlandırılan Sıyırık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesinin Şerhi ele alınıp değerlendirilecek, ardından söz konusu risalenin Türkçesi verilerek okuyucuların ilgisine sunulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Celaleddin Devvani, Nasır Tüsü, Küllü Akıl

*Celaleddin Devani for the epistle About the Proof of Siyirik Tozleri named as "kulli akıl" by Tüsü*

## Abstract

*In this paper, commentary of Celaleddin Devani for the epistle About the Proof of Siyirik Tozleri named as "kulli akıl" by Nasir Tusi is addressed primarily and then Turkish version of commentary at issue is submitted to audience interest.*

**Keywords:** Celaleddin Devvani, Nasır Tüsü, Küllü Akıl.

---

\* Devvani'nin bu risalesi her ne kadar "şerh" adıyla revaç bulmuşsa da risale yazım şekli olarak "haşiye"dir. Bkz. Burada not 17.

\*\* Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Varlık filozofu Elealı Parmenides kısaca ve özetle diyordu: Varlık vardır, birdir, bütündür, hareketsizdir, dolayısıyla değişmez. Değişme yoktur. “Yeni” bir şey, yeni bir varlık olmaz, olamaz. Çünkü o zaten vardır, var bulunmaktadır. Bir şey ne ise odur, başka bir şey olamaz. Kalem kalemdir. Sarı sarıdır. Özdeşlik esastır. “Kalem sarıdır” denemez. Çünkü çelişkidir. Var-olan üzerine konuşulur, yad-var-olan üzerine konuşulmaz. Doğru ile var-olan farksızdır, hatta bir ve aynı şeydirler. “Baba” Parmenides’in söylediği özetle budur.

Buna mukabil Herakleitos ve extravagant talebesi kalemin “kalem” olduğunu söyleyecek kadar bir süre için bile olsa “değişmeme”ye, “aynı kalma”ya tahammül edemeyecek, varlıkta değişmeme, aynı kalma, sabit kalma görmeyecektir.

Şimdi, bu iki zıt görüşten Herakleitos’u destekleyip Parmenides’e karşı olduğumuzda, veya Parmenides’i destekleyip Herakleitos’a karşı çıktığımızda “ihtimaller” alanından veya “ihtimali doğrular” alanından “mutlak doğrular” alanine geçmiş olmuyoruz. İster Parmenides’i destekleyelim ister Herakleitos’u destekleyelim felsefe içinde kalmaya devam ediyoruz.

Yani, kısaca ve neticeten bazı oryantalistlerin iddiaları aksine İslam Dünyası Gazalî’yi tadil etseydi veya bıraksaydı da Gazalî’nin kitaplarını yakan Endülüs’ün filozofu “Şarih”i alsaydı durum şimdiki gibi olmayacaktı. İslam Dünyası sırf bu yüzden Newtonlar çıkarsa bile, “nedensellik”i tartışan birkaç ender filozoftan biri olan Gazalî’nin cevabını California Üniversitesinden tarih profesoru Stanford Show gerektiği gibi yorumlayamasa bile bu teoriyi formüle eden seçkin Alman oryantalist Sachau gerektiği gibi yorumlayacaktır: Art arda gelen iki olaydan önce gelenin sonra gelenin “sebeb”i olduğunu söylemeye ne kimsenin hakkı vardır ne de dayanağı.

\*\*\*

İslam dünyasında Kelamcılar varlığın var bulunduğu, bu varlık hakkın- da yargıda bulunmanın mümkün olduğuna, ve bu yargının tahkiki için bir kriterin mevcut olduğuna, bütün nominalist temayüllerine rağmen,<sup>1</sup> inanmaktadırlar. Burada bizim “nominalizm”den kastımız felsefe tarihindeki arı ve saf nominalizm değildir, daha ziyade günümüz felsefe akımlarından Mantıksal Atomcuların, veya Mantıksal Pozitivistlerin, veya Analitikçiler, veya “Viyana Çevresi”cilerin bizim zihinlerimizi “temizlemek” istedikleri “dış dünya”da karşılığı olmayan kavramlarımızı zı yorumlama şekli ve değerlendirme biçimidir.<sup>2</sup>

1 Shahristani, *Nihayat al-Ikdam*, 5. ve 6. Bahisler.

2 Mübahat Türker-Küyel, “Bilimsel Üzerine”, *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Yayını, Ankara 1985, 26 -32; “Analytic philosophy” in *The Oxford Companion to Philosophy*, Second ed., ed. Ted Honderich, 2005, s. 30; S. Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford Univ. Press, 2008, s. 14.



İşte İslam dünyasında kelimeler ve felsefe yazılarında çok sık ve açıklama vermeden kullanılacak kadar yaygın şekilde geçen "nefsu'l-emr" kavramı, yanlış yorumluyor değilsek eğer, bu doğruluk kriteri meselesiyle ilgili bir önemli felsefi probleme gönderme yapan önemli bir kavramdır ve bu problemle de İslam dünyası düşüncesinde, görebildiğimiz kadarıyla yeterince ilgilenilmiştir. Doğrunun ve doğruluğun kriteri olarak sahip olduğumuz önermeyi kendisine referans edeceğimiz, ve doğru olduğuna bu referans sonrası kriteri uyarınca doğru uymazsa yanlış diyebileceğimiz bir önerme ararken kabul ettiğimiz önermenin varlığı mesele olmamıştır. Problem kriter alınacak bu önermenin yeri, bu önermenin nerede bulunduğu meselesidir, ve bu mesele de kanaatimizce İslam dünyası düşünce tarihinde gerekli "iltifat"ı görmüştür.

*Bilim ve Felsefe Metinleri*'nin 4. sayısında, felsefede bazen "hesabı verilmesi" zor olan kavramların bulunabileceğinden söz etmiş ve Felsefenin, anlamak ve kavramak üzere başladığı serüveninde önüne böyle adını bile koyamayacağı "şey"lerin çıkabileceğini konu etmiş ve şöyle demiştir:

*"Bu şeyler öyle şeylerdir ki, düşünmek isteyen bir kimse düşünce faaliyetinde bulunurken bunlardan sarf-ı nazar edip bunları dışta bırakamaz; fakat bunları tanımlamak istediğinde bunlar için kendisinin de tatmin olacağı açık seçik "efrâdını câmi ayyârını mâni" bir tanım da veremez. Bu yüzden bazı felsefe okullarının, bazı kavramların anlamları iyice belirlenmeksizin yerli yersiz kullanıldığı şikâyetlerine katılmak ve bu konuda kendilerine hak vermekle beraber insanlığın sahip olduğu yegâne "hazine"si düşünce birikimindeki bazı kavramları lüzumsuz ve temelsiz görüp "bilimsel yöntemden gelmeyen" kavramlar diyerek bu kavramlardan kurtulmak için köklü bir şekilde uygulamak istedikleri "temizleme" faaliyet ve bedefleri<sup>3</sup> sonuna kadar uygulanabilecek bir "yöntem" kabul edilemez. Çünkü felsefede "açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan" kavramlarımız bulunmaktadır.<sup>4</sup> "Nefsu'l-emr" kavramı kavram olarak ele alındığında bu tür kavramlardan biridir. Şimdiki bilgimize nazaran ilk defa kullanan Nasir Tûsî'nin (öl. 1273), mesela, *Fî İsbâti'l-Cevheri'l-Mufârik*'inde, mesela, *Tahânevî'nin Keşşâf-ı Istilâhât-ı Fünûn*'unda, mesela, *Ebu'l-Bekâ'nın Külliyyât*'ında, *Ali Kuşçu'nun Şerh-i Tecrid*'inde ve *Ali Tûsî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si Kitâbu'z-Zuhr*'unda söylediklerini dikkate alarak bu kavramı dilimize çevirmeye kalkacak olursak kısaca "kendinde" sözcüğüyle ifade edebiliriz. Ama biraz daha uzun bir karşılık kullanmaktan kaçınmazsak bu sözcüğü "olduğu-hal-üzere-oluş", "olduğu-şekil-üzere-oluş" diye çevirebiliriz. Prof. H. Atay'ın "nefs-i emr varlık, bu ikisi [hâricî ve zihni olması] olmaksızın, psikolojik olarak kendi özüne göre varlık, mücerred mutlak varlık anlamındadır" şeklindeki çevirisi, "nefsu'l-emr" in anlamlandırılmasında biri bu olmasına rağmen pek tatmin edici bir tanım gibi görünme-*

mektedir. Ş. Öçal'ın "Nefs-i emrin bir başka anlamı da zihni varlığın karşısı anlamında fenomenal dünya, yani "barici varlık"tır" şeklindeki çevirisi, maksada birinci tanımdan daha yaklaşmış kabul edilse ve daha "tanımsal" olsa da çekincesiz kabul edilebilecek tatmin edici bir tanım gibi durmamaktadır. Bununla birlikte daha iyisini buluncaya kadar "sözcük dağarımız"a (vocabulaire) kaydedelim. Lane'in muhteşem *Lexicon*'unda "nefsu'l-emr" için önerdiği karşılık kabul edilebilir bir çeviri gibi görünmektedir.<sup>5</sup> Ancak bu tanım da çok "sözlüksel"dir, oysa nefsu'l emr'in ıstılahî tanıma, veya ancak ıstılahî tanımla yüklenebilecek olan tazammunlara, bu tazammunlarla edinilecek öğelere, yani anlam yüküne ihtiyacı bulunmaktadır."

Esasında "Nefsu'l-emr" kavramı Nasir Tûsi için de ne anlama geldiğini, kendisinin de bu sözcüğü nasıl bir kavrama karşılık olmak üzere kullandığını söyleyebileceği açık ve net bir kavram değildir. Tûsi'nin öğrencisi ve onun meşhur eseri *Tecridul-İtikad* veya kısa ve yaygın adıyla *Tecride* bir şerh yazmış olan meşhur düşünür Hillî (öl. 1326) bu şerhinde, *Kesfu'l-Murâd Şerh-i Tecridi'l-İtikâd*'ında şöyle diyor:

"Derslerine devam ettiğim sırada, büyük üstada bir gün "nefsu'l-emr"ın anlamını sordum. Şöyle cevap verdi: "Burada "nefsu'l-emr" "Akl-ı Fa'âl" anlamındadır. Bir önerme Akl-ı Fa'âl'de bulunan sabit sûretlere uygun ise doğrudur, değilse yanlıştır."

Bizim burada dikkatimizi çekecek olan kavram "sabit suret"dir.

\*\*\*

Burası, şu an, "zihinsel varlık"ı hatırlamanın, dönüp kısaca da olsa bu konuyla ilgisi ve ilişkisi olan bir takım kavramları gözden geçirmenin yeri ve zamanıdır. Bu konuda bizim kullanmak üzere sahip olabildiğimiz ve "tarihsel" olmayan ve "tarihsel"lik bağ ve bağlantısı bulunmayan, zaman olarak da bize daha yakın en son çalışma Tabâtabâi'nin *Bidayetu'l-Hikme*'sinin Seyyid Ali Qûlî Qarâî tarafından *The Elements of Islamic Metaphysics* adıyla İngilizceye yapılan çevirisidir. Nefsu'l-emr konusunu buradan özetlemeden önce bu konu ile hayli ilgilenilmiş olduğunu söylerken "zihinsel varlık" genel adlandırması dışında özel ve daraltılmış şekliyle de, genel anlamına olmak üzere "külli" olarak da, "nefsu'l-emr" sözcüğünün, tarihsel öncelik-sonralığa dikkat etmeksizin, Osmanlı tefekkürünün gözdeleri Beydavi, Teftazani, Cürcani, vb. düşünürler tarafından mebzul miktarda kullanılmış olduğunu, bu durumun *İsâgüci*, *Hidayetu'l-Hikme*, ve şerhleri, *Şemsiye*, *Hikmetu'l-Ayn*, *Metali*, *Tavali*, ve şerh ve haşiyeleri, ve *Muhassal*, *Metali*, *Ebkar*, *Gaye*, uzatmamak için, *Tecrid*, *Mevakıf*, *Makasid*, ve şerh ve haşiyelerinde bol miktarda kullanıldığını tesbit edebiliyoruz. Bu sayılan adlar arasında bulunması muhakkak gerektiği halde zikredilmeyen adlar muhtemelen vardır. İşte bir tanesi: Meybudi hemen hatıra gelen önemlilerden biri, mesela. Zihinsel varlık konusunda bir Osmanlı katkısı

olan (*Mütemmimat-ı Ta'rifat* ayrıca konu edilmelidir, edilecektir, şahsen biz bu esere ayrı bir önem ve "mission" yüklemektediriz bu yüzden bu eseri ayrıca ve müstakillen konu edeceğiz, bu eser "by-pass"la atlatılamaz) *Külliyat-ı Ebi'l-Beka'dan* söz edip Tabâtabâî'yi özetlemeden önce İslam dünyasında Gazalî'den ve İbn Rüşd'den sonra üçüncü "Tehafüt"ün yazarı Fatih devrinin adı anılan mütefekkirlerinden Ali Tûsî "nefsu'l-emr" konusuna "Tehafüt"ü *Zuhr*'unda bilgi bahsinde değiniyor: "Onuncu Bahis: Bilginin Hakikatı Hakkında".

Kendisini birçok bakımdan "standard" kabul edebileceğimiz, iyi tanıdığımız Ali Tûsî'ye göre bilgi konusuna zihindeki "izler"den başlamak gerekir. Çünkü bütün bilgiler duyumlarla idrakin dallarıdır. İnsan doğduğunda bütün idraklerden bomboştur. Sonra o cüzileri duyumlar. Cüzileri duyumla algılayarak cüziler arasındaki "müşareket" ve "mübayenet"i farkederek, ayırır. Sıcaklığa sahip olan fertleri tek tek duyumsadığı zaman onlar arasındaki "müşareket"i, sıcaklığı soğukla birlikte duyumsadığı zaman ikisi arasındaki "mübayenet"i farkederek. Bu cüzilerden külli suretleri çekip çıkarır ve bu çıkardığı külli suretlerin bir kısmını bir kısmına olumlu veya olumsuz olarak yükler. Bu yüklemeyi de ya bedihilerde olduğu gibi aklının bedahetiyle, veya tecrübe ve duyumlamalarda veya diğer nazarilerde ve zarurilerde olduğu gibi "nazar" gibi başka şeylerin yardımıyla yapar.<sup>3</sup>

Burada, tali konular ve yaklaşımlar bir tarafa bırakılıp konuya yaklaşılacak olursa önemli ve bir hayli açılıma müsait "fruitful" bir konu olan ve Gazalî'nin *Tehafut*'ünde müstakil problem olarak incelenmeyen "Bilginin Mahiyeti Hakkında" başlığı altındaki uzun pasajda "nefsu'l-emr" ve "zihni varlık" ciddi konusuna değinilmektedir.

Sanki bu bahiste Ali Tûsî artık bir *tehafüt*'çü olarak değil de bir onbeşinci yüzyıl filozofu olarak konuşmaktadır. Gerçi zaman zaman bazı düşünürlere atıfta bulunmaktadır, ancak bu onu İbn Haldun veya İbn Teymiyye'nin veya onlar gibi düşünen bir başkasının istediği "felsefeden uzak 'Kelamcı'" saymaya yetmez, yetmiyor. Ancak hemen işaret etmek ihtiyacı duymaktayız ki, Ali Tûsî "felsefe" sözcüğünü diline pelesenk edip onu yerli yersiz kullanan bir kimse de değildir. Diyebiliriz ki Ali Tûsî'de her şey olması gerektiği gibidir.

Âlemin kıdemi, bilginin mahiyeti ve buna bağlı Tanrı'nın cüz'ileri bilmesi gibi meseleler epistemolojinin konusu sayılabilecek olan saf felsefi bilgi meseleleridir. Bilgi eğer bilgi ise küllidir. Copleston'ın Aristoteles'in *Metaphysics*'inden özetlediği üzere gerçekten var olan bireysel olandır, fakat her bilgi, her tanım tümeldir, küllidir. (*Metaph.*, M, 1086 b 2-7; K, 1059 b 25-6; Z, 1036 a 28-9).<sup>4</sup>

Ve nihayet unutmamak gerekir ki ne kadar serbest fikirli olursa olsun bir düşünür yaşadığı çağın tüm nüktesebatını yok sayamaz. Bu yüzden, ister Gazalî'yi

3 Ali Tusi, *Zuhr*, 17. Bahis, TC Kültür Bak. Yay., s. 207.

4 *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 301-303.

okuyalım ister Tüsi'yi, tartışmalarda konu edilen varlıkların nasıl bir dünya görüşü ve evren anlayışına yaslandığı hiçbir zaman tamamen göz ardı edilmemek gerekir. Çünkü ancak böyle olursa "Göksel cisimlerin ruhları, akılları, iradeleri anlam kazandır. Aksi takdirde yazarın söylediğini değil de anlamak istediğimizi anlamış oluruz ki maksat ve matlabin bu olmadığı kimseye "hafî" değildir.

İnsan bilgisinin nereden geldiği, insanın bilgiyi nereden edindiği meselelerinden sonra *Zuhr* yazarının severek incelediği bir önemli konu nedensellik konusudur. Birçok felsefe tarihçisini şaşırtacak kadar nominalizme açık fikirlerin bir kalamcı filozoftan çıkması olgusunu problem veya anlaşılabilir bir durummuş gibi görmek isteyişimiz esasında, belki bizim, modern insanlar olarak konulara uzak kalışımızdan kaynaklanmaktadır. Oysa mesela Osmanlı "ulema"sının sevdiği ve okuduğu ve fırsat buldukça "şerh" edip eserine "haşiye"ler yazdığı bir onikinci yüzyıl kalamcısı olan Ömer Nesefî'nin *Akâid*'indeki ilk cümlesi olan "Eşyanın hakikati sabittir" cümlesini "Varlıklar hakkında bilgi mümkündür" diye yorumlarsak ve bu cümleden hemen sonra gelen cümlenin varlığının da farkına varırsak belki de bu kadar şaşırmayız: "Bilgi kaynağı üçtür: Sağlıklı akıl; Sağlıklı duyum ve Doğru haber." (Şerh-i Akâid, s. 5-6)

Zaman zaman epistemoloji ile ontolojinin birbirine karıştığı Ali Tüsi'nin zevk duyarak yazdığından emin olduğum ve bu konuyla ilgilenirken özel bir tad aldığını tahmin ettiğim "Varlıkların birbirlerine bağlılıkları hakiki nedensel bir bağlılık mıdır?" konusu oldukça önemli bir konudur. Yakın zamanlarda önce Jules Lachelier ve Ernst Mach gibi düşünürlerce dikkat çekilmiş, Emile Boutroux gibi düşünürlerce açılıp geliştirilmiş, ülkemizde felsefecimiz Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay tarafından ısrarla takip edilmiş ve edilmekte olan önemli bir konudur. Nefsu'l-emr ve "zihinsel varlık" konusuyla rahatlıkla ilişkilendirilebilecek olan bu konuda E. Boutroux'nun daha içeriğine gitmeden eserinin adı bize açılım sağlama-ya uygun görünmektedir: *Tabiat İlimlerinin Zorunsuzluğu Hakkında*.

Bu yüzden, Ali Tüsi'nin üslubunun ve ısrarının açıkça görülebilmesi için "nefsu'l-emr" konusundaki kendi sözlerini aynen almak istiyorum:"Bir şeyin nefsu'l-emr'de hâsıl olmamasının imkânı onu yakını olarak bilmenin hâsıl olmasını nefyetmez. İster Yüce Tanrı'nın bizde o şeyin yakını bilgisini hâsıl etmesiyle olsun, ister başka bir sebeple olsun, bu şeyi biz kesin olarak biliriz ve nakızının mümkün olduğunu ve bu şey hakkında bilgimizin olmamasının da mümkün olduğunu bilmekle birlikte, bunu bilmekte tereddüt etmeyiz. Ben kesin olarak biliyorum ki, şu anda dokunduğum iki şey kalem ve kâğıttır. Yine nefsu'l-emrde bu ikisinin bana dokunan iki şey olmamasının mümkün olduğunu kesinlikle bilmekle birlikte, kesinlikle biliyorum ki böyle olmaması imkân dâhilinde değildir. Bunu inkâr eden doğruyu söylemeyendir ve onunla konuşmaya değmez."<sup>5</sup> (Ali Tüsi hiçbir şey yaz-

5 *Zuhr*, s. 291.

masaydı da sadece bu cümleyi yazsaydı yine Ali Tüsi olurdu. Onun bu ifadesi onu bir düşünür, bir filozof yapmaya yeterlidir. O kendisi, olmak ister miydi istemez miydi bilemeyiz, ama bu cümle onu filozof yapardı. Çünkü bu cümle özünde bir teoriyi barındırmaktadır.)

Ali Tüsi'nin kesinlikten ne anladığı, aykırı örnek bulunmadığı için "common" terim kabul ederek düşünüyoruz ki Ali Tüsi'nin ilk aşamada ulaştığı üç önerme şunlardır:

- 1- Kesin bilginin mümkün olduğuna inanmaktadır.
- 2- Kesin bilgi dediğimiz bilginin tek seçenek olduğuna değil olmadığına da inanmaktadır.
- 3- Şu andaki davranışımı ifade eden önerme kesin olarak doğrudur. Ancak "kesinlik" taşıyan şu andaki davranışımın kendisi değildir. Zaten "kesinlik" varlığın değil bilginin bir özelliğidir. Dolayısıyla varlık ve onu dile getiren önermenin özellikleri "zaruret" bakımından farklı olacaktır. Bu konularda Ali Tüsi'nin zihni gayet açıktır. Hiçbir "ibham" (kapalılık) taşımamaktadır. Zaten Ali Tüsi'nin bir özelliği var ki o da şudur: Ali Tüsi bir şeyi iyi anlamadığı zaman veya bir şey hakkında tereddüt ettiği zaman bu tereddüdünü bizimle paylaşıyor, bunu rahatlıkla söyleyebiliyor ki, "intellectual" rahatlığa bir alamet gibi pekâlâ alınabilir, böyle yorumlanabilir.

Bilginin başlı başına konu edilmesi ve onuncu bahsin bu konuya ayrılması bilginin önemiyle mütenasıptir. Onuncu bahse dâhil konuları gözden geçirdikten sonra o kendi topografyasını çıkarıyor ve kitabının sonunda son derece veciz bir şekilde ifade ettiği fikirler onun bu eserinin, kendisinin yaptığı bir özeti sayılabilir. Önermelerin birbirine göre durumunu ve önermeler arası ilişkileri dikkate alarak sanki burada, genel olarak bütün önermeleri tasnif etmiş ve demiştir:

- a. Bir önerme ya kesin olarak doğrudur; veya
- b. Kesine yakın bir zan ile doğrudur; veya
- c. Kesine yakın olmayan bir zan ile doğrudur; veya
- d. İki taraftan biri tercih edilmeksizin tereddütlü olarak kabul edilen önermedir; veya
- e. Geçersiz ama "tekfir"e dayanak olacak seviyede olmayan önermedir; veya
- f. Kesinlikle geçersiz olan ve "tekfir"e dayanak olabilecek önermedir.

Ülkemizin önemli bilim ve kültür tarihçisi hocamız merhum Aydın Sayılı bazan şöyle derdi: "Şu Aristo'ya şaşıyorum, o kadar bilgiyi nasıl yapıyor da derli-toplu bir şekilde kafasında tutuyor?" Şu anda biz Aydın Sayılı'nın kafasında kaç tane Aristoteles olduğunu tahayyül etmek istesek herhalde zorlanırız. Aynı problem

aralarında 370 yıllık bir zaman farkı olan Ali Tûsî ile Gazali için de söz konusudur. Yani Ali Tûsî'yi, Hocazade'yi, Teftazani'yi, Cürcani'yi, Ebheri'yi, Fenari'yi, ... ve bunlar gibi düşün adamlarımızı Gazali ile karşılaştırmakta tereddüt etmez isek diyebiliriz ki Ali Tûsî tarihsel olarak öncelik Gazali'de olmak üzere Ali Tûsî'nin *Zuhr*'u bir çok bakımdan Gazali'nin *Tehafüt*'ünden “geri kalır” bir eser değildir. 1482'de ölmüş olan Ali Tûsî ile ölüm tarihi 1502 olan Devvani arasında dikkate değer bir zaman farkı olmamakla bu iki düşünür aynı kuşağın düşünürleri sayılabilirler. Dolayısıyla zaman zaman düşünce gidişinde birini ötekine refere etmekte konuyu kavramak ve örneklendirmek babında sınırsız olmamak kaydıyla toleranslı davranmak çok büyük bir mahzur sayılmayabilir, hatta birtakım kapalılıkları ortadan kaldırmaya yardımcı olma durumunda teşvik ve teşyi' bile edilebilir.

Tûsî'nin *Tehafüt*'üyle Gazali'nin *Tehafüt*'ünü karşılaştırmakta herhangi bir tereddüdümüzün bulunmadığı farkedilmiş olmalıdır. Bunun elbette bir takım sebepleri vardır. Her şeyden önce İslam dünyasında vaki düşünme olgusu, İslam dünyası mantıkçılarının kavramlarıyla konuşacak olursak, hem “madde” bakımından hem de “suret” bakımından, yani İslam dünyası düşüncesi, felsefesi, kısaca söyleyecek olursak tefekkürü hem “maddi” hem “suri” birtakım olumlu değişikliklere uğramış, birçok kavram ya düşünce sferine dâhil olmuş, veyahut da anlamca değişikliğe uğramış, “incelmiş” (rafiné, refined), dolayısıyla, Gazali ve bunun sonrasına denk düşen zaman kesiti için, o zamanki düşünce ve tefekkürü için sözkonusu olmayan imkan, düşüncenin hem “madde”si hem “suret”i bakımından bu çağın düşüncesine isabet etmiştir. Bir değişiklik sözkonusudur ve bu değişiklik ileriye doğru bir değişikliktir. Yani Gazali'nin çağı ile (öl. 1111) Ali Tûsî'nin çağı (öl. 1482) arasındaki 350 küsur yıllık çok uzun sayılmasa bile kısa da sayılamayacak zaman diliminin “olumlu” işleme yüzünden geçen süre Ali Tûsî lehine olmuştur. Zamanın aleltilak kendi başına bir şey yapacağına veya kendi başına iyi değilken iyi olacağına veya kötü değilken kötü olacağına veya değişeceğine inanmak, hele hele böyle bir düşünceyi sistematik olarak savunmaya kalkışmak çok makul görünmemektedir. Dolayısıyla Ali Tûsî'nin zamanının daha önceki bir zamandan sadece zamansal bakımdan sonra gelmekle daha ileri olacağı elbette savunulamaz. Ancak 371 yıllık bir zaman farkının da açıklanması gerekir, çünkü bu kadar yıllık bir zaman dilimi özellikle ilerlemede “bir ivme” yakalamış bir medeniyet için öyle yabana atılacak veya görmezden gelinecek bir zaman dilimi değildir. Bugün biz biliyoruz ki Gazali'nin çağından bu yana, onun ölüm tarihi olan 1111'den bu yana eğitimde, felsefede, edebiyatta, bilimde, dinde ve daha birçok bir medeniyet ve kültürün “yapıcı-kurucu öge”lerinde (mukavvim unsur) veya kurucu olmayan öğelerinde birtakım olumlu değişiklikler meydana geldiğini sıradan medeniyet tarihlerinden, hatta siyasi tarihlerden takip edebiliriz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Devvani'nin yaşadığı dönemin, Gazali'nin yaşadığı dönemle karşılaştırıldığında daha ileri sayılması çok garipsenecek bir durum de-

ğildir. Bu düşüncemize veya tezimize kanıt denemese bile bir dayanak da, düşünsel bir faaliyetin bulunduğu gösterilmek istenen zaman dilimine ait eserlerde kullanılmış olan kavramların ortaya konması olabilir. Ortalama bir bakışla ("common") bir felsefe kitabındaki kavramlarla bu kavramlar kullanılarak tartışılmış felsefi meselelerden bazılarını bir felsefe kitabındaki meselelerle karşılaştırmak üzere gözden geçirecek olursak bu meselelerden bazısının ifadesi olan kavramları -"örnek" olmak, ve örnek olduğu dikkatten uzak tutulmamak üzere- şöylece sıralanabilir:

"Adem", "âdet", "âdiyat", "âdi sebeplilik", "akıl", "Akl-ı Evvel", "İlk Akıl", "akılsal", "Akl-ı Fa'al", "aklı suret", "âlet", "ân-ı seyyâl", "araz", "arı makûl suret", "Aristo felsefesi", "âsâr", "aslî varlık", "aslî yokluk", "ayn", "aynu'l-vucud", "basit", "bedîhi", "bilgi", "Bir", "boyutların sonsuzluğu", "burhan", "cevher-i ferd", "cins", "cisim", "cüz'î", "çokluk", "dairese hareket", "durum", "duyum", "tecrîd", "duyusal suret", "eksik tümevarım", "eser", "ezeli bilgi", "fâil", "fasıl", "Felâsife", "felekler", "feyz", "garaz", "gayr", "hâdis", "hâdis bilgi", "Hakîkî Bir", "hareket", "harici varlık", "hayal", "heyûlâ", "hulûl", "husûlî bilgi", "huzûrî bilgi", "idrâk", "İlk Mebde", "illet", "illiyet", "imkân", "irade", "istidâd", "iştirâk", "izâfet", "kabul eden" (kâbil), "kadîm", "kemal", "kudret", "külli", "lâzım", "Levh-i Mahfûz", "madde", "ma'dum", "mahal", "mâhiyet", "ma'lûl", "meleke", "Mebde-i Feyyâz", "melzûm", "men", "mucip", "muhtâr", "mücerred", "mümkün", "mürekkep", "müşâreket", "nakz", "nazar", "nefs", "nefsu'l-emr", "nisbet", "sıfat", "sudur", "suret", "ta'ayyün", "tabiat", "Tanrı", "teselsül", "töz", "uzam", "urûz" (veya "urûd"), "Vâcibu'l-vucud", "vaz", "varlık", "zât", "zaman", "zihin", "zihnî varlık".

Şimdi, bu kavramların bir toplumun literatüründe bulunduğu ve hele "tedavül"de olduğu gösterilebilirse bu bir seviyenin göstergesi olacaktır. Çünkü insanlar kavramlarla düşünürler. Dolayısıyla biz bir toplumda düşünülüp düşünülmediğini o toplumun kavramlarına bakarak "tahmin" edebiliriz. Ancak kesinlikle biliriz ki kavram yoksa düşünce ve düşünme sözkonusu değildir. Ancak bir kavram "bir beyaza "tesvid" edildi"yse biliriz ki en az üç defa düşünülmüştür: Müellif düşündü, düşündüğünü yazdı, müstensih okudu ve dördüncü olarak okuduğunu yazdı. Müstensihin kendisi için istinsah etmediği (yazmadığı, kopya etmediği) düşünülürse, müstensih okuyucu sayabiliriz. Genellikle kitaplar veya risaleler "istinsah" edildikten sonra en az bir defa "mukabele" edilirler ve bir "mukabele"de en az iki eylem vardır. Sonuç olarak diyebiliriz ki sadece yazılmış ve istinsah edilmiş bir metinde geçen bir kavram en az altı defa kullanılmış demektir ki bayağı calib-i dikkat bir durumdur.

Şuna da işaret etmek gerekir ki bütün kavramlar bir şeylere "alamet" olmak bakımından aynı değildir. Buna örnek bulunabilir.

Bir toplumda "an" kavramı kullanılmış olabilir. Ancak "an-ı seyyal" kavramını kullanmakla "an" kavramını kullanmak arasında belirgin bir fark bir düşünce ve kültür tarihçisi tarafından rahatlıkla sezilebilir. Keza "araz" ile "araz-ı âmn" kav-

ramlarını kullanmanın “implication”ları, tazammunları aynı değildir. Daha başka örnekler bulmak zor değildir. Mesela herhangi bir toplumda “cevher” kavramı pekâlâ herhangi bir özel ve belirgin duruma “emâre” ve alâmet olmaksızın kullanılmış olabilir. Ancak “cevher-i ferd” kavramı kullanıldığında “cevher”in tazammunu birden farklı “olumlu” boyutlar kazanır.

Bu kavram çiftlerini yan yana koyacak olursak, “contre-pied”de kalmamaya özen göstererek pekâlâ bu kavramları kullanan mütefekkirin ve biraz daha cesaret isteyen bir tez olacaktır, o mütefekkirin içinde yetiştiği toplumun tefekkür seviyesi hakkında bir şeyler söyleyebiliriz.

Bazı kavramlar, o kavramın içinde bulunduğu düşünce bütünü hakkında çıkarımda bulunmak için dayanak olarak kullanılabilir. Bunun aksi de doğrudur. Bazı kavramlar birbirlerini dışlar, dışta bırakır. Bir toplumda veya bir toplulukta bir kavram varsa şu kavram olmamalıdır veya şu kavram varsa şu da olmalıdır gibi. Buna matematikten bir örnek vermek istersek diyebiliriz ki, mesela, farzedelim ki, bir matematik sisteminde toplama işlemi bulunmaktadır. Buna bakarak düşünülebilir ki o sistemde “sıfır” vardır; ancak olmayabileceği de düşünülebilir. Ancak bir matematik sisteminde çarpma işlemi varsa o sistemde “sıfır” kesinlikle vardır; yani o sistem “konumsal”dır. Bu örneğimiz aynı zamanda birbirini dışta bırakan kavramlara da örnek olarak alınabilir. Bazı kavramlar bazı kavramları davet edenken bazıları bazılarını dışta bırakır, giderek bazı tutum ve davranışları davet eder. Tümdengelim’in davet edeceği kavram, tutum ve davranışlar ile tümevarımın davet edeceği ve dışta bırakacağı kavramlar farklı olacaktır.

\*\*\*

Devvani’nin bu risalesi, eserin adının açıklama gerektirmeyecek kadar açıkça gösterdiği üzere kendisinden yaklaşık 200-250 yıl önce yaşamış İslam dünyasının etkili düşünürlerinden birinin “ilginç” bir konudaki bir “monography”sine yazılmış bir şerhtir: *Nasır Tüsi’nin “el-Akl el-Kullî İsbati” Risalesi’ne Şerb*.<sup>6</sup> Bu konuya ilginin Devvani’den sonra da devam ettiğini görüyoruz. Bu ilgiyi Devvani’den sonra devam ettiren düşünür, N. Tüsi’nin *Küllî Akıl İsbati* adlı risalesine Devvani’nin yaptığı şerhe yazdığı haşiyelerle Erdebili’dir. Ancak şu anda sahip olduğumuz bilgiye göre iki Erdebili’imiz bulunmaktadır. Biri 1470 doğumlu Tac el-Saidi Mir Ebu’l-Feth el-Erdebili’dir. Diğeri, doğum tarihi 1543 olan ve yine adında “Mir Ebu’l-Feth” ibaresi bulunan Mir Ebu’l-Feth b. Mahdum el-Saidi el-Erdebili’dir. Ancak elimizde, müellifin, Erdebili’leri tefrikte dolaylı da olsa kullanılacak olan bir ifadesi bulunmaktadır. Bu ifade şudur: “Biz bu konuyu, *Tecrid Haşiyeleri*’nde, üzerine bir şey eklemeye gerek kalmayacak şekilde açıkladık.” sözüdür.<sup>7</sup>

6 Esasında Devvani’nin yaptığı şerh değildir. Ama bu risale “Devvani’nin Tusi Şerhi” diye revaç bulmuş ve böyle söylenelemiştir. Yoksa tarihsel olarak “intellectual raconumuz”da bir “mübtedi” bile “ta’lik” ile “hamiş”i ayıramasa da, şerh ile haşiy farkını bilir.

7 Tahsin Yazıcı, “Erdebili” maddesi, *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. 11, s. 278.



Bütün bu şerh ve kayıtlardan sonra toparlayacak olursak diyebiliriz ki, şu anda elimizde birden fazla Erdebili bulunmaktadır. Ancak bu Erdebili'lerden birinin Devvani'nin bir talebesinden ders aldığını biliyoruz. Yani bu kişi Devvani'yi doğrudan tanıyan birini doğrudan tanıyor, onun doğrudan talebesi oluyor. Bu kişinin *Tecrid Haşiyeleri* hakkında söyledikleri de dikkate alınrsa, 1585'te ölmüş olan Erdebili'nin "bizim" Erdebilimiz olabileceğini düşünebiliriz.<sup>8</sup>

Devvani'nin Nasır Tûsî'nin *Küllî Akıl* risalesini açıklamasında kullandığı yöntem ve konuyu nasıl ele aldığına bakmadan önce N. Tûsî'nin durumunu hatırlayalım ve bir problem yaklaşırken kullandığı dayanak ve kabullerin neler olduğunu ve bunları nasıl kullandığını mümkün merteye çok sayıda ögeyi işin içine dahil etmeye çalışarak Tûsî'nin konumunu tespit etmeye çalışalım.

Bu konuyu ilk defa müstakil bir problem olarak ele alan ve bu konuda ilk risaleyi yazan kişi olduğunu söylediğimiz düşünür olan Nasır Tûsî bu konuya ne vesile ile girdiğini, hangi problemler yüzünden bu konu ve meselelerle ilgilenmek zorunda kaldığını açıkça ifade etmiyor. Bize bu konuda bir açıklamada bulunmuyor. Ancak biz, Nasır Tûsî'nin meseleyi konumlayışından ve sözü, Dokuz Felek On Akıl'a getirmek isteyişinden bu noktada onun *ma ba'da't-tabia* sınırları içinde olduğunu söyleyebiliriz. İslam dünyasında özellikle Meşşai ve Meşşailiğe mütemayil düşünürler tarafından mebzul miktarda kullanılmış varlığa geliş teorisi olan "Dokuz Felek On Akıl teorisi"ne göre, özü gereği Vacibu'l-Vucud olan İlk Mebde'den sudur etmiş olan Akıl'dır. Bu akıldan ikinci bir akıl ve nefsi-Natika ve Dokuzuncu feleğin cirmi sudur etmiştir. Bu akıldan Üçüncü akıl, İkinci nefsi, ve başka bir cisim, yani Sekizinci feleğin cirmi, yani Sabit Yıldızlar feleğinin cirmi sudur etmiştir. Bu akıldan da Dördüncü Akıl, Üçüncü nefsi ve başka bir cisim, Yedinci feleğin cirmi sudur etmiştir. Bu süreç Dokuzuncu akıla ulaşıncaya kadar böyledir. Dokuzuncu akıldan Onuncu akıl, Dokuzuncu nefsi ve bir cisim sudur etmiştir. Bu cisim Ay feleğinin cirmidir. Bu akıl "Fa'al Akıl" diye ve feleğin sonsuza kadar feleksel hareketler ve bu hareketlere tabi özel durumları istidatlar aracılığıyla madde alemine ögesel suretleri, nefsleri, ve arazları iradi olarak vermesi yüzünden "Mebde-i Feyyaz" diye adlandırılır.<sup>9</sup> Filozofların bütün bu sudur serüvenini anlatırken kullandıkları biri diğerinin koşulu ve dayanağı olan iki ilke bulunmaktadır: 1. "İlk Mebde" bütün bakımlardan "Bir"dir, ve 2. Bir'den ancak tek çıkar, Bir'den sayıca çok olanın sudur etmesi mümkün değildir.

8 İmamiyye mezhebinin kelim ve fıkh âlimlerinden olan Erdebili'nin ailesi ve çocukluğu hakkında tatmin edici bir bilgiye sahip değiliz. Celal Devvani'nin talebelerinden biri olan Cemaleddin Mahmud Şirazi'den, büyük ihtimalle Şiraz'da, kelim ve felsefe okudu. Eserlerinden biri, Ali Kuşçu'nun, Nasır Tûsî'nin *Tecridü'l-Kelim*'inin İlahiyat bölümüne şerhine haşiyelerden oluşan *Haşiyetü'l-Tecrid*'dir.

9 Ali Tûsî, K. *Zuhr*, 74, 78, 201-203, 222.

Prof. Dr. Ahmet Arslan'ın da işaret etmiş olduğu üzere filozofların en zayıf yanlarından biri onların sudur teorileridir.<sup>10</sup>

Rosenthal'in iyi niyetinden olsa gerek İslam dünyası "muhaşşi" ve "şarih"lerinde bulunduğunu söylediği, İslam dünyası müelliflerinin bir konuyu açıklamaya başlamadan önce bir "girizgah" yapmaları özelliğinin Rosenthal'in söylediği gibi pek öyle genellenecek bir özellik olduğu söylenebilecekmiş gibi durmuyor. Yani, risaleler ne hakkındadır, kim tarafından yazılmıştır, ve nasıl okunursa verimli bir şekilde okunmuş olur gibi okuyana açıcı kazandırabilecek yardımcı öğelerle okuyucuya yararlı olacak bir formatta yazıldıkları kolay kolay söylenemez. Mesela *Külli Akıl* yazısında Nasır Tüsi doğrudan konuya giriyor ve bir "girizgah" a ihtiyaç duymadan ve "bir" nedir, "iki" nedir, "yarı" nedir, gibi kavramların tanım ve izahına ihtiyaç duymadan risalesine şöyle başlıyordu: "Bir ikinin yarısıdır", "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz" gibi kesin hükümler zaman ve mekan kaydına tabi olmaksızın ezeli ve ebedi olarak sübutları zorunlu önermelerdir. Bu sabit olanın sübutuna bakarız. .. Netice olarak diyebiliriz ki, bizim zihnimiz dışında, haklarında değişme ve dönüşme, yenilenme ve yok olma imkansız olan, ve bu özellikleriyle zamana tabi olmayan, ezeli ve ebedi, varlığa gelmesi mümkün bütün makulleri kapsayan, vaz' sahibi olmayan kendi kendine kaim bir var-olan'ın varlığı sabit olmuştur. Bu varlığın, İlkler'in İlki olması, yani Özü Gereği Zorunlu Varlık olması, bu durumda kendisinde "çokluk" bulunması veya çokluğa mahal olması gerekeceğinden ve oysa bu imkansız olduğundan mümkün değildir. "O halde" demişti Tüsi, "Zorunlu Varlık dışında kendisinden bazen "Korunmuş Levha" (Levh-i Mahfuz), veya "Kuru ve yaş her şeyi kapsayan "Kitab-ı Mubin" diye söz edilen ve bizim kendisine "Akl-ı Kül" adını verebileceğimiz bir var-olan'ın varlığı sabit olmuştur."

Zihni varlık konusu daha ziyade veya çoğunlukla ortaçağ filozofları tarafından ele alındı diye sadece ve hassaten ortaçağ felsefesine ait bir konu zannedilmemelidir. Zihinsel varlık konusu öyle çok "masum" bir konu da değildir. Dolayısıyla bu konuda fikir beyan eden düşünürler genellikle tedbirli davranmışlardır. Bu konu, zihinsel varlık konusu, zamanımızda da Hacı Hüseyinî, Tabatabai, Mîr Dâmâd, Fazlur Rahman gibi bazı çağdaş araştırmacı tarafından ele alınmıştır.

Birçok *vücut-u zihni* risalesi bulunmaktadır. Herhangi bir belirleme, sınır-lama, bir tahsis yapılmadan alelittak kullanıldığında "el-Vücut el-Zihni" risalesi tabiri gramatical olarak genel ad veya cins adı olsa da hassaten meşhur düşünür Kemalpaşazade'nin bu konuda yazılmış, neredeyse kitap boyutundaki, müellifin, kendisine kadar gelen bu konudaki fikirleri toplayıp tasnif edip gözden geçirdikten sonra bu konudaki görüşleri tartıştığı risalesi hatıra gelmektedir. Bu risale ile ana-konusuyla ülkemiz kelam tarihçilerinden Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu da ilgilenmiş ve bu risale ile ilgili değerlendirmesinde konuyu kısaca özetleyerek toparlamış ve

10 *Haşiye ala 't-Tehafüt Tahlili*, s. 106.

".. varlığın mahiyete üstünlüğü.."nden söz ederek bu konunun önemine işaret etmiştir.<sup>11</sup>

Prof. Dr. Mustafa S. Yazıcıoğlu'ndan başka ülkemizde iki felsefe profesörü de bu konuda fikir beyan etmiştir.

Ayrı üniversitelerde felsefe hocası olan bu iki araştırmacımız "nefsu'l-emr" konusunun genel felsefe içindeki yeri hakkında iki ayrı ve zıt görüşe sahip bulunmaktadır. Ankara Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay bu konunun önemli bir konu olduğunu ve bu konuda yapılmış olan çalışmaların yeterli olmadığını ve bu konuda daha derin ve etraflı çalışmaların yapılması gerektiğini söylerken<sup>12</sup> Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Aslan bu konunun *per se* (bizatihi), kendi başına felsefi bir önemi bulunan bir konu olmadığını ifade etmektedir.<sup>13</sup>

Meseleye yakından bakıldığında konunun, problem olarak Fahrettin Râzî'den bu tarafa "zihinsel varlık" (vucûd-u zihni) adı altında "ortada dolaşan" kelam kitap ve risalelerinde, ondan önce de ad olarak varlık sınıflamalarında felsefe ve kelam kitap ve risalelerinde bulunmakta olduğu görülecektir. Dolayısıyla bu konuyu "per se" felsefi saymamak, hiç bir şerh ve kayıt koymaksızın ileri sürülüverecek bir iddia değildir.

Bu konunun geçmişine bakılacak olursa bu konu ile Ortaçağ İslam dünyasında "vucûd-u zihni" gibi, "nefsu'l-emr" gibi adlar altında ilgilenilmiş olduğu görülmektedir. Gerçi İranlı çağdaş araştırmacılardan Murtaza Mutahhari, "zihinsel varlık" bahsinin, müstakil bahis olarak Yunan felsefesinde, hatta İslâm Dünyasında Tercüme Devri sırasında bile sözkonusu olmadığını söylemektedir.<sup>14</sup> Ancak bu durum, öyle görünüyor ki sadece "telâffuz olarak, yani konunun adının "zihinsel varlık" olarak konmuş olmaması anlamında söz konusudur. Çünkü Platon *idealar*ına, Aristoteles *sûret*lerine bir yer bulmak durumundaydılar. Aristoteles, hocasına, idealarının nerede bulunduğunu haklı olarak soruyordu, ancak bunu yaparken kendisi de *sûret*lerine ciddi olarak yer aramıyor değildi. Çünkü, varlıktaki bir şeyin, yani zaten var bulunan bir şeyin *sûret*inin bu var bulunan şeyin üstünde olduğunu söylemek elbette bir açıklamadır, ancak asıl mesele, Erdebili'nin (öl. 1543) ve Gelenbevi'nin (öl. 1790) yerinde olarak işaret ettikleri üzere, Aristoteles'in terminolojisiyle söylersek "varlıkta olan" bir varlığın değil ama "varlığa gelecek olan" bir varlığın "madde"sine gelecek olan "*sûret*"in nerede olduğu meselesidir. İşte İslam Dünyasında nefsu'l-emr'le ve "zihinsel varlık"la ilgilenen düşünürler sorunun bu yanıyla da uğraşmışlardır.

11 *İslam Düşünce Tarihi*, s. 141.

12 "Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlı'da Tehafüt Tutkusu", *Osmanlı*, 7, *Düşünce*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 111-127.

13 Prof. Dr. A. Aslan'ın Recep Duran'ın doçentlik jüri üyesi olarak YÖK'e yazdığı rapor.

14 *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, Tahran, 1366, s. 270.

İslam dünyasında bilgi problemiyle ilgilenen düşünürlerimiz bilginin kaynağı problemlerinden başka doğru bilginin nerede bulunabileceği sorununu kendilerine konu edinmişlerdir. Bilgimizin “sıfır” sayılabileceği bir aşamada, kesin bir şey söylemek pek kolay olmasa da, bizim “potential” olarak felsefe meselelerinde zaten mevcut bulunduğu inandığımız bu problemi ilk defa gündeme getirip bu konuda müstakil risale yazan düşünür Tûsî gibi görünüyor. Gerçi problemin potential olarak zaten mevcut bulunduğu haklı olarak iddia edilebilir, ama Tûsî’nin çabalarını da doğru değerlendirmek gerekmektedir.

Düşünce tarihine bakıldığında Bilgi probleminin birçok düşünürün ilgilendiği bir problem olduğu rahatlıkla görülebilir. Eski Yunan’da felsefi düşüncedeki hareketli dönemden sonra gelen “duraklama”yı müteakip kadim zamanların bilim ve kültürünü oluşturan ve temsil eden bilgi birikiminin İslam dünyasına geçmesinden sonra mesele yeni ve taze bir “ruh” kazanmış, Franz Rosenthal’in emek mahsulü güzel kitabı *Knowledge Triumphant*’ında işaret ettiği üzere, İslam dünyasında bilim ve felsefede bir hareketlenme, bir canlanma ve bir şeyleri üstlenme ve üstlenilmiş şeyleri tamamlama duygusu oluşmuş, herkes bir “bilinç ve mes’uliyet duygusu” ile bir şeyler yapma ihtiyacı duymuştur. Toplumda yeri ve ağırlığı olan İslam kelamına yönelik metodolojik yaklaşım bu soruya verilecek cevaba dayalı olduğu için İslam dünyasında bilginin ne olduğu sorusu dinsel alanda sözel olarak taşıdığından daha çok önemi haiz idi.

\*\*\*

Bu risalenin Nasır Tûsî’ye aidiyeti hakkında tereddüde mahal yoktur. Öyle ki geleneğe aykırı olarak -çünkü, meselâ, “Sâhib-i Tecrîd” deseydi aykırı olmazdı-, Bağdatlı İsmail Paşa, N. Tûsî’nin *Kavâidü’l-Akâid*’inden söz ederken Tûsî hakkında “Sâhib-i *İsbâtu’l-Akl*” demekte ve *Esmâu’l-Müellifin*’de de Tûsî’nin eserleri arasında *İsbâtu’l-Akli’l-Fa’âli*’i zikretmektedir.

Nasır Tûsî (öl. 1273), eskilerin deyişiyle ma’ruf ve meşhurdur. Nasır Tûsî’nin *Bilim ve Felsefe Metinleri*’nde yayınladığımız metnini, sözkonusu metnin ayrı ve müstakil bir metin olarak önümüzde bulunması için, Devvânî’nin şerhinin bulunduğu metinden çekip çıkararak oluşturduk. Bizim, Devvânî’nin şerhinden çıkardığımız, hakkında birtakım tarihsel şahadetler de bulunan Nasır Tûsî’nin bu eseri müstakil olarak da yayınlanmıştır. Nasır Tûsî’nin metnini kurarken kullandığımız nüshalar şunlardır:

1. Saraybosna Gazi Husrev Beg Kütüphanesi 720 envanter no’da kayıtlı nüsha. Bizim metnimizde kısaltması GHB.
2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde 7622 no’lu nüsha. Kısaltması İF.
3. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi koleksiyonunda 2084 no’lu nüsha. Kısaltması SC.

4. M. Taki Dânişpujuh'un neşrettiği metin.

Burada 4 no ile gösterilen metin hariç üç nüsha aynen Devvani metni için de kaynak olarak verilebilir. Daha başka nüshaların bulunması da çok muhtemeldir. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Devvani'nin metninde filolojik bir sıkıntı söz konusu değildir. Yani Devvani'nin metniyle ilgili olarak metinden kaynaklanan bir sıkıntımız bulunmakta değildir.

Devvani'nin burada yazımıza konu olan bu risalesi Nasır Tûsî'nin "el-Akl el-Küll" adlı risalesine bir şerhtir. Bilindiği üzere "şerh", diğer açıklama şekil ve üslupları olan haşiye, ta'lik ve hamîş'den farklı olarak bir metni bütün olarak açıklamaktır.<sup>15</sup>

\*\*\*

Muhammed Takî Dânişpujuh, ve M. Takî Müderris-i Razavî, Dânişpujuh'un eserinde risalenin adı Farsça terkiplerle *Risâle-i İsbât-ı Cevher-i Mufârık*'dir. Dânişpujuh'un ifadesiyle "Diğer adı *Risâle-i Nefsi' l-Emr*'dir. *İsbâtü' l-Akl* diye de kayıtlıdır." M. T. Müderris-i Razavî'nin eserinde de bu risalenin adı *Risâle-i İsbât-ı Cevher-i Mufârık*'dir. *Ahvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî* adlı eserde Devvânî'nin üzerine şerh yazdığı N. Tûsî'nin bu risalesinin tamamı verilmekte (s. 464-467), risale birkaç satırlık bir yazıyla da olsa tanıtılmakta (s. 462) ve şöyle denmektedir: "Bu risale çeşitli adlarla yayınlanmıştır. *Zeria* yazarı bu eserin adını 'İsbâtü' l-Akl' olarak kaydeder. Bir nüshada eserin adı olarak "Risâle der Burhân-ı Vucûd-ı Cevher-i Mucered ki 'Aklî Küll' derler" ibaresi yazılıdır. Bazı nüshalarda "Risâle der Beyân-ı Nefsi' l-Emr", bazısında da "Risâle-i Nasîriyye" adı bulunmaktadır. Her halükarda bu risale belli bir konuda Arapça yazılmış muhtasar bir risaledir." Razavî, *Keşfü'l-Aceb ve'l-İstâr*'da iki yerde (s. 3 ve s. 228) adı geçen *İsbât-ı Levhi'l-Mahfûz* adlı risalenin gerçekte *İsbâtü'l-Cevheri'l-Mufârık* olduğunu söylemektedir.

15 Şerh, bir metinde seçilmiş kelimeler ve parçalar üzerine yapılan yorum ve açıklama olan "haşiye"den farklıdır. (Tehzib; Omâme). "Haşiye", (çoğulu havâş), bizi ilgilendiren anlamıyla bir kitabın veya yazının yan tarafına yapılan ilave, ek. *Tacû' l-Arus*: Eklenmiş not, kenar notu; ek, veya yorum, scholium, veya açıklama; ve buradan eklemeler, yorumlar, talebeye açıklamalar (scholia) ve anlam vermeler, aydınlatmalar serisi; özel olarak seçilmiş sözcüklere ve bir kitabın belli bölümlerine yapılan yorum ve açıklamalar. Şerhten şu bakımdan ayrılır ki, şerhte metin sınıfta talebeye açıklandığı gibi baştan sona bütünüyle açıklanır, yorumlanır, herhangi bir seçme sözkonusu değildir. "Ta'lik" Lane'de "bir kitaba veya yazıya ek" olarak tanımlanmaktadır (s. 2307, süt. 1-2). Haşiye ile şerh aynı değildir. Farklı yaklaşımları aksettiren farklı yazım şekilleri ve üsluplardır. İkisi de bir metne yapılan açıklamadır, ancak bir haşiyenin bir şerhten ayrıldığı en belli başlı nokta, "şerh, ele aldığı bir eserin bütününe yönelen, bütününtü kapsayan, sürekli bir biçim altında bir sergileme, izah etme, yorumlama olmasına mukabil; haşiye bir eserin hususi bazı noktaları, mesela kelimeleri, pasajları üzerinde duran bir dizi notlar, açıklamalardır. (A. Aslan, *Haşiye ala Tehafüt Tahlihi*, s. 6; W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, s. 579).

Bu arada, Müderris-i Razavi, *İktifâu'l-Kunû'* yazarından kaynaklanan bir yanlışlığa da işaret etmekte ve bu yazarın, özetle, “Nasır Tûsî'nin basılmamış bir *Tehafütü'l-Felâsif*'esi vardır ve bu adla anılan dördüncü kitaptır” şeklindeki hükmüne katılmadığını belirtmekte ve sözkonusu yazarın sözünü ettiği Tûsî'nin Nasır Tûsî olmadığını söylemektedir, ki doğrusu da budur. Burada adı geçen Tûsî, dünya literatüründeki üçüncü tehafütün sahibi olan Alaaddin Ali Tûsî'dir. Burada adları geçen iki Tûsî ile ilgili bir başka karıştırma da California Üniversitesi Tarih Profesörü Stanford Show'un *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı eserinde yaptığı karıştırmadır. Gerçi bu karıştırma bu türden karıştırmaların yegane örneği değildir. Bir bilgi eksikliğinden kaynaklanan sözkonusu olaya dahil düşünürlerin adları ile bu düşünürlere ait eserlerin adlarının karıştırılmasından kaynaklanmakta olan bir karıştırmadır. Show özetle, “Mehmed II, Hocazâde ile sarayında tartışması için Nasıruddin Tûsî'yi davet etti” diyerek 1273'te vefat etmiş Nasır Tûsî ile vefatı tarihi 1482 olan Ali Tûsî'yi birbirini yerine koymuş ve sonucu biraz da “edebiyat” yaparak ve bunu da biraz fazlaca yaparak Nasır Tûsî'nin “dinle felsefenin uyuşabileceği” tezini savunan İbn Rüşd'ün tutumunu desteklediğini, Hocazâde'nin ise Gazâlî'nin tarafını tuttuğunu biraz da “ekleme”ler yaparak ifade etmektedir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla nefsu'l-emr hakkında müstakil risale yazarlar Nasır Tûsî (öl. 1293), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 1413), Celâlettin Devvânî (öl. 1502), Erdebîlî (öl. 1543) ve Gelenbevî'dir (öl. 1790). Tûsî, Cürçânî, Devvânî ve Erdebîlî'nin risaleleri tarafımızdan yayınlanmıştır. Gelenbevî'nin risalesiyle birlikte toplam olarak bu beş risaleye ek olarak İslam dünyası okullarında yaygın şekilde okutulan Kelâm ve Felsefe kitaplarında, bu risalelerde ele alınan konulara yer vermiş olan düşünürler de bulunmaktadır. Ebheri, meşhur şarihi Meybudi, Âcî, Cürçânî, Teftâzânî, Ali Kuşçu, Hillî, Kâdî Beydâvî, Isfahânî... gibi.<sup>29</sup> Bunlara ek olarak bizim eserini görmediğimiz ancak eserinin adında “nefsu'l-emr” ibaresi bulunan düşünürler, mesela Kadı Mahmut b. Mustafa er-Rûmî en-Niksârî el-Hanefî (öl. 1616), ve yazarını ve içeriğini bilmediğimiz ama adında “nefsu'l-emr” ibaresi bulunan eserler de bulunmaktadır:

*Nefsu'l-emr-nâme*, Millet Kütüphanesi, Emiri, manzum 665, 56 b-57 b; *Nefsu'l-emr-nâme*, Süleymaniye Küt., Hamidiye, Hadis kol. No. 390, 117 a-120 a.

“Bir ikinin yarısıdır.”, “Karenin köşegeni kenarına eşit değildir.”, gibi yakını hükümlerin, ve bunlar cinsine girebilecek yargıların ayrıca dikkate alınması gereken bir özellikleri bulunmaktadır. Bu yargılar zaman-mekan kaydına tabi olmaksızın sübutları zorunlu yargılardır. Böyle bir yargı eğer doğru ise bu yargının “mazmûn”unun “sâbit” olması zorunludur. Sabit olan bu yargının mahallinin de sabit olması zorunludur. Böyledir, çünkü “hulul eden”in, mahallin sübutunu gerektirmesi zorunludur.”

Bu anlatım, vefatı tarihi 1273 olan, İslam dünyası felsefe, teoloji, bilim ve matematiğinin önde gelen kişiliklerinden biri ve bir hayli önemlisi olan Nasır Tüsi'ye ait bir anlatımdır. Bilgi teorisinin sıkıntılı, "dikenli" problemlerinden biri olan "külli", "tümel", "universal"lerin mahiyeti ve bunlara bir "mahal", "yer", veya "mekan" arayışı problemine cevap aradığı risalesi olan *al-Akl al-Kullî* risalesinde bulunmaktadır.

Nasır Tüsi'nin akıl yürütmesi bugünkü modern insanın sıkıntıya düşmeden takip edebileceği, söyleyelim, uyum sağlayabileceği bir akıl yürütme değildir. Yeterli derecede "nominalist" bir zihin yapısına sahip olan günümüz insanı, "Kavram Realizmi"ne yatkın ve bilimsel yöntemi kendilerine yöntem seçen doğa bilimlerine nazaran nisbeten matematiğe daha meyyal Nasır Tüsi'nin akıl yürütme üslubunu rahatlıkla ve hiç sıkıntıya düşmeden kabul edemez. Gerçi İslam dünyası mütefekkirleri, çok yerde bugün bizi şaşırtacak derecede *nominalizm* sergilerler ve bu nominalist tutum, genelleme yapmış olmak gibi bir duyguya kapılmadan denebilir ki, Şehristani devrine kadar geri götürülebilir.

Biz eğer, "sıkıntılı" diye tavsif ettiğimiz, "dikenli" olduğunu söylediğimiz bir konuyu ele alan bu risaleyi ve buna benzer risaleleri okurken onları anlamakta sıkıntıya düşecek olursak anlama sıkıntısı bulunan kimseler gibi olumsuz duygulara kapılmamıza gerek yoktur. Böyle bir anlama sıkıntısı bu ve buna benzer metinler hakkında gayet makuldür ve normaldir. Çünkü bizim bu metinlerde kullanılan kavramlarla gerekli ünsiyetimiz bulunmamaktadır. Neredeyse denebilir ki hiç bir ön hazırlığımız olmadan bu risaleleri anlasaydık garip olurdu. Doğal ve makul olan onları anlamakta sıkıntı çekmemizdir. Bizim bu metinleri anlamak için sakin bir şekilde yapmamız gereken, konuya, metinlerimize makul ölçüler dahilinde yaklaşmak ve bunu yaparken de sabırlı davranmak ve normalden biraz fazla effort sarfetmemiz gerektiğini hatırla tutmaktır.

Önümüzde bir başka, problem denemese bile, olumsuzluk, yani açıklanmaya muhtaç bir konu da bu iki düşünür arasında bulunan uzun zaman dilimidir. Nasır Tüsi'nin yazdığı dönem ile, Devvani'nin yazdığı dönem arasında 250 yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Bu zaman farkını nasıl yorumlayacağımız hakkında tereddüdümüz bulunabilir. Böyle bir tereddüt gayet makuldür. Zamanından iki yüz elli yıl önceki bir problemle uğraşmış, ve bu problemi konu alan bir risale yazmış bir düşünürü, "pseudo-problem"le uğraşan bir düşünür mü sayacağız; yoksa, "Problem problemdir, çözülmüye kadar düşünürlerin zihnini meşgul eder" mi diyeceğiz? Burada pekala, meşhur ve örnek bir Bilim Tarihi problemi olan su üzerindeki çiçek tozları hareketlerinin nelığı hakkındaki Brownian Hareket (Brownian Motion) hatırlanabilir ve bir problem olarak literature geçtiğinden itibaren uzunca sayılabilecek bir zaman sonra çözülebilmüş olduğu, dolayısıyla bu probleme ayrılacak zamanın lüzumsuz sayılmayacağı düşünülebilir. Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ının Dokuzuncu Bahis'i hala aynı hararetle okunuyor. Böyle olması da çok yadırgana-

cak bir durum değildir, çünkü düşünce kaynakları, özellikle ölçek büyük tutulduğu zaman, bunlara pekala “kategoriler” diyebiliriz; öyle 200-300 yılda kuruyup yok olacak ve yerine yenileri geliverecek kısa süreli varlıklar -“varlıcak”- değildirler.

*Al-Akl al-Kullî*, veya *al-Akl al-Kull*, veya *el-Aklü'l-Küllî*, vefatı tarihi 1502 olan, İslam dünyasının, özellikle çokça okuduğu, veya biraz suçlayıcı bir dil kullanacak olursak çokça okumaktan ziyade fazlaca telaffuz ettiği ve fırsat buldukça hakkında olumlu şeyler söylediği, hatta icazet “silsile”lerinde kendisine yer verdiği düşünür Celal Devvani tarafından bir şerh yazılmış, ve bu şerhe de uzunca bir zaman sonra haşiyeler yapılmıştır.

Celal Devvani'nin, şerhini yaparken temel aldığı metin Nasirettin Tûsî'nin risalesi *al-Akl al-Kullî*, İslam dünyasında yazılmış diğer sıradan ve masum risaleler gibi, Rosenthal'in iddiası demeyelim ama söylediğinin aksine, herhangi bir “girizgah” a ihtiyaç duymaksızın başlayveriyor: “Hiç şüphemiz yoktur ki, bizim kesin yargularımız bulunmaktadır. “Bir ikinin yarısıdır” gibi, “Bir karenin köşegeni iki kenarının toplamından küçüktür.” gibi.”

“Hamdele” ve “salvele”, yani Tanrı'ya şükür, hamd ve Peygamberine “salat u selâm” gönderdikten sonra Devvani, üzerine şerh yazdığı *al-'Akl al-Kull* veya *al-Akl al-Kullî*, Türk ağzıyla *Akl-ı Külli* risalesinin müellifi Nasır Tûsî için “Tanrı çalışmasının karşılığını versin” diyerek dua edip iyi dileklerde bulunuyor ve risaleyi şerh etmeye başlıyor.

“İnsanlığı ilk çağlardan beri akıl ve bilgi meselesinin daima meşgul etmiş olduğu” düşüncesi makul sayılabilir, hatta bu düşünceyi dile getiren söylev hatta söylevlerden zevk alınabilir, ve bu konuyla ilgili bir takım bilgilere sahip olmak arzu da edilebilir, böyle bir bilgi hoş a da gidebilir, ancak böyle bir bilginin kanıtlanmaya muhtaç bir bilgi olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Fırsat düştükçe veya aynı anlama olmak üzere fırsat düşün ya da düşmesin, genellikle üstünde yaşadığımız bu toprakların tarih araştırmalarına malzeme sağlamak bakımından ne kadar verimli olduğunun neredeyse herkes tarafından bilindiği, ancak buna rağmen, yani hal böyle olmakla birlikte tarihimizin yeterli bir şekilde ortaya konmadığı, kütüphane raflarındaki eserlerin “tenkitli neşir”lerinin yapılmadığı, bu yüzden de düşünce tarihimizin yazılmasının zor olacağı, hatta bazılarıncı imkansız olduğu birçok araştırmacı olan ve araştırmacı olmayan kişiler tarafından dile getirilmiştir.

Bizde durum böyle iken bizim imkanlarımızla gayr-ı kabil-i kıyas imkanlara sahip bulunan buna rağmen durumlarından memnun olmayan ve malzeme yetersizliğinden şikayet eden meşhur ve maruf felsefe tarihçisi Frederick Copleston'un, S. J., bir yakınması bize konumuzu tesbit ederken yol gösterici ve belki de iyi şeyler yapmak konusunda bizi teşvik edici olabilir. Söz konusu felsefe tarihçisi 260 küsur ciltlik Latince ve 170 küsur ciltlik Yunanca *Patrologiae* koleksiyonlarına sahip bir



toplumun felsefe tarihçisi olmasına rağmen halihazır durumdan şikayet etmekte ve durumunun iyileştirilmesini istemektedir. Copleston "umum" için yazmadığını, özellikle felsefe tarihine giren konularda "cahil" bulunduğu papaz adayları için yazdığını söylediği artık klasik olmuş *Felsefe Tarihi*'nin bir yerinde şöyle demektedir: "Bu cildin birinci bölümü ondördüncü yüzyıl felsefesine ayrılmıştır. Bu dönem felsefi düşünce tarihinin önemli sayılabilecek bir bölümü hala *karanlıktır* ve bu karanlık olma özelliği güvenilir bir açıklama yapılmıncaya kadar sürecektir. Böyle bir açıklama ise ancak güvenilir metinlere sahip olduktan sonra yapılabilir". Tersinden okuyacak ve tekrar edecek olursak eğer, dememiz gerekir ki, "Böyle bir açıklama ise güvenilir metinlere sahip olmadıkça yapılamaz."

Bir bilgi, veya "bilgi" adını verebileceğimiz bir oluşum, sözcüğün alelade günlük kullanımındaki anlamında olmak üzere bir münasebettir: İki kavramın münasebeti, olumlu olumsuz, sürekli süreksiz, zorunlu zorunsuz, çeşitli modlarda olabilir, ama son çözümlemede kavramlar arasında sözkonusu olan bir münasebettir. Tüsi'nin bu "kesin" dediği ve sahibi olduğunu, hatta hepimizin sahip olduğumuzu söylediği "kesin" bilgi herhangi bir surette kendi cinsinden, aynı cinsten bir başkasıyla "münasebet"e getirilmelidir, yani karşılaştırılmalıdır ki, en kötü ihtimalle, bir mukayese, bilgiler arası bir ilişki söz konusu olabilsin. Buradaki "mukayese"nin koşulu "tetabuk", iki ayrı "entity"nin karşılaştırılması, bu tetabuk'un koşulu ise "tegayür"dür, iki "entity"nin birbirinden ayrı "identity" (şahsiyet) sahibinin gösterilmesi, "gayr"lıktır, "başka"lıktır. İmdi, bu "tegayür"den itibaren Nasır Tüsi'nin "mesele"si ortaya çıkmaktadır. Aynı mesele daha sonra yaşamış düşünürler olan Devvani'nin ve Erdebili'nin de meseleleri olacaktır.

Tüsi ve Devvani'ye göre yargı mümkündür, hatta kesin yargı mümkündür. Ancak kesin yargının birtakım koşulları bulunmaktadır. Bir yargının doğruluğu o yargının "tekabül"üne uygunluğuna bağlıdır. Problemin can alıcı noktası işte burasıdır: Bu tekabül nasıl olacaktır? Nasıl bilinecektir? Benim zihnimde bir önerme olduğundan hiç şüphemiz bulunmamaktadır. Fakat bizdeki önermeyi neyle, neredeki önermeyle ve nasıl karşılaştırabileceğiz? Başka bir ifadeyle benim zihnimdeki önermenin doğru olduğunu anlayabilmem için onu bir "asıl" veya "aslı" önerme ile karşılaştırmam gerekir. Ancak bu karşılaştırmayı yapabilmem için önce o önermeyi bulmam gerekir.

Çok sıkıntıya düşmeden, ve tüketici olduğunu da iddia etmeden, Nasır Tüsi, Devvânî, ve Erdebilî arasında büyük yöntemsel farklar bulunmadığını, bu düşünürlerin dahil edilebileceği sınıfın, veya bu sınıfa dahil düşünürlerin genellikle, bilimsel düşünüş yöntemi olarak *bölmeye* dayalı (*taksim* ve *terdid*) sınıflama ve analogiye dayalı benzetmeler yürütülerek "aksinin imkansızlığı gösterilmediği süreç mümkündür, öyleyse böyle söylenebilir" yaklaşımı temelinde tümdengelimsel diyebileceğimiz "kıyas"ı temele alan ve "olgusal imkân"dan ziyade "mantıksal imkân"a ağırlık veren bir anlayışın hakim olduğu bir atmosferin düşünürleri ve bu yüzden,

yani mantığı çok fazla öne çıkarmaları yüzünden “arı mantıksal” diyebileceğimiz bir düşünme biçimine sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Kelam ister bir disiplin olarak kabul edilsin, ister içinde oluştuğu ve geliştiği kültüre ait bir öge olarak “İslam’ın bünyesinden çıkmış ve hususi olarak İslam dininin getirdiği ilkeleri, düşünce unsurlarını anlama, açıklama ve savunma” gibi pratik bir takım amaçları bulunduğu kabul edilsin, zamanla ve özellikle “öteki düşünce sistemleri ile (Yahudi, Hristiyan, Yunan) karşılaşınca gerek muhtevası, gerek metodu itibarıyla değişmeler göstermiş” ve bu yüzden bu değişmiş haliyle tanınmayacak hale gelmiş, ve bu disiplinle ilgilendiği için “Kelamcı” adını taşıyanlara ta’nedildiği zamanlar olmuştur. İbn Haldun’un ve İbn Teymiyye’nin şikayetleri pekala bunun bir ifadesi olarak algılanabilir.

İslam dünyası mütefekkirlerinin “Sofistâi” diye adlandırdıkları Sofistler’in önde gelenlerinden mesela Gorgias’ın problemlerinden birçoğu İslam dünyası düşünürleri, özellikle bizim burada konumuz olan kelamcılar için neredeyse sözkonusu değildir. Nesefî’nin, 210 cümlelik, yani 210 cümleden ibaret ve 210 cümleden oluşan, harika ve abidevi *Akaid’i* şöyle başlar: “Varlıkların hakikati sabittir. Sofistlerin sahip olduğu kanaatin aksine varlıklar hakkında bilgi mümkündür. İnsan için bilgi kaynağı üçtür: Sağlıklı duyum, Doğru haber, ve Akıl.”

Muhammed bin Sa’d al-Din As’ad al-Siddikî al-Davvânî (1427-1501), İran’da babasının kadı olarak görevli bulunduğu Kâzarûn şehrinin Davvân nahiyesinde doğmuştur. Özellikle Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf konularında Arapça ve Farsça yazmış, 14-15. yüzyıl İslâm Dünyası tefekkürünün önemli şahsiyetlerinden İcî (öl. 1355) ve Cürçânî (öl. 1413) üstüne yorumları bulunan İranlı bir düşünürdür. İlk öğrenimini Kâzarûn’da Cami al-Mürşid’de hadis okutan babasının yanında yaptı. Daha sonra yüksek tahsil için Şiraz’a gitti, orada Mahjwi el-Ari, Hüseyin Lârî, Muhiddin Ensari, Hammam al-Din ve Hasan bin Bakkal gibi hocalardan İlahiyat okudu. Yüksek tahsilini tamamladıktan sonra Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah’ın (öl. 1476) Tebriz’deki Muzafferiyeh Medresesi’nde müderrislik yaptı. *Zevrâ* ve Sühreverdi’nin (öl. 1191) *Heyâkilü’n-Nûr*’una şerhi olan *Şavâkilü’l-Hür* adlı eserlerini bu görevi esnasında kaleme almıştır. Daha sonra o zaman Irak ve İran’ın Türk yöneticisi olan Uzun Hasan’ın (Hasan Beg Han Bahadur) hizmetine girmiş ve Şiraz’da Medresetü’l-Eytâm’da müderrislik yapmıştır. Kısa sürede bilgisinin enginliği ve derslerinin ünü her tarafa yayılmış, Maverâünnehir, Horasan gibi uzak illerden ve Anadolu’dan kendisine bir çok öğrenci gelmiştir. Tebriz’de Gülşeniye tarikatının kurucusu İbrahim Gülşenî ile tanışmıştır. Bir süre Fürs eyaleti kadılığı yapmıştır. Nihayet Sarayda Yüksek Kadılığa atanmış, bu görevine Sultan Yakup zamanında da devam etmiştir. 1501 veya 1502’de vefat etmiş ve doğduğu yer olan Devvan’da toprağa verilmiştir.

Devvânî’nin tesbit edilebildiği kadarıyla İstanbul kütüphanelerinde 28 Arapça, 7 Farsça eseri bulunmaktadır.

Yazdıkları "Bilâd-ı Rûm'da takip edilmiş olan, "Bilâd-ı Rûm"daki bazı dostlarına (meselâ Mevlâ Münşî, Mevlâ 'Izârî gibi) kitap ve mektup gönderen, kendisine Anadolu'dan kitap gönderilen, kitapları okunan, okutulan, okutulması yasaklanan, mektubundaki bir "selâm"ı Osmanlı "ulemâ"sı arasında çeşitli yorumlara neden olan "Tebriz ulemâsının, önünde edeble oturduğu, Celâleddin Devvânî İslâm Dünyası tefekkür hayatında felsefi düşünce bakımından, *el-Milel ve'n-Nihal* yazarı Şehristânî (1086-1123), âbidevî *Mevâkıf*'in kaynaklarından Fahreddin Râzî (1150-1209) ve Âmidî (öl. 1233), *Mevâkıf* yazarı İcî (öl. 1355), Cürcânî ile "başa baş" giden meşhur "rakib"i *Makâsıd* sahibi Teftâzânî (öl. 1389) ve nihayet *Mevâkıf* şârihi olmakla diğer özellikleri gölgede kalmış meşhur *Ta'rifât* yazarı Seyyid Şerif Cürcânî (öl.1413) gibi bir hayli kalburüstü düşünürün yetiştiği, bizim bir yazımızda "verimli devre" diye adlandırdığımız devreden tarih olarak biraz uzak düşmekle, denebilir ki, mensubu bulunduğu uygarlığın, yükselişini tamamlamış ve "zirve"yi görmüştük ve yaşamışlık durumuna, "işba" haline tesadüf etmiş bulunuyordu.

İslâm dünyasında "harici varlık" meselesi başka sistemlerde, mesela klasik Yunan'da felsefeciye problem olduğu gibi Kelamcı için bir problem olmamıştır. İslâm dünyasına mensup mütefekkir, harici sabiti başka problemleri de incelerken normal olarak yaptıkları üzere önlerine koydukları "problem evreni"ni ikiye böler ve sonra şıkları inceler. Sonunda ulaştığı, daha açıkçası ulaşmak istediği bu harici sabiti de "soruşturma"dan geçirir. Bu harici sabit, ya kendinde varlıktır, veya kendi dışında bir varlıkta olarak vardır. "Kendinde var olma"yı da ikiye böler. Bu çeşit varlık da, ya "vaz' sahibi" olarak var olur, veya "yad-vaz' sahibi" olarak var olur.

Bu bölmeden sonra her bölümü tek tek inceler. Önce vaz' sahibinin durumuna bakar ve vaz' sahibi olanla vaz' sahibi olmayanın tetabukunun mümkün olup olmayacağını incelemek ister. Vaz' ile "mekan", vaz' sahibi olmamak ile "ma'kullük" uygun düşer. Ancak zaman ve mekanla belirlemesi bulunmayan ile zaman ve mekanla belirlemesi bulunan arasında tetabuk imkansızdır.

Burada bu yazıya konu olan metni ve bu metne benzeyen metinleri anlamakta, hatta okumakta sıkıntı çekebileceğimizi hatta bu sıkıntının "normal" olduğunu, aksinin, yani bu metinleri okuyup anlayıvermenin "ab-normale" olacağını söylemiş idik ve bunun en azından bir sebebinin veya sebeplerinden birinin bu ve bu tür metinlerde geçen kavramlarla asgari de olsa bir ünsiyetimizin bulunmayışı olduğunu belirtmiş idik. Burada, bizim şu anda elimizde bulunan metnimizi bihakkın anlayabilmek için "dağar"ımızda (vocabulary) bulunması gereken kavramlar listelenmiştir. İbn Sina'nın, Aristoteles'in *Metaphysica*'sını kırk defa okumasına rağmen anlayamadığını, sonunda Farabi şerhinden okuyunca anlayabildiğini -bunu bize kendisi anlatıyor- hatırlarsak belki zihnen olmasa bile psikolojik olarak rahatlayabiliriz.

### Kavramlar:

“Temessül”, “irtisâm”, “inkişâf”, “hüküm”, “sâlibe”, “hamliye-i mûcibe-i dâime”, “hüviyet”, “teşahhus”, “şahsî”, “şahsiyet”, “külli tabiat”, “iz’ân”, “örf”, “ikâ”, “fihi bahs”, “men”, “intizâ”, “yakîn”, “huzûri bilgi”, “husûli bilgi”, “nefsu l-emr”, “ittisâl”, “ittihâd”, “mukârenet”, “tetâbuk”, “tegâyür”, “mutâbakat”, “vaz’ sâhibi”, “ehl-i tahkîk”, “muhakkık”, “müteahhirîn”, “İlk Akıl”, “Fa’âl Akıl”, “Yüksek İlkeler” (“al-Mabâdi’ l-Âliye”).

Burada zikredilen bu otuz iki kavram herhangi bir şeye alamet veya işaret değildir, yani bu kavramlar bir şeyin alameti veyahut da remzi durumunda değildirler. Yani bunlar anlaşılınca bahse mevzu her ne ise o çözülmüş ve “muamma” halledilmiş olur demek değildir. Ancak aksi kesinlikle doğrudur: Bu kavramlar halledilmez ise bu metin halledilemez. Açık önermeden belirli önermeye geçelim, ve sonucumuzu paylaşalım: Bu kavramlar anlaşılacakla metin anlaşılacak olmaz, ancak bu önermenin olumsuz’u “ehass”dır, -ve “ehass”ın olumsuzu “daha genel”dir-, bu kavramlar anlaşılmaz ise metnin anlaşılmayacağı kesindir ve bunu dile getiren önerme kesinlikle doğrudur. Yani, biz, eğer, söz konusu metni anlamak istiyorsa, bu metinde geçen bütün kavramları önce, başlı başına, ve sonra birbirlerine göre durumlarını dikkate alarak bu kavramların içlerini doldurmamız, ve ancak bu ameliyeden sonra kavramlar arası münasebet kurulabilir; böyle bir münasebeti ancak bu aşamadan sonra kurabiliriz.

Burada üç düşünürde ortak olarak bulunduğunu düşünebileceğimiz bir özellik her üç düşünürün de üç önerme karşılaştırmak ile üç elma karşılaştırmak arasında bir fark görmemeleridir. Bir elma karşılaştırılmaz. Çünkü karşılaştırmak için “tegayür” gerekir. Bir şey kendisiyle de karşılaştırılmaz. Ve karşılaştırılacak bu iki şeyden biri “daha önce” olmalıdır. Önce olacağı, “Kaynak” olacağı (“mebde”), İlk olacağı için “süfli” alemde olmamalıdır. Problem yavaş yavaş belirlemektedir.

Anlaşıldı ki varlığın hakikati için bir “sübut” ve kendi başına “tahakkuk” vardır. Hatta varlık sübutun ve tahakkukun kendisidir. “Bu nedir?” sorusuna cevap olduğu söylenen mahiyetler, bazen kendilerine birtakım özellikler (âsâr) terettüp eden harici varlıklar olarak var bulunurlar ve bazen de kendilerine âsâr terettüp etmeyecek bir zihni varlık olarak var bulunurlar. Mahiyetlerin bu sübut ve tahakkukları kendi zatlarına dayanmaz. Bu ikisi, mahiyet ve varlık, dış gerçeklikte birleşmiş olsa bile mahiyetler bu sübut ve tahakkuklarını varlık (existence) aracılığıyla elde ederler.

“Varlık”, “birlik”, “nedensellik” gibi *akısal itibari* kavramlara gelince, bu kavramlar akıl tarafından harici varlıklardan soyutlanmış şeyler değildir, bunlar aklın “ihtiyaç duyduğunda ürettiği” kavramlardır. Bunlarda bir çeşit sübut ve tahakkuk vardır; konuya yüklenen sübut için sözkonusu olan sübut ve tahakkuk gibi (mahkiye). Bu kavramlar mahiyetlerin fertlerinden çıkarıldığı gibi yüklendikleri varlık-

lardan çıkarılır. Bu genel anlamda olmak üzere sübut, varlığın sübutunu, mahiyetin sübutunu, ve akılsal itibari kavramları da içine alan bu sübut, önermelerin konularına uygunluğunun tasdiki anlamına "nefsu'l-emr" diye adlandırılır. Mesela şöyle denir: "Nefsu'l-emrde şöyle şöyledir".

Bazı önermeler harici gerçekliğe ait önermelerdir. "Zorunlu Varlık vardır.", "Kent halkı kenti terketti.", yine "İnsan potansiyel olarak gülen varlıktır." gibi. Bu önermelerde yargının doğruluğunu tahkik için önerme ile harici varlık arasındaki uygunluğa bakılır. Bazı önermelerin konusu ve yüklemi zihinsel olabilir, veya konusu harici yüklemi zihinsel olabilir. Mesela şöyle demek gibi: "Küllî ya zatidir ya arazidir", yine "İnsan türdür" gibi. Burada yargının doğruluğu zihindeki uygunluğa bağlıdır, çünkü bu yargıların ve kavramların sübut yeri zihindir. İki parça da doğrudur, çünkü ikisi de nefsulemr'e uygundur. O halde "nefsulemrsel sübut" mutlak olarak (hiçbir kayıt konmazsa) "harici"den ve "zihni sübut"dan daha geneldir.

Bazı kimseler nefsu'l-emr'in, akılsal suretlerin bulunduğu akıl olduğunu söylemiş ve şöyle demişlerdir: Akılsal suretlerin bulunduğu nefsulemr bütün olarak mücerred bir akıldır. Harici olsun veya zihinsel olsun doğru önermeler buradaki akılsal suretlere uygun düşer.

Buraya dikkatle bakmak gerekir, çünkü burada sözü makul suretlerin bulunduğu yere getiririz. Çünkü buradaki yüklemelerin doğruluklarının gösterilmesi, doğruluğu araştırılan önermenin gösterdiği varlığın hariçte varlığı, ve bu varlıkla önermenin uygunluğu gösterilmeye muhtaçtır.

Devvani'nin bütün olarak "mâ-cerâ"sını gözden geçirecek olursak bu süreci ve bu süreçte karşılaştığımız öğeleri maddeler halinde ana hatlarıyla şöylece özetleyebiliriz: 1. Devvani Nasır Tüsi'yi "müteahhırın"den saymaktadır. 2. Tüsi'ye arşı çıkmaya pek gönlü razı değildir. 3. İnanmaktadır ki, bilginin felaketi unutulmaktır, yazmak gerekir. 4. Bizim için "kesin hüküm" mümkündür ve mevcuttur. Biz bu önermeleri "nefsu'l-emrde'ki" önermelerle karşılaştırıp doğruluklarını "tahkik" edebiliriz. Bunun için "tetabuk", "tetabuk" için de "tegayür" gerekir. 5. "Tegayür" ikidir: itibari tegayür, hakiki tegayür. Burada bizim için itibari tegayür yeterlidir. Karşılaştırmada kendisine başvuracağımız önermeler nefsulemrde bulunmalıdır. Bu sfer bizden, başkasından, hatta zamandan (?) bağımsızdır. 6. Bu harici sabit ya binefsihi vardır veya bigayrihi vardır. Binefsihi var olması birkaç bakımdan muhaldir. 7. Buna iki noktadan itiraz edilir: a. Mutabakat hakkında bilgiye ancak iki tetabuk eden hakkında bilgi sahibi olduktan sonra sahip olunabilir. b. Akılsal olanla duyusal olan karşılaştırılmaz. 8. Kendi kendine kaim olanın vaz' sahibi olmaması imkansızdır. ... "müsül-ü Eflatuniyye"yi kabul etmek gerekir. Gayrda mütemessil olması" durumuna bakarız. 9. "Mahal"li kabul etmek zorundayız. 10. Mahal bilkuvve değildir. 11. Devvani işin içine "bakım"ı sokmakla "vaziyet"i kurtarmak istiyor. 12. Devvani'nin bu tutumu belki Berkeley'le karşılaştırılabilir: "Esse est percipii." O halde, (sonuç) ... varlığı sabit olmuştur. 13. Bu varlığı sabit

olanın özellikleri şunlardır: Bu öncüllerden ve sonurgularından anlaşıldı ki “ezeli ve ebedi olarak sürekli ve zorunlu hükümlerin kendisinde temessül edeceği bir mahal, mazmunun kendisinde gerçekleşeceği bir “şey” gerekir. 14. Bir mahallin olması “gerektiği”ni tesbitten sonra böyle bir mahallin nasıl “olmuş olması” veya “olması” “gerektiği”ni tesbit etmek gerekir. Bütün bu akıl yürütmelerde “yönetici” düşünce ve bağlayıcı ilke akıl ilkelerine ve Mantık yasalarına uymaktır. “Realite” ortada yoktur. “Realite” konu, ya da “mesele” ...

Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin *Bidâyetül- Hikme*'sini notlar ekleyerek *The Elements of Islamic Metaphysics* adıyla İngilizce'ye çevirmiş olan Seyyid Ali Qûlî Qarâî, *nefsul-emr*'le ilgili bölümün “Fî ma'nâ nefsi'l-emr” adlı bölüm başlığını “The meaning of the domain of factuality” adıyla çevirmişti.

Kelamcıların “müsül-ü eflatuniye”yi sistemlerine sokmak istememelerinin nedeni, kanaatimizce, onların, sadece, Tanrı ile birlikte ezeli varlık kabul etmekten kaçınmak istemeleri değildir. Fakat maddesiz suret suretsiz madde; cevhersiz araz, arazsız cevher; mahalsiz sıfat sıfatsız mahal vb. kabul etmek istememeleridir. Yani “hulul”e açılacak bir kapıya imkan verecek herhangi bir sistematığın önünü daha baştan kesmek istemeleridir. Kısacası hululden uzak durmak istemeleridir. Kelamcıların çoğu için “bedensiz ruh” “ruhsuz beden” ılımlı yaklaşılacak bir “discour” değildir. Hal böyle olunca onların “nominalizm”ini ve T. W. Arnold'un bu konudaki ısrarını anlamak nisbeten kolaylaşır.

## **Celeddin Devvani'nin Nasır Tûsî'nin Sıyrık Tözleri İsbat Hakkındaki “Küllî Akıl” Risalesi Şerhi**

### **(Metnin Türkçeye çevirisi)**

§ 1. Hakikatları var eden Tanrı'ya hamd ettikten, ve incelikler muhâtabı Resulüne ve her bakımdan yüksek seçkin ailesine ve arkadaşlarına salât u selâmdan sonra; Rabbinin bağışlamasına muhtaç mütevazı Muhammed bin Es'ad Siddikî der:

Müteahhirin'in en erdemlisi ve derin bilginlerin en yetkini olan Hâce Nasîruddin Muhammed bin el-Hasan et-Tûsî'nin -Tanrı ona rahmet eylesin- *sıyrık tözlerin* varlığı hakkındaki “Küllî Akıl” (el-'Akl el-Kullî) diye anılan risalesini incelediğim zaman ancak teker teker vâkıf olunabilecek ve her birinin hakikati dikkatli bir düşünceyle görülebilecek olan incelikler hatırıma geldi. Bu incelikleri kaybolup gitmekten korumak için burada açıklamak istedim, çünkü bilginin felaketi unutulmaktır. Bu düşüncelerimin sebep olabileceği, inatçının inadından ve hasetçinin kötülüğünden benzersiz tek Tanrı'ya sığınırım. Dönüş Tanrı'yadır, O ehl-i takvadır. Bu söz konusu risaleyi daha yararlı kılmak ve ondaki birtakım zorlukları kolaylaştırmak için bu risaleye bazı ekler yapma gereği duydum.

§ 2. Dedi: "Tanrı çalışmasının karşılığını versin."

Şüphemiz yoktur ki yakînî hükümler mevcuttur. Bu hükümleri zihinlerimiz vermiştir veya verir. "Bir ikinin yarısıdır" hükmü gibi, veya, "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz" hükmü gibi. O "zihinlerimiz öyle olduğuna kesinlikle hükmetmiştir" sözüne dikkat çeker. Bundan amaç, bu hükmün kendisiyle belirleme kazandığı şey, yani bu hükmün özelliği "*nefsu'l-emrde* bulunana uygun olarak hüküm kesin (yakînî) olduktan sonra bu hükme hiçbir zihnin daha önce sahip bulunmaması"dır. Onun "uygun" (mutabık) sözü "bütün hükümlerin bulunması"nın yüklemidir, yani "Biz verdiğimiz hükümlerden bazılarının -bunlar kesin olan hükümlerimizdir- *nefsu'l-emrde* bulunana uygun olduğu hakkında şüphemiz yoktur" demektir. Müellif, "veya öyle olduğuna hükmeder" sözünü, herhangi bir kimsenin, *nefsu'l-emrde* bulunana uygunluğun (mutabakat) herhangi bir zihine uygunluktan ibaret olduğunu zannetmesini dışta bırakmak için "kesinlikle hükmetmiştir" sözüne atıf yapmıştır, çünkü burada konu olan uygunluk *nefsu'l-emrde* bulunana uygunluktur, yoksa kara cahilin inandığı *nefsu'l-emrdekine* muhalif hükümler veren bir zihinde bulunana uygunluk değildir. "Kesin olarak bilinir ki uygunluk ancak şahıs olarak (şahsen) ayrı (mütegâyir) iki şey arasında düşünülebilir", çünkü "nisbet" (ilişki) iki şeyin ayrı olmasını gerektirir.

§ 3. Burada durup düşünmek gerekir (fihi bahs). Çünkü burada itibârî ayrılık (tegâyür) yeterlidir. Eğer "Uygunluk zorunlu olarak özellikle bireysel belirlemelerde başkalık gerektirir, çünkü bir şey kendisine uygun olmakla vasıflanamaz" denseydi biz şöyle derdik: "Hakikatlar örfün belirlemelerine bağlı değildir. Belki de, "hakiki başkalık" (hakiki tegâyür) gerektiren "uygunluk" deyişinin vehmettirdiği şey araştırılacak olursa onun "özel birlik"e (zâtî ittihâd)" indirgenebileceği görülür. "Îkâ" ve "intizâ" sözcüklerinin hükmün fiilen varlığını vehmettirdiği gibi. Oysa öyle değildir. Yine, "bitişiklik" (ittisal) sözcüğü *cisimsel sûretin* ârizî bir şey olduğunu vehmettirmez mi? Oysa onların kanaati cisimsel suretin "özünde bitişik töz" olduğu şeklindedir. Felsefi meselelerle uğraşmış kimselere yabancı olmayacağı üzere buna benzer birçok örnek bulunabilir. Uygunluğun anlamı araştırılırsa karşımıza uygunluğun kendisiyle olduğu şeyde iki şeyin birleştiği olgusu çıkar. "Uygunluk" söz konusu olduğunda birbiriyle uyuşacak iki grubun (set, sınıf, küme) zihnî sübut bakımından ortaklıkları bulunan hükümler olduğunda şüphe yoktur. Her iki grup hükmün de, bu hükümleri veren kimsenin bu hükümleri biliyor olması için, bu hükümlerin onun zihninde zaten bulunması gerekir. Öyleyse, bu iki önermeden ikincinin değil ama birinci önermenin, zihnimizde bulunanla zihnimizin dışında bulunan arasındaki uygunluğun kendisinden kaynaklanacağı bir sübutun zihnimizin dışında sözkonusu olması gerekir. İşte kendisinden "*nefsu'l-emr*" diye söz edilen budur. O halde birinci hüküm ikincisinden bağımsız olarak *nefsu'l-emrde* bulunana uygun olur.

§ 4. Eğer buraya kadar söylenenler anlaşılırdıysa biz diyoruz ki, bu hâricî sâbit ya “kendinde vardır” (binefsihi kâim), veya “kendi dışında bir varlıkta temessül etmiş” olarak vardır. Kendinde var olan da, ya vaz’ sahibi olarak vardır veya yad-vaz’ sahibi olarak (gayr-ı vaz’ sahibi) vardır.

Birincisi birkaç bakımdan muhaldir:

“Birinci olarak: Bu hükümlerin vaz sahibi şeylerin alametleri olan yönle ve zamanla ilgisi olmadığından; oysa vaz’ sahibi şeyler zaman ve yönle ilişkili şeyler olduğundan, bu hükümlerde vaz’ sahibi olan şeyle ilgili hiç bir şey yoktur. Yoksa vaz sahibi olanla vaz’ sahibi olmayanın uygunluğu sözkonusu olmaz; çünkü zaman ve mekanla belirlemesi bulunmayanla zaman ve mekanla belirlemesi bulunan arasında uygunluk imkansızdır (mümteni’). Sonra, algılanan (ma isteş’ara) hakkında denebilir ki, “Her ikisinin de değil, ama, ikisinden birinin zaman ve mekanla belirlemesinin bulunması uygunluğu mutlak olarak imkansız kılmaz.” Yazar şöyle dedi: “Vaz’ sahibi olanlar vaz’ sahibi olmak bakımından değil ama, akılsal (ma’kûl) olmak bakımından uygunluk arzederler.” denemez,” yani akılda hasıl olduklarında aynı şekilde hasıl olmaları bakımından, sonra vaz’ların başka bir bakımdan bitişmez oluşları (mukârenet), yani zihnin dışında sabit olmaları bakımından, cüz’i zihinlerde mürtesim sûretler hakkında onların, bir bakımdan külli oldukları, zihni belirlemelerden (muşahhas) soyutlandıkları için; ve başka bir bakımdan cüz’i oldukları, zihni belirlemeler dikkate alındığı için, söylenemez. Çünkü biz şöyle deriz: Eğer böyle olursa mutabak harici suretler başkasıyla kaim varlık olurlar -”be” harfinin (üstün okunmasıyla)- harici suretler böyle olursa bunlar başkasıyla kâim olurlar, bu durumda, zihni suretlerde olduğu gibi, vaz’ sahibi mahallerine hulûlleri itibariyle var olurlar. Bu durumda da kendileriyle kaim olurlar, bu ise farzedilene aykırıdır (hulf).

§ 5. Biri diyebilir ki, itibari başkalık (tegâyür), sadece vaz’a bağlı olarak gerçekleşen şey ile mahal dikkate alınsın veya alınmasın vaz’dan sıyrık olarak gerçekleşen şeylere inhisar ettirilemez. Çünkü bu şeyler için başka bir çeşit sübutun varlığı mümkündür. Bu da “bu sübut hasebiyle vaz’ sahibi olan”dır. Sonra zihni hükümler, şu anlamda uyuşurlar ki, bunlar hariçte hasıl olduklarında bu sübut hasebiyle hasıl olurlar, harici varlıklar da akılda hasıl olduklarında -daha önce işaret ettiğimiz üzere- bu sübut hasebiyle hasıl olurlar. Bu delilin geçersiz olduğunu göstermek için yapılacak olan ekleme hariç bu delile bir şey eklenmiş olmaz, yani, bu delile yapılacak tek katkı bu delilin geçersizliğini göstermektir, bu delilin geçersizliğini göstermek için yapılmayan bir şey bu delile bir katkı sayılmaz. Zihni suretlerle yapılan benzetme (teşbih), iki farklı hükmün kendisi yüzünden gerçekleştiği bu tegayür, iki itibarın tegayürüdür, yoksa burada amaç mezkur cevaba yönelebilmek için yapılan “bütün bakımlardan” bir benzetme değildir.

İkinci olarak: Mutabakat hakkındaki bilgi, ancak iki mutabık hakkında sahip olunacak bilinçten sonra hasıl olur; bu yüzden biz, bu şeyin vaz’ sahibi olup



olmadığını bilmesek de bu mutabakattan şüphe etmeyiz. Biri *muâraza* olarak şöyle diyebilir: Biz *vaz'* sahibi olmaması bakımından bu şeyi bilmemekle birlikte mutabakattan şüphe etmeyiz, aksi takdirde bu şeyin mücerred olduğunu *burhanla* ispat etmek için delile ihtiyaç olmazdı.

Üçüncü olarak: Zihni şeyler oldukları için zihinlerimizdeki hükümleri -bunlar küllî hükümler olduklarından, veya bu hükümleri veren akıl olduğundan- akılla kavrarız (idrak), oysa *vaz'* sahibi olanları ancak duyumlarla veya duyum cinsinden şeylerle, -yani dış duyumlarla-, kavrarız, ve akılsallarla, duyusal olmaları bakımından duyusallar arasında mutabakat imkansızdır. Biri şöyle diyebilir: Bu mutabakatın, daha önce söylediğimiz üzere, yad-duyusal (gayr-ı duyusal, duyusal-dışı) olmaları bakımından olması niçin mümkün olmasın?

§ 6. İkincisi, yani, kendi kendine kâim olanın *vaz'* sahibi olmaması da imkansızdır, çünkü bu Platoncu ideaları kabul etmektir. Biri diyebilir ki, bu hükümlerin, başka bir çeşit sübutla sâbit ve bu çeşit sübutla kendi kendine kâim şeylerle (umur) mutabık olmasının imkansız oluşu (istihale) ne *bedibidir*, ve ne de bu konuda bir *burhan* vardır. Bu şeyler ister Platoncu *idealar* olarak adlandırılsın, isterse de öyle adlandırılmasın, farketmez. Platoncu ideaların imkansızlığına dair olan delil, bu anlamın imkansızlığını göstermez, aksine, yerinde incelendiği üzere mücerret mahiyetlerin hariçte mevcut olmadığını gösterir. Eğer o Platoncu idealarla "misâl âlemi"ni kastediyorsa bu terminolojiye aykırıdır. Bununla birlikte bunun imkansız olduğunu, aleyhine bir delil getirilinceye kadar kabul etmeyiz. Bunun aleyhine Aristo delil getirmedir; onun bu konuda söylediği, hariçte var olması gerekenlerin felekler ve ögeler olduğudur, ve felekler ve ögeler dışında hareketler ve sükunetlerdir, ve bunlara benzeyen şeylerdir. Bu ise, açık olduğu üzere salt bir "uzaksayma"dır (istib'ad).

Ona mutabık olan haricin, gayrında "mütemessil" olmasına gelince, bu da yine ikiye ayrılır, çünkü bu gayr, ya "*vaz'* sahibi"dir, veya "*vaz'* sahibi değil"dir. *Vaz'* sahibi olursa, orada mütemessil olan da onun gibi olur, ve sözkonusu muhal, aynen geri döner. Çünkü bu, bu hükümler zaman, mekan, ve yerle alâkalı şeyler olmadığından, mutabakatın imkansız oluşu konusundaki şıklardan birinci şıkta geçmiş olan vecihlerden birinci vecihtir. Bu durumda şu ortaya çıkar ki, bu şeyin *vaz'* sahibi olup olmadığı bilinmeden bu mutabakat algılanamaz (şu'ur). Bu da ikinci vecihtir. Bundan da, bu hükümlerin duyumla algılanan şeyler olması gerekir, çünkü *vaz'* sahibi olanlar ancak duyumla algılanabilirler.

§ 7. Diyorum: Özellikle birinci şıkka cevap olarak ileri sürülenler olmak üzere şimdye kadar söylenenlerden anlamış olmalısın ki, bu söz konusu "mahal" çıkış mahalli olarak sunulmaktadır (ortaya çıkmaktadır), hatta denebilir ki, onun mahal ile kâim olması gerekir. Oysa bizim sözümüz, onun, o şeyi mahal ile kaim olmayan farzetmesi hakkındadır. Bu durumda onun sözü, belirlemesi "bir mahalle hulul etmemiş olmak" olana varır. Öyleyse, gizli olmadığı üzere, esasen hulul kabul edildiği takdirde bu söz inkar edilmez (red).

O halde geriye ikinci kısım kalır. Bu da vaz' sahibi olmayan bir şeyde "temessül-eden" olmasıdır. Biz deriz ki: Zihinde bulunanların bir kısmı bilkuvve olsa da vaz' sahibi olanda temessül edenin bilkuvve olması mümkün değildir. Böyledir, çünkü bilkuvve ile bilfiil arasında mutabakat imkansızdır. Ancak bir *vakitte* bilfiil olanla bilkuvve olan arasında mutabakat olması mümkündür.

**§ 8.** Biri şöyle diyebilir: Bu sübutun mahallinde hudûsü zihinlerdeki hudûsü zamanında olması, veya bundan daha önce olması niçin mümkün olmasın? Çünkü zorunlu olan bunun onunla tetabukunun husulü halinde husulüdür, yoksa sürekli husulü değildir. Bunu nefyetmek için mutlaka delil gerekir. Yine bu temessülün, zeval bulması veya değişmesi, veya bir zaman bilkuvve iken daha sonra bilfiil olması mümkün değildir. Çünkü sözkonusu hükümler zaman ve mekanla kayıtlı olmaksızın, haklarında değişim ve başkalaşım sözkonusu olmaksızın ezeli ve ebedi olarak sübutları zorunlu olan hükümlerdir. Bu hükümlerin mahallerinin de böyle olması gerekir; aksi takdirde hulul eden için mahal bulunmaksızın hulul mümkün olurdu. Bu, bu mahallin bilkuvve olmadığı hakkında bir başka delildir.

Delilin anlatımı:

"Bir ikinin yarısıdır." "Karenin köşegeni kenarına eşit değildir" gibi yakîni hükümler her hangi bir zaman ve mekan kaydına tabi olmaksızın sübutları ezeli ve ebedi olarak zorunlu olan hükümlerdir. Eğer bu hüküm doğru ise mazmûnunun da sabit olması zorunludur. Yine mahallinin de sabit olması zorunludur. Böyledir, çünkü hulul edenin, mahallin sübutunu gerektirmesi bir zarurettir. Bu delil önceki delilden daha güçüdür, çünkü önceki delile yöneltilebilecek olan *men* bu delile yöneltilemez.

**§ 9.** Şöyle denemez: "Burada da men sözkonusudur. Çünkü ona mutabık olanın zihni hüküm esnasında veya daha önce mahallinde hudus bulması caizdir. Ancak burada da zaman ve mekanla kayıtlı olmaksızın mutlak olur; aynen zihinde bulunanda olduğu gibi. Ancak, zihinlerin dışında kendisine mazmununun zihne intikaş ettiği tarzda o anda veya daha önce temessül etmesiyle her şeyin zihnine yakîni hükümlerden bir hüküm olarak, mutlak ise mutlak olarak, kayıtlı ise kayıtlı, daimi ise daimi, zaruri ise zaruri, vbg. olarak intikaş eden bir algılayanın bulunduğunu farzedebiliriz. Çünkü biz şöyle deriz: Bu önermelerde biz, mazmunlarının sübutunun, mesela, daimiliğine hükmetmişsek bu mazmunun sübut bakımlarından bir bakımla daima sabit olması gerekir. Aksi takdirde önermenin mazmunu tahakkuk etmez, bu durumda da önerme doğru olmaz.

**§ 10.** Tahkiki: Biz bu önermelerde yüklemelerin özneler hakkında daimi sübutla sabit olduğuna hükmetmiştik. O halde zihin dışında sürekli bir sübutun gerçekleşmesi gereklidir. Aksi takdirde başka bir "algılayan"da süreklilikle kayıtlı bir mevcut olsaydı bile önerme zaruretle doğru olmazdı. O halde doğuştan anlayışı kıt olan birine bile gizli olmayacağı üzere bu doğruluğu algılayanda bulunan bu ittisaf bu sübutun tahakkukunu gerektiren bir şeydir.

O halde hariçte haklarında tegayyür ve istihale, ve teceddüt ve zeval imkansız olan ve bu sıfatlarıyla ezeli ve ebedi olan, ve, bilfiilleşmesi mümkün bütün ma'kulleri bilfiil kapsayan (müştemil) vaz' sahibi olmayan kendi kendine kaim bir var-olanın varlığı sabit olmuştur.

§ 11. *Men* türünden olan bu delillerden ve öncüllerin sonurgularından (netice) anladın ki ona ezeli ve ebedi olarak sürekli ve zorunlu hükümlerin kendisinde temessül edeceği bir mahal, kısaca, hükmün düşünüldüğü sırada, yani daimi ise daimi, zaman zamansa zaman zaman, yüklemün özne hakkında sübutu halinde, hükmün mazmununun kendisinde gerçekleşeceği bir şey gerekir.

Geçen *men* türünden bazı deliller kabul edildiği takdirde, bu sabit olduysa da, biz diyoruz ki, bu var-olanın (mevcud), İlkler'in İlk'i yani Özü Gereği Varlığı Zorunlu Olan (Vacibu'l-Vucud li-Zatihi) -O'nun adları yüce olsun-, olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda bilfiil sonu olmayan varlıkları "çokluk üzere" kapsamaması gerekir. Oysa İlkler'in İlki'nde çokluk (kesret) bulunması, çokluğun İlk Kaynak (Mebde') olması ve kendisinde temessül eden çokluğun kabul edeni (kâbil) ve çokluğun mahalli olması imkansızdır.

§ 12. Sen şöyle diyebilirsin: O halde bu çokluk böyle bir mahalde nasıl gerçekleşebilir? Eğer bu mahal, Zorunlu ise, bu, az önce çürütüldü; yok eğer mahal sahibi ise, aynı şeyin hem fail hem kabul eden olması gerekir. Bu kabul edildiği takdirde, bu mahal, daha sonra açıklanacağı üzere ma'lûllerin ilki olur, ve bunda da herhangi bir çokluk ciheti yoktur. Oysa Bir'den ancak birçok bakımdan çokluk çıkabilir. Sonra diyorum ki şu iki şıktan kurtuluş yoktur: Bu çokluk Zorunlu tarafından ya bilinir veyahut da bilinmez. İkincisi muhaldir. Birincisi kabul edilirse şu şıklardan kurtuluş yoktur: Bilinir ise Zorunlu'nun Zatında, ya husule gelmiştir, veya husule gelmemiştir. Birinci durumda Zorunlu, bu çokluğun mahalli olur. Oysa bu, onun söylediğine uymaz. Çünkü Zorunlu'nun çokluğa mahal olması caiz değildir.

İkinci durumda şu şıklardan kurtuluş yoktur: Bu çokluk, ya başka bir mahalde olur, veyahut da bir mahalde olmaz. Birinciye göre Zorunlu'nun bilgisi, bunların bu mahalde var olmalarına dayanır. Oysa bu muhaldir. İkinciye göre bu, çokluğun kendisinde temessül edeceği bir mahallin varlığı hakkındaki tezini ispat etmez.

§ 13. Sonra müellif, bu *men*lerin farkında bulunmadığı için şöyle dedi: O halde İlk Zorunlu Varlığın dışında Kur'an-ı Mecid'de, kendisinden bazen "el-Levhu'l-Mahfuz" (Korunmuş Levha), bazen kuru ve yaş her şeyi kapsayan "el-Kitabu'l-Mubin" (Açıklayan Kitap) diye söz edilen, kendisini "Akl-ı Küll" diye adlandırabileceğimiz bir var-olanın varlığı sabit olmuştur. Bizim söylediğimiz budur. Alemilerin Rabbi Tanrı'ya hamd olsun.

Diyorum: Bunun Akıl olduğu sabit olurdu eğer onun "bütün bakımlardan bilfiil olduğu sabit olsaydı. Oysa onun söylediklerinden bu ortaya çıkmaz. Tersine, onun söyledikleri tamamlanmış bile olsa, bundan, onun, ma'kullerin temessül et-

mesi bakımından bilfiil olduğu ortaya çıkardı. Oysa onun, bu ma'kullerin dışında başka sıfatlara sahip olması mümkündür. Eğer, “Biz, Akıl kavramını düşündüğümüzde, onun, bütün bakımlardan bilfiil olmasını düşünmüyoruz. Kelimede niza olmaz. Terimde bir güçlük söz-konusu değildir.” denirse ben şöyle derim: Bir terimi hiç gereği yok iken yaygın olarak kullanıldığı anlama ters bir anlamda kullanmak okuyucuyu yanıltma ihtimali ortaya çıkarır. Kaldi ki bu mahal bir Feleksel Nefs, veya başka bir Nefs olabilir. Bütün algılananların nakşolması (intikaş) mümkün olursa, bu durumda eğer o, “Küllü Akıl” ile “bu ihtimalleri kapsayan”ı kastediyorsa bunun kötülüğü insaf sahibine gizli değildir. O, “Küllü Akıl” ile, burada, filozoflar arasında yaygın olan anlamı kastetmiş olduğunu açıkça söylemiştir. Bu durumda da onun söylediği hakkında yukarıda geçen *men* sözkonusudur. Hatta ona şöyle bir *tevcib* bile mümkündür: Henüz kimsenin düşünmediği bazı hükümlerin orada mevcut olmaması, ve ancak bir kimsenin bunları düşündüğünde orada hasıl olması niçin mümkün olmasın? O halde ma'kullerin temessülü sırasında da bilfiil olmaz.

Bu söylediklerim, bu risaleyi incelerken aklıma gelenlerdir.

## Osmanlıda Simyadan Kimyaya Geçiş Süreci

Ayten KOÇ AYDIN\*

### Özet

*İslam Uygarlığı'nın kültürel mirasçısı olan Osmanlı-Türk simyacı, kökleri Zosimos'a dayanan ve Câbir b. Hayyân tarafından geliştirilen simya geleneğini izler. Bu gelenekte maddi ve manevi simya unsurları bir aradadır. Hayyan'ın çalışmalarının yanı sıra simyanın uygulamalı yönüne ağırlık vermiş olan Ali Aydemiroğlu el-Cildeki'nin (öl.1363) çalışmaları da Osmanlı simya geleneğinin oluşmasında etkin rol oynar.*

*Osmanlı simya geleneğinin en tanınmış ismi İznikli Ali Çelebi (?-1609)'dir. Fâzıl Ali Bey olarak da bilinen Çelebi, Hayyân ve Zekeriyâ Râzî ile Cildeki'nin izleyicisidir. Eserlerinde maddi ve manevi simya unsurları bir aradadır. Ali Çelebi'nin teorik ve uygulamaya yönelik çalışmalarının da etkisiyle oldukça hareketli geçen 16. ve 17. yüzyılların ardından, Osmanlı'da simyadan kimyaya geçiş süreci başlar.*

*Osmanlı'da simya geleneği, 18. yüzyılda tıbb-ı cedid akımı ile etkileşime geçer ve tıbbi etkiler. Bu akımın önemli temsilcilerinden biri olan Bursalı Ömer Şifâi aynı zamanda bir mutasavvıftır ve metallerin altına dönüşümü ile simyacının yetkinleşmesi arasında kurulan ilişkiyi, kamil insan olma süreci ve hali için model olarak görür.*

*Simyadan bağımsızlaşan kimyanın ilk önemli temsilcisi Başhoca İshak Efendi'dir. Onu, Kimyager Derviş Paşa ve Kırımlı Aziz Bey gibi kimyagerler izler.*

*Çalışmamızda birincil kaynaklardan yararlanılarak, İslam Uygarlığı'ndan Osmanlı'ya miras geçen simyanın kimyaya dönüşüm sürecinde dönüşümü etkileyen Türk-İslam kültürü unsurları ortaya konmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, simya, kimya.

\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği, aytenaydin@gazi.edu.tr.

## *Transition Process From Alchemy to Chemistry in the Ottoman Empire*

### **Abstract**

*Turkish alchemy, follows the tradition of alchemy dating back to Zosimos and developed by Jaber b. Hayyân. In this tradition, material and spiritual elements of alchemy are together. Besides the studies and works of Hayyân, those of Ali Aydemiroglu el-Cildeki (d. 1363), who placed the emphasis on the applied aspect of alchemy, played an important role in the formation of the Ottoman alchemy tradition.*

*The best-known figure of the Ottoman tradition of alchemy is Ali Celebi of İzniç (1609?). Celebi is the follower of Hayyân, Ebû Bekr el-Râzî (Rhazes) and Cildeki. His Works contain the material and spiritual elements of alchemy. Also with the effect of Ali Celebi's theoretical and applied studies and works, 16th and 17th centuries passed very actively.*

*Tradition of Ottoman alchemy interacted with the tıbb-ı cedid (new medicine) movement in the 18th century and affected the medicine. One of the significant representatives of this movement was Omer Şifai of Bursa.*

*The first important representative of chemistry, gaining independence from alchemy, is Başhoca İshak Efendi. He is succeeded by such chemists as Chemist Derviş Pasha and Aziz Bey of Crimea.*

*Our study is based on primary sources and as such, it is intended to reveal the Turkish-Islamic cultural elements that affected the transition process of alchemy.*

**Keywords:** Ottoman, alchemy, chemistry.

Simya sözcüğü etimolojik olarak iki farklı çıkış noktasına dayandırılmaktadır. İlk görüşe göre Eski Mısır dilinde kara (toprak) anlamına gelen kemi sözcüğünden türetilmiştir. Diğer görüşe göre ise Yunanca "bir sıvıyı akıtmak ya da bir metali dökmek" anlamına gelen cheo-chymeia sözcüğüne Arapça "el" eki ilave edilip "el-kimya" olarak telaffuz edilmesiyle ortaya çıkmıştır (Anawati, 1996: 854).

Simya, ortaya çıkışından itibaren tüm tarihi boyunca; bir kozmoloji bilimi, insan ruhu ve bedeni üzerine odaklanan gizil bir bilim, maddelerin dönüştürülmesi bilimi ve geleneksel tıbbı destek olan bir alan olarak kabul görmüştür. Bu çok yönlülüğü ile yalnızca bir ön-kimya olmamış aynı zamanda maddelere belli bir yönelim ile bakan, hem insanın içsel deneyimleri ile ilgilenen hem de maddelerle deneyler yapılan bir alan olmuştur. Aynı zamanda simyada, hem insanı ve hem de maddeyi aslındaki mükemmelliğe döndürmek en temel hedef olarak belirlenmiştir.

Yunan kültür mirasındaki Sokrates öncesi filozofların, Pythagoras, Platon, Stoalılar ve sonraki bazı filozofların görüşleri ile Mısır'ın gnostik bilgi gelene-

ği, İskenderiye’de harmanlanmış ve yeni bir kültür ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yeni kültür potasında üretilen ürünlerden biri de simyadır (Taylor, 1953; 25). Simyanın eski Yunan’dan gelen kökleri için, Doğa filozoflarının *arkhe* (ilk unsur) temelli doğa açıklamaları ile Aristoteles’in *dört unsur* temelli fizik varlıkta dönüşüm imkânı görüşleri iki önemli kaynaktır.

Helenistik Dönem kültür mirasının önemli kaynaklarından olan Leiden ve Stockholm Papirüsleri’nde<sup>1</sup> yer alan bilgiler ve Mısır kültüründen gelen gnostik unsurlar da simyanın Mısır köklerini oluşturur.

Ortaya çıkışından itibaren hem mistisizmi, hem de maddeleri işlemek için pratik teknikleri içeren simya düşünce geleneğine göre insan, *ilahi bilgi* aracılığı ile kurtuluşa ulaşabilir. Bu bilginin kaynağı tanrı Hermes Trismegistus’tur ve simyacılar da antik Mısır’ın gizlerinin ve bu gizlerin *ilahi bilgisinin* mirasçılarıdır.

İskenderiye Külliyyatı, simya hakkında en eski yazılı bilgilerimizin kaynağı olarak kabul edilir. Bu külliyyatta en fazla eseri bulunan yazar Zosimos’tur<sup>2</sup> ve onun eserleri de geleneksel simyanın temel sorunları ve yanıtları için doğru şifreler sağlamaktadır.

Söz konusu külliyyatta Yahudi Mary, Agathodaimon ve Cleopatra gibi efsanevi yazarların eserlerini ve bu eserlerde de simyanın karakteristik özelliği olarak kabul edilen süreçleri, mistik sembolizmi ve yaradılışa dair doktrinler arasındaki bağlantıları ve simya ile kimya arasındaki pratik sürekliliği oluşturan damıtma, arıtma, süzme, eritme, yakma gibi kimyasal süreçlerin anlatımlarını bulmak mümkündür.

MS 8. yüzyıldan sonra Yunancadan Arapçaya yapılan çeviriler aracılığı ile Hellenistik kültürün simyaya ilişkin bilgi birikimi İslâm Uygarlığı’na devralınır. İslam uygarlığı simyası, Yunan köklerinin yanı sıra, Batınî ekollere de dayanır. Ayrıca zanaatlar ve loncalara ve tedavi uygulamalarına da bağlı bir madde bilimi olarak da gelişir. İslam simyasının söz konusu çok yönlülüğü, kimya biliminin ilk tohumlarının da İslâm Dünyası’nda atılmasını mümkün kılar (Nasr, 1979: 40-45).

1 Leyden ve Stockholm Papirüsleri, MS 3. yüzyılda aynı yazar tarafından yazıldığı düşünülen ve metal işlemleri, alaşımların ve taklitlerin hazırlanması, taşlar, boya işlemleri gibi konuları içeren uygulamalı kimyanın en eski kaynakları arasında kabul edilen eserlerdir.

2 Zosimos, MS 300’de Kuzey Mısır’da (Ahmim-Penapolis) doğmuş, Yunan Dünyası’nın pek çok yerini gezmiş ve İskenderiye’de yaşamış ve çalışmalarını da orada yürütmüştür. Simya tarihinin çok önemli isimlerinden biri olan Zosimos’un eserlerinin Yunanca versiyonları kayıptır. Ancak Süryanice ve Arapçaya yapılmış olan çevirileri sayesinde Zosimos metinleri günümüze kadar ulaşmıştır. (Ayrıntı için bkz. H. S. El Khadem, “A Translation of a Zosimos’ Text in an Arabic Alchemy Book”, *Journal of The Washington Academy of Sciences*, Cilt 84, Sayı 3, Eylül 1996, s. 168-178.)

İslâm Dünyası simya çalışmalarının başlamasında ve izleyeceği yönün belirlenmesinde Cafer Sadık<sup>3</sup> ve onun öğrencisi olduğu kabul edilen Câbir ibn Hayyân'ın<sup>4</sup> büyük etkisi ve katkısı vardır.

Fakat İslâm Dünyası'nda hem uygulamaları açısından hem de manevî simya söylemleri açısından doruk noktası Câbir b. Hayyan'dır. O, madde dönüştürme sanatı, ölümsüz yaşamı temin eden "el-iksir" yapım sanatı ve insan ruhunun dönüşerek insan-ı kâmil olma yöntemi olarak simyanın zirve ismidir. Aynı zamanda Câbir pek çok kimyasal bileşiğin, kimya aletinin ve kimyasal süreç ve işlemin mucidi ve uygulayıcısı olarak modern kimyanın kurucusudur.

Câbir'in yanı sıra İslâm Dünyası'ndaki kimya çalışmalarıyla tanınan bir diğer isim de Ebû Bekr Muhammed ibn Zekariyâ el-Râzî'dir (H. 246-329). Râzî'nin çalışmalarında simya embriyonik kimya niteliği taşımaktadır. Pratik kimyaya ilişkin çalışmalarında uygulamalı kimya çalışmaları için bakır taşı, alçı taşı, lacivert taşı, demir piritleri, hematit, firuze, kükürt kurşunu, şap, yeşil sülfirik asit, natron, boraks, çeşitli tuzlar, kireç, kalya taşı, zincefre, beyaz ve kırmızı kurşun ve mineral asitler hakkında pek çok katkıda bulunmuştur. Ayrıca kimyasal maddelerin tedavide kullanım uygulamalarına da öncülük etmiştir.

İslâm Dünyası'nda kimya çalışmalarının bir diğer önemli ismi Ebû Ali el-Hüseyn ibn Abdullah İbn Sînâ (980-1037) olmuştur. İbn Sînâ, simya-kimya işbirliğinde simyanın ezoterik içeriğinden ayrıştırılmış bir uygulamalar alanı olarak görülmesi gereğine işaret eden İslam uygarlığı düşünürlerindedir. Simyanın temel hedeflerinden olan mükemmel maddenin yapay dönüşümler yoluyla elde edilemeyeceğini kabul eder. Ona göre, metaller hem içsel olarak hem de dışsal olarak birbirlerinden farklıdır bu nedenle de değersiz metallerden altın elde edilemez. Simyanın önemli amaçlarından bir diğeri de sonsuz sağlık ve ölümsüz yaşam temin eden el-iksir elde etmektir. İbn Sînâ, altının insan eliyle elde edilebilirliği konusundaki inançsızlığını el-iksir konusunda da korur ve her derde deva bir şeyin insan eliyle yapılmasını imkânsız olduğunu kabul eder.

Osmanlı ilim geleneği, pek çok alanda olduğu gibi kimyada da İslam Uygarlığı kültür mirasını büyük ölçüde devralmıştır. Bu nedenle klasik dönem simya-kimya eserleri ve yazarları, Osmanlı simya-kimya bilgi ve geleneğinin temelini oluşturmuştur. Özellikle Câbir b. Hayyân (öl. 815) ile Ali Aydemiroğlu el-Cildeki'nin<sup>5</sup>

3 Cafer Sadık (öl. 765), bir yönden yaptığı kimyasal uygulamalarla kimyanın teknik kısmının gelişimine katkıda bulunurken diğer yönden de manevî simya olarak da adlandırılan madde dönüşümü ve ruh terbiyesi metaforik ilişkiyle ifade edilen simya çalışmalarının da gelişmesinde etkili olmuştur.

4 Tam adı Ebu Musa Câbir ibn Hayyân el-Süfi'dir. 721 veya 722 yılında Horasan'ın Tus şehrinde dünyaya gelir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 815 yılında öldüğü sanılmaktadır.

5 Tam adı İzzüddin Ali b. Aydemir b. Âli el-Cildeki'dir. XIV. yüzyılda yaşamış olan Türk asıllı simyacıdır. Adı bazı kaynaklarda Aydemir b. Ali b. Aydemir şeklinde geçmektedir. Hayatı



eserleri en çok kullanılan kimya eserleri oldu. En erken tarihli Osmanlı sımya yazarlarının başında Aşık Paşa gelir ve *Risâle-i kimyâ* (T) adlı manzum eseri sımya konularını da içerir. Eşrefoğlu Rûmî de, bu konuda *Kamer el-Akmâr fi Keşf el-Esrâr* (A) isimli eseri yazmıştır (İzgi, 1997: 147).

Osmanlı sımya geleneğinin en üretken sımyacılarından biri Ali Çelebi b. Hüsrev el-İznîkî (ö. 1696)'dir. İznikli Ali Çelebi ya da Fâzıl Ali Bey olarak da bilinir. Dünya yazma eser kütüphanelerinde, çoğu eski kimya geleneği içerisinde kaleme alınmış, otuza yakın Türkçe ve Arapça eseri bulunmaktadır (Bursalı Tahir Bey, 1915: 116-117).

Fâzıl Ali Bey, önceki büyük kimyacıların eserlerinden yararlanarak yazdığı eserlerin yanında bizzat kendisi de kimya deneyleri yapmıştır. Ayrıca onun tasavvuf ile olan ilişkisi, büyük oranda Yeni-Platoncu ve Hermetik gelenek içerisinde yeşeren sımyanın felsefi düşüncelerini daha ziyade Câbir b. Hayyan, Râzi ve Cildeki'nin sımya anlayışını, Osmanlı'da sürdürmeye yönelttiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Ayrıca Fâzıl Ali Bey ile takipçilerinin, eski kimya geleneği çerçevesinde yürüttüğü çalışmaların, Osmanlı'da 17. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlayan yeni tarzda bir tıp anlayışı için düşünsel bir zemin hazırlamış olduğunu ve veri birikimi ve aktarımı yönünde önemli kaynak oluşturduğunu düşünüyoruz.

Batı'da 16. yüzyılın son çeyreğinde Paracelsus<sup>6</sup> isminde bir hekim sımya kuram ve uygulamalarını tıbbın hizmetine sunar ve iatrokimya akımını başlatır (Tez, 2000: 118). Söz konusu akıma göre mikro düzeyde insan, makro düzeyde doğa ve evren civa-kükürt ve tuzdan oluşan kimyasallardan meydana gelmiştir. Bu nedenle de insan bedeninde meydana gelen hastalıklar ancak kimyasal ilaçlar kullanılarak tedavi edilebilir.

Bu akımın görüşlerini temelinde Cabirci sımya ve madde anlayışı vardır, çünkü Cabirci sımya anlayışına göre mineral maddeler ve metaller, civa ve kükürttten meydana gelmiştir. Akımın kuramsal yönünün modern kimyanın ortaya çıkışını destekleyici bir özelliği olmamakla birlikte özellikle insanın kimyasal maddelerin ve süreçlerin bir ürünü olduğu ve buna bağlı olarak da insan bedeninde meydana gelen hastalıkların ortadan kaldırılmasının ancak kimyasal ilaçlar kullanımıyla

hakkında yeterli bilgi yoktur. Kendisi ömrünün on yedi yılından fazlasını uzun seyahatlerle geçirdiğini, bu arada Irak, Anadolu, Mağrib, Yemen, Hicaz ve Suriye'ye gittiğini, nihayet Mısır'da yerleştiğini bildirmektedir. Farklı rivayetlere göre 743 (1342-43) veya 762 (1360-61) yılında Kahire'de ölmüştür. Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, TDV, c. 07, s. 550.

6 Paracelsus (Phillipus Theophrastus Bombastus von Hohenheim) (1493-1541), XVI. yüzyılın önemli bilim adamlarındandır ve modern tıbbın ve modern kimyanın kurucularından biri olduğu kabul edilir. Geleneksel bir tıp eğitimi almak yerine berberler, aktarlar, büyücüler, sımyacılar ve lokman hekimlerin bilgi ve tecrübelerini temele alarak iatrokimya akımı olarak tanınan akımı geliştirmiştir. Bu akıma göre bütün varlıklar toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört element ve materia prima adı verilen tuz, civa ve kükürttten oluşmuştur.

mümkün olacağı kabulü<sup>7</sup>, bir buçuk yüzyıllık bir süre boyunca, tıp ve farmakoloji eserlerinde kimyasal maddelere ilişkin olağanüstü bir bilgi arşivinin oluşmasını ve 18. yüzyılda Scheele ve Priestley'in çalışmaları sayesinde de kimyada büyük keşiflerin yapılmasını sağlamıştır. Lavoisier'le birlikte de, münferit kimyasal süreç verileri kimya kuramı haline gelmiş ve modern kimya olarak adlandırılan bilim disiplini ortaya çıkmıştır. Bu nedenle 16. ve 18. yüzyıllar arasında kapsayan dönemdeki Batı kimya tarihi çalışmaları, ağırlıklı olarak, iatrokimya akımı merkezli tıp eserleri ve farmakoloji eserleri incelenerek değerlendirilmektedir.

Kökleri İslam simyasına dayanan ve Paracelsus ile gelişen ve yaygınlaşan iatrokimya akımı, Batı tıbbını önemli ölçüde etkilemiş, Osmanlı tıbbında da 17. yüzyılda *Tıbb-ı Cedid (Yeni Tıp)* adıyla yeni bir tıp döneminin başlamasına yol açmıştır. *Tıbb-ı Cedid* döneminin başlangıcı, Osmanlı'da simyanın sonu modern kimyanın başı olarak kabul edilir. Zira söz konusu akımla birlikte simya, iki temel hedefinden biri olan el-iksiri elde etme yolunda gizli olmayan amaç ve uygulamalarla karşılaşmış gibi görünse de 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren simyanın önemli özelliklerinden birinden vazgeçilmiştir. Şöyle ki; simya geleneğinde simya eserlerinin dili, işin ehli olmayanların anlamasını önlemek ve insanlığı korumak adına, son derece karmaşık ve sembolik tutulurken, tıbbın hizmetine girmiş simyada, reçete ve uygulamalarda dil olabildiğince açık ve anlaşılabilir kılınmaya çalışılmış ve belki de simya metinlerinin yerini tedrici olarak farmakopi metinleri almaya başlamıştır.

Osmanlı'da simyanın sona erışı ve modern kimyanın başlaması da bazı Osmanlı hekimlerinin yazdıkları tıp ve farmakopi metinleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda eserlerinde değişimin izlerine ilk rastlanan hekim; Sâlih bin Nasrullah'tır.<sup>8</sup> Kaleme aldığı eserlerden *Gâyetül-Beyân fi Tedbîr-i Bedenül-İnsân*'da, baştan ayağa beden hastalıklarının ve tedavi yollarının anlatıldığı üçüncü makale-

7 Hastalık tedavisinde kimyasal ilaçların kullanımına yönelik çalışmaları olan ilk bilim insanı Paracelsus değildir. Hint Uygarlığı'nda M.S. 3. yüzyılda kurulmuş olan bir tıp ekolünde; Rasacikitsa Ekolü, hastalıkların tedavisinde kimyasal maddelerle hazırlanan ilaçların kullanımına ağırlık verilmesi söz konusudur. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Esin Kahya, *Hint Uygarlığı'nda Bilim*, Ankara 1999, s.). Ayrıca İslâm Uygarlığı'nın önemli bilim insanlarından Zekeriyâ Râzî'nin de tıp eserlerinde kimyasal maddelerle hazırlanmış ilaçların yaygın kullanım önerilerine rastlamaktayız ve Râzî'nin de iatrokimya akımı müntesibi olduğunu söylemek mümkündür. (Zeki Tez, a.g.e., s. 88). Ancak mikrokosmos ve makrokosmos düzeyde, kimyasalları hem kuramsal söylemlerde hem de uygulamada yaygın kullanım için zorunlu hale getiren Paracelsus'un çalışmaları olmuş, modern kimyanın ortaya çıkış sürecini hızlandıran iatrokimya akımı Paracelsus tarafından sistemli olarak dile getirilmiştir.

8 Yaygın olarak ibn Sallûm adıyla tanınan Nasrullah, Halep'te doğmuş, orada önce şer'î ilimleri tahsil ettikten sonra Darüşşifa'da tıp eğitimi almıştır. Halep Valisi İbşir Paşa ile birlikte İstanbul'a gelmiş, önce sarayda hassa hekimi, sonra Fatih Darüşşifa'sında başhekim olmuş. 1656 yılında Hekimbaşılığı makamına gelmiş ve 1669 yılında ölümüne kadar bu görevini sürdürmüştür. (Ayrıntı için bkz. Kemal Sabri Kolta, "Hekimbaşı Sâlih bin Nasrullah bin Sallûm'un Görüşüne Göre Paracelsus", *Türk-Alman Tıbbî İlişkileri Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1981, 93-100.

nin sonrasında kullanılan “*hükemâ’-ı kimyâvilerin (kimyager hekimlerin) buluşudur*” (Sâlih Efendi, 1664-1665: 69a) ve “*kimyâ’-ı etibbâ (kimya doktorları)*” (Sâlih Efendi: 69a) benzeri ifadeler yer verilmektedir. Nasrullâh tarafından yazılmış olan bir diğ er eser *Gayetül-İtkân Fî Tedbîr-i Bedenül-İnsân*’da<sup>9</sup> da yer yer “kimyâ’-ı etibbâ”, kimyâ’ etibbâsının re’isi”, etibbâ’ kîmyâyâviler, “etibbâ’-ı kimyavîyyûn” benzeri ifadeler yer verilmekte ve Barâkelsûs, Korelyûs (Kürulyûs), Senertûs hekimlerden söz edilmektedir. “Etibbâ’-ı kîmyâyâviler” ifadesi ile kimyager hekimlerin kastedilmiş olduğuna hiç şüphe yoktur ve bu Nasrullâh’ın iatrokimya akımından haberdar olduğunu gösterir. Çünkü kimyager hekim terimi ilk kez Paracelsus tarafından hem tıbbî hem de kimyayı bilen kişi anlamında “İatrochemist” olarak kullanılmış (Partington, 1970: 135) ve sonrasında da yaygınlaşmıştır. Nasrullâh’ın sözünü ettiği Barakelsus’un Paracelsus ve Korelyûs-Kürulyûs hekimin Oswald Croll (1560-1609) olduğundan da şüphe yoktur.<sup>10</sup> Senertus olarak söz edilen hekimin de yine Paracelsus takipçisi hekimlerden olan Daniel Senert (1572-1637) olması kuvvetle muhtemeldir.

Nasrullah’tan çok kısa bir süre sonra Ömer Şifâi’nin<sup>11</sup> eserlerinde iatrokimya akımından ve Cabirci geleneğe oldukça yakın simya görüşlerinden söz ettiği görülür. Onun bir mutasavvıf, hekim ve simya meraklısı olması, kimya tarihinin iki yüzyıllık ve uygulamaya geçirilmesinde oldukça etkili olmuştur.

Ömer Şifâi tarafından kaleme alınmış olan eserlerden biri olan *Mürşid el-Muhtar fî İlm el-Esrâr* adlı eserinde hem iatrokimya akımı hem de Câbirci simya anlayışının izleri vardır. Eserin dördüncü bölümü, “*Farklılaşmış Eriyiklerden Civaların Elde Edilme Yolları Beyanındadır*” başlığını taşır. Bu bölümde verilen bilgiler, şöyle özetlenebilir: Tüm metaller, civa ve kükürtün toprağın altında bir-

9 Eser, Sâlih bin Nasrullah tarafından Arapça olarak hazırlandığı sırada, henüz müsvedde hâlinde iken, Nasrullah ölür. Oğlu Yahya Efendi’nin isteği üzerine Fatih Dârüşşifâsı Başhekimî Ahmed Ebû’l-Es’âd tarafından düzenlenir, daha sonra XVIII. yüzyılda Nasrullâh’ın torunlarından Kazasker Feyzullah Efendi’nin ricasıyla da Sultanahmed Dârüşşifâsı Başhekimî Ebulfez Mustafa bin Ahmed tarafından *Nüzhetü’l-Ebdân fî Tercümet-i Gayetü’l-İtkân* ismiyle Türkçeye çevrilir. (S.K. v. 3a-3b). Biz eseri *Nüzhetü’l-Ebdân fî Tercümet-i Gayetü’l-İtkân* ismiyle Türkçeye yapılmış olan çevirisi üzerinden değerlendirdik.

10 Croll’un, kimya alanında yazılmış olan farmakoloji kitabı “*Basilica Chymica*” ismini taşır ve 1609 yılında kaleme alınmıştır. Eser iatrokimya akımının temel kabullerini büyük bir kararlılıkla savunan bir nitelik taşır. Ayrıntı için bkz. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64952w.pagination>.

11 Ömer Şifâi, Sinop’ta doğmuş, çocuk yaşta yetim kaldıktan sonra Sinop’u terk ederek Kahire, Konya ve başka pek çok yer gezmiştir Mürşidi olarak kabul ettiği Şeyh Hasan Halvetî’nin yönlendirmesiyle seyahat etmeyi bırakarak tıp konusundaki çalışmalara yönelmiş, zamanla Bursa’da Yıldırım Dârüşşifâsı’nda hekimlik yapmış, hekimbaşlığına kadar yükselmiştir. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 1742, bazılarında ise 1746 olarak verilmektedir. Ömer Şifâi’nin eserlerinden bazıları şunlardır: *Minhacü’l Şifâ fî Tibbî’l Kimyâi*, *Cevherü’l ferid fî Tibbî’l Cedid ve Mürşid el-Muhtar fî İlm el-Esrâr*. (Ayten Koç, 18. yüzyılda Osmanlılarda İyatrokimya Çalışmaları (Avrupa ile Mukayeseli Olarak ve Ömer Şifâi’nin Çalışmaları Esas Alınarak), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997.)

leşmesi sonucunda oluşurlar. Farklı saflık derecelerinde olan kükürt ve civaların birleşmesi sonucunda birbirinden farklı metaller meydana gelir. Simyacı, yeryüzüne çıkarılmış olan farklı metalleri, örneğin demiri, eritme, damıtma, kireçleştirme gibi uygun süreçlerden geçirerek saf civa ve saf kükürte ayırıştırabilir. Ardından da saf civa ve saf kükürtten meydana gelen altını elde edebilir. Bunu başarmanın yolu oldukça karmaşık ve zahmetli olduğundan ancak kâmil insanın başarabileceği vurgulanır. Bu görüşler Cabirci simya anlayışının da özeti (Koç, 1997).

Söz konusu eserde ayrıca, iatrokimya akımı ile uyuşur biçimde, insan vücudunda kimyasallar bulunduğu, vücutta hastalıkların eksilen ya da artan kimyasallar nedeniyle meydana geldiği, tedavinin ancak eksilen ya da artan kimyasal maddenin belirlenip dengenin yeniden kazanılmasını sağlayacak kimyasal ilaçların kullanılması ile mümkün olacağı bilgisi verilir. Ayrıca Ömer Şifai, soy tuz (nişadır tuzu), antimon tuzu, kurşun şekeri-kurşun asetat ( $Pb(C_2H_3O_2)_2$ ), kükürt tuzu-saf olmayan potasyum sülfat ( $K_2SO_4$ ), zac tuzu-ferrous sülfat ( $FeSO_4$ ) gibi çok sayıda sıra dışı kimyasal ilaç reçetesi ve kullanım koşulları hakkında bilgi verir.

Osmanlı'da iatrokimya çalışmalarının önemli temsilcilerinden bir diğeri Ali Münşi'dir.<sup>12</sup> Bursalı Ali Münşi olarak da tanınır. Eserleri arasında *Bidaat el-Mübtedi* iatrokimya akımının etkilerinin görüldüğü en önemli eseridir. Doğrudan ya da dolaylı olarak görmüş olduğu pek çok kaynak ve isimden yararlanarak hazırlanmış telif bir farmakopi kitabıdır. Eserde Açıcı Demir Safranı, antimon bileşiği, antimon safranı, zac yağı gibi pek çok kimyasal bileşik ya doğrudan ilaç olarak önerilmekte ya da ilaç hazırlanmasında kullanılan madde olarak verilmektedir.

*Bidaat el-Mübtedi*'de, Paracelsus, Corelius, Lemory, Helmont, gibi iatrokimyacıların isimleri zikredilmekte, ayrıca Nasrullah ve Şifai tarafından da kullanılan *Kimyager hekimler* ifadesine sıkça yer verilmekte ve iatrokimya akımının kurucusu olarak Paracelsus gösterilmektedir.

Münşi Osmanlı'da simyadan modern kimyaya geçiş sürecinde, hocası Ömer Şifai'nin aksi bir duruş sergiler; simyayı yok sayar veya eserlerinde simya görüşlerine yer vermez. Bu bağlamda Münşi, yukarıda temel özelliklerini zikrettiğimiz iatrokimya akımından, modern kimyaya yaklaşır biçimde, ayrılmakta ve Osmanlı bilim anlayışında oluşmaya başlayan eksen değişiminde Batı bilim anlayışını benimsemeye de seçici davranmaktadır. O kendisini bir hekim ve bir eczacı olarak tanıtmakta, bir kimyacı olarak zikretmemektedir ama eserlerinde, Osmanlı'da modern kimya çalışmalarında yeni ufuklar açabilecek kimyasal veri birikiminin oluşmasında önemli katkılar sağlayabilecek çok sayıda kimyasal bileşiğin reçetesini

12 Bursa'nın tanınmış ailelerinden Menteşezadelerin bir üyesi olarak, tahmini, 1680'li yılların ortalarında Bursa'da doğmuştur. Bursa ve İstanbul'daki hekimliğin yanı sıra bazı medreselerde dersler vermiş, I. Mahmut döneminde sarayda başhekimlik yapmıştır. 1747 yılında vefa etmiştir. *Bidaat el-Mübtedi*, *Terceme-i Akrabadin*, *Tuhhfe-i Aliye -Kına Kına Risalesi*, *Cerrahnâme* çok sayıda eserlerinden bazılarıdır. Bkz. Ayten Aydın, Bursalı Ali Münşi'nin Bidaat El-Mübtedi Adlı Eseri ve Osmanlı İyatrokimyasındaki Yeri, *OTAM*, S. 16, s. 80, 81.)

vermektedir. Sonrasında gelen hekim ve kimyacılar, yazık ki, onun eserlerini ve reçetelerini Osmanlı'da modern kimyanın oluşturulması ve geliştirilmesinde kullanamamışlardır.

Osmanlı'da sımyadan tamamen kopmuş, element, madde tanımlarını, yanma kuramını değiştirmiş modern kimyadan söz eden ilk eser, 1795 yılında kurulan Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn (İmparatorluk Kara Mühendishânesi)'nin hocalarından Başhocası İshak Efendi (?-1836) tarafından ders kitabı olarak hazırlanmış *Mecmua-yı Ulûm-ı Riyaziye*'dir. Eserin 1834'te yayınlanan 500 sayfalık dördüncü cildinin ancak 25 sayfası "*kimya-yı cedid*"e yani modern kimyaya ayrılmıştır. Bunu Kimyager Derviş Paşa'nın (1817-1879) 1848'de yayınlanan *Usûl-i Kimya* kitabı ve diğerleri izlemiştir.

Simya insana, doğaya ve hatta evrene ilişkin ilahi sırların keşfini ve ilahi olanın taklit edilmesini hedefleyen okült bir çalışma alanı olarak çok uzun yüzyıllar insanlığın ilgi odağında bulunmuştur. Alanın kuramsal varlık anlayışının modern bilimin oluşmasında ve gelişmesinde bir etki ya da katkısının olması beklenmez. Ancak, Helenistik Dönem'de başlayan, İslam Uygarlığında devam ettirilen ve Batı'ya aktarılan sımyanın hedeflerini gerçekleştirmek için yapılan uygulama çalışmaları, yani erken dönem kimya deneyleri ve onların ürünleri, dolaylı olarak ve son derece yavaş bir biçimde modern kimyanın şekillenmesinde katkıda bulunmuştur. Maddenin yapısının, niteliğini, bileşimlerin, değişimlerin açıklanmasında simya açıklamalarının ve dilinin terk edilip, modern kimya açıklamalarına ve diline geçiş Batı'da 18. yüzyılda gerçekleşir. Söz konusu değişimin gerçekleşmesinde iatrokimya akımı, kuramsal hedeflerine ulaşmak amacıyla gerçekleştirdiği uygulama ürünleri aracılığı ile önemli bir katkıda bulunur. Bu bağlamda iatrokimya akımı, sımyadan modern kimyaya geçişte simyaya yakın olan kısmı daha güçlü bir zincir gibidir.

Osmanlı'da sımyadan kimyaya geçiş bir anlamda ilimden bilime geçiş sürecinin örneği gibidir. Süreci başlatan S. B. Nasrullah, Batı'da bu geçişte etkin bir rol üstlenen iatrokimya akımından yalnızca haberdar eden yazılar kaleme alır. Ardılı Ömer Şifaî, geleneksel olan ile yeni olanı yani simya ile iatrokimyayı, İslam simyası unsurlarını öne çıkararak, uzlaştırma gayreti içinde eserler kaleme alır. Onun ardılı Ali Münşî de haberdar olduğu "yeni" olanın uygulamada yararlı olacak unsurlarını ön plana çıkaran eserler kaleme alır. Ali Münşî sonrasında simya bütünüyle terkedilmiş ve unutulmuş; modern bir bilim olarak kimya Batı dillerinden yapılan ders kitabı çevirileri Osmanlı bilim dünyasına girmiştir.

### Kaynakça

- Albertus Magnus, (1967). *Book of Minerals*, Dorothy Wyckoff (Çev.). Oxford.
- Anawati, Georges C., (1996). "Arabic Alchemy", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Roshdi Rashed (Ed.). Londra & New York.
- Berthelot, M., (1893). *La Chimie au Moyen Age*, Cilt I. Paris.

- Brown, Keven, (1997). "Hermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the Writings of Bahá'u'lláh", *Revisoning the Sacred New Perspectives on a Baha'i Theology*, Jack McLean (Ed.), 153-189.
- Burckhardt, Titus, (1999). *Astroloji ve Simya*, Mehmed Temelli (Çev.). İstanbul.
- Dodge, Bayard (Editör ve Çevirmen),1970. *Fibrst of al-Nedim*, Cilt II. N.York-Londra.
- Dubs, Homer H., (1947). "The Beginings of Alchemy", *ISIS*, 38, ½, 62-86.
- El Khadem, H. S., (1996). "A Translation of a Zosimos' Text in an Arabic Alchemy Book", *Journal of The Washington Academy of Sciences*, 84, 3, 168-178.
- Homyard, E. J., D. C. Mandeville, (1974). "Alchemy and Chemistry-on the Formation of Minerals and Metals Impossibility of Alchemy", *A Source Book in Mediaval Science*, Edward Grant (Ed.), 596-573. Harvard.
- İzgi, Cevat, (1997). *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul.
- Kahya, Esin, (1995). *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyan*. Ankara.
- Kahya, Esin (1999). *Hint Uygarlığı'nda Bilim*. Ankara.
- Kılıç, Mahmut Erol, (1998). "Ebu'l Hukemâ: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Dîvân*, 3, 5.
- Koç, Ayten, (1997). *18. yüzyılda Osmanlılarda İatrokimya çalışmaları (Avrupa ile Mukayeseli ve Ömer Şifai'nin Çalışmaları Esas Alınarak)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Koç-Aydın, Ayten, (2006). "İbn Sinâ'nın Mineraloji, Kimya ve Simya Alanındaki Çalışmaları", *Bilim ve Ütopya*, 143, 26-28.
- Koç-Aydın, Ayten, (2005). "Ömer Şifai'nin Mürşid el-Muhtar fi İlm el-Esrâr Adlı Eserinde Simya", *OTAM*, 17, 1-12.
- Aydın, Ayten, (2004). "Bursalı Ali Münşi'nin Bıdâat El-Mübtedi Adlı Eseri ve Osmanlı İatrokimyasındaki Yeri", *OTAM*, 16, 80-107.
- Kolta, K. Sabri, (1981). "Hekimbaşı Sâlih bin Nasrullâh bin Sallûm'un Görüşüne Göre Paracelsus", *Türk-Alman Tıbbi İlişkileri Simpozyum Bildirileri*. İstanbul.
- Nasr, Seyyed Hossein, (1979). "Islamic Alchemy and the Birth of Chemistry", *Madjallat al-Tarih'l-Ulûm al-Arabîyya*, III, 1, 40-45.
- Newman, William, (1989). "Technology and Alchemical Debate in the Late Middle Ages", *ISIS*, 80, 3.
- Partington, J. R., (1964-70). *A History of Chemistry*, Cilt I-II.
- Ruska, Julius, (1934). "Die Alchemie des Avicenna", *ISIS*, 21, 1.
- Sahmerânî, Es'ad, (2000). *Tasavvuf, Menşei ve İstahlaları*, Muharrem Tan (Çev.). İstanbul.
- Taylor, F. Sherwood, (1937). "The Visions of Zosimos", *Ambix*, I, 88.
- Taylor, Sherwood, (1953). *The Alchemists, Founders of Modern Chemistry*. Kessinger.
- Tekeli, Sevim, Esin Kahya, Melek Dosay, Remzi Demir, H. G. Topdemir, Yavuz Unat, A. K. Aydın, (1999). *Bilim Tarihine Giriş*. Ankara.
- Tez, Zeki, (2000). *Kimya Tarihi*. Ankara.
- <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64952w.pagination>. (2007)

# Bahûr İsrâîl'in *Cerîde-i Felsefiye*'si ve Osmanlı'da İlk *Das Kapital* Tefrikası

Bilal YURTOĞLU\*

## Özet

*Cerîde-i Felsefiye* Ağustos 1912'de Bahûr İsrâîl tarafından çıkarılmış ve sadece bir sayı neşredilebilmiş Osmanlıca bir dergidir. Bilim ve felsefenin yanı sıra ekonomi ile ilgili yazılar bulunan dergide Ahmed İbrahim Bey'e ait olan biri dışındaki tüm makaleler Bahûr İsrâîl tarafından kaleme alınmıştır. Ekonomi ile ilgili yazılarda dönemin ünlü ekonomisti Mehmed Cavid Bey üzerinden liberal ekonominin eleştirisi yapılmaktadır. Bir diğer yazıda ise Karl Marks'ın ünlü eseri *Kapital*'in Fransızcasından yapılan bir tefrikaya başlandığı görülmektedir. Dergi ve yazarları Osmanlı'da 1908'den sonra başlayan sosyalist hareketin üyeleri olarak kabul edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** *Cerîde-i Felsefiye*, Bahûr İsrâîl, Marks, *Kapital*, Mehmed Cavid Bey ve liberal ekonomi.

## *Bahûr İsrâîl's Cerîde-i Felsefiye of and First Feuilleton Of Marx's Das Kapital in The Ottoman Period*

### *Abstract*

*Cerîde-i Felsefiye* is a popular magazine published only one issue in İstanbul by Bahûr İsrâîl in August 1912. It contained some writings about philosophy and economics. All but one penned by Bahûr İsrâîl. In the economic writings it is criticized liberal

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, byurtoglu@kastamonu.edu.tr

*economy and advocated Marxist economics. In another article famous work of Marx's Das Kapital is serialized. Magazine and its authors can be considered as members of the socialist movement began in the Ottoman Empire after 1908.*

**Keywords:** *Ceride-i Felsefiye*, Bahûr İsrâil, Marx, *Kapital*, Mehmed Cavid and liberal economy.

Modernleşme çabalarımıza bağlı olarak ülkemizde, Tanzimat'ın ilanı ile birlikte gitgide artmaya başlayan Batı etkisinin XX. yüzyılın başlarında önceki dönemlerle kıyaslanmayacak boyutlara ulaştığı bilinmektedir. Bu etkinin bir sonucu olarak özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı ile Türkiye'de çok canlı bir düşünce hayatı ortaya çıkmıştır. Edebiyat, felsefe, tarih, sosyoloji, siyaset, ekonomi gibi birçok kültürel alanda Batılı düşünürlerin görüşleri ve düşünce sistemleri takip edilerek heyecanla savunulmuştur. Osmanlı düşünce hayatında XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa Aydınlanma Dönemi Fransız Felsefesi'nin, ikinci yarısında o dönem Avrupa'sının materyalist, evolüyonist, pozitivist felsefeleri başta olmak üzere liberalist, sosyalist, feminist vb. gibi pek çok anlayışının taraftar bulduğu görülmektedir. (Demir, 2007, III:21) Bu çok renkli ve doğal olarak karşıtlık ve çatışmalarla dolu düşünce hayatını, XVIII. yüzyılın ilk yarısında adeta bin bir şartla kabul edilmesine rağmen bu dönemde büyük bir serbestlik ve rağbetle icra edilegelen matbaa faaliyetleriyle ortaya çıkan gazete, dergi ve kitap gibi pek çok yayında izlemek mümkündür. Söz konusu yayınlardan biri de bizim bu makalemizin konusunu oluşturan *Ceride-i Felsefiye* adlı dergidir.

### ***Ceride-i Felsefiye***

Kapak bilgilerinde, aylık olarak yayınlanacağı söylenen dergi sadece bir sayı çıkarılabildiği görülmüştür. Derginin ilk ve tek sayısının yayın tarihi Rûmî 9 Ağustos 1328'dir [22 Ağustos 1912]. *Arap Harfli Süreli Yayınlar Kataloğu*'nda (Duman, 1986) yer almayan dergi Kanâat Matbaası'nda basılmıştır. Adres olarak "Dersâdet'de Bâbü'lî Câddesi'nde Kanâat Kütüphanesi'nde *Ceride-i Felsefiye* müdüriyeti" olarak gösterilmiştir. Nüshası iki kuruş, bir yıllık abonelik bedeli ise yirmi kuruş olarak belirlenmiştir. Dergi müdürü Bahûr İsrâil'dir. Hayatı hakkında bilgi bulunmayan ve bazı kaynaklarda adı Bohor olarak gösterilen (Özen, 1941:393) yazarın Abbé Barbe'den yaptığı ve Matbaa-i Amire'de basılıp 1332 tarihinde İstanbul'da yayınlanan *Tarih-i Felsefe* adlı tercümesinin ülkemizdeki ilk birkaç felsefe tarihi çevirisinden biri olduğu bilinmektedir (Ülken, 2005:301).

Otuz iki sayfalık dergide toplam yedi yazı bulunmaktadır. Bunların birisi Ahmed İbrahim Bey, diğer altısı Bahûr İsrâil tarafından kaleme alınmıştır. Bu yazılar sırasıyla "Muhterem Karilerimize", "Şey ve Sebeb", "Menşe-i Arz", "Usûl-i Hâzır-ı İktisâdî", "İktisâd-ı İctimâî", "İki Nev İlmi-i İktisâd" ve "Dağınık fikirler"



başlığını taşımaktadır. Önsöz yerini tutan birinci, bilim ve felsefe tarihi ile ilgili ikinci ve üçüncü yazı ile Bahûr İsrâîl'in bazı düşüncelerini aforizmalar şeklinde ifade eden çok kısa sonuncu yazı bir yana bırakılırsa derginin diğer yazıları ekonomiyle ilgilidir.

### Derginin Amacı

Bahûr İsrâîl'in bu dergiyle, II. Meşrutiyet ile ortaya çıkan siyasi durumun gerçek toplumsal bir devrime dönüşmesi için ihtiyaç duyulduğu kanısını taşıdığı düşünceleri yaymayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre, bilim ve tecrübelerin de gösterdiği üzere, gerçek bir devrimin (*inkilâb*) olabilmesi için sadece bir sıra yenilik (*teceddüdât*) ve reform (*ıslâhât*) yapmak yeterli değildir. Önemli olan özellikle batıl inançlar ve düşünceleri ortadan kaldırarak toplumun kavrayış düzeyini yükseltmektir. Böylece yeni anlayışlar ortaya çıkarak, o toplumun hayatı önceki aşamanın tekrarı olmaktan kurtarılacaktır.

Bununla beraber Bahûr İsrâîl'e göre, taşıdığı tuhaf ruh hali nedeniyle sıradan insana gerçeği (*hakikat*) öğretmekten daha zor bir şey düşünülemez. Zira sıradan insanın zihni ancak basit ve ancak maddi şeyleri kavrayabilir. Akıl kavrayışının yetmediği manevi konulara çok fazla inanarak her şeyi bir takım vehimlerle ilişkilendirir. Örneğin dünyanın hareketinin nedenlerini bilmeyen cahiller, pek ala bir bilim adamından (*mütefennin*) sorup öğrenebileceklerken, kendilerince bir takım nedenler uydururlar. Depremleri, bazıları günahlarımıza, bazıları haksız insani münasebetlere bazıları öküzün boynuzuna bazıları da devenin kuyruğuna bağlarlar. Bu katmerli cehalet (*cehl-i mürekkebe*) görevi daha da zorlaştırmaktadır.

Bu zorlukları aşmak için topluma en önce bireysellik/kendilik düşüncesini (*fikr-i şahsiyet*) aşılacak gerekir. Dünyanın Avrupa, Amerika, Japonya gibi gelişmiş ve girişimci toplumlarının yanında bizim toplumumuz, her şeyi devlet babasından bekler ve yeni eserlere el uzatmaktan aciz ve korkar bir halde bulunmaktadır. Bunlara mutluluğun, medeniliğin ancak bireycilik/kendilik gücünü (*kudret-i şahsiyet*) doğal sınırlar içinde harcayıp kullanmakla elde edilebileceğinin kavratmak zorunludur. Ancak bireyi kişiliğinden ayırıp başka kişilere veya diğer uydurma şeylere bağlayan manevî bağlar çok sağlam ve çok eskidir. Bireylerin kişiliğine (*şahsiyetine*) inanmasını sağlamak için önce akıl ve kalbini sıkı sıkıya esir etmiş bağları çözmek ve ardından kendisine ilerlemenin gerçek nedenlerini (*esbâb-ı sabîha-i terakkî*) göstermek gerekir.

Bu amacın gerçekleşmesinde matbuatın önemi büyüktür. Fakat bizdeki süreli yayınlar (*resâ'il-i mevku'te*), aşk şiirleri, dile ve kişisel konulara dair tartışmalar gibi çocukça yazılarla tika basa dolu olan bir yayının denizinden ibarettir. Oysa gerçek devrim (*inkilâb-ı hakiki*) kısır tartışmalar veya anlamsız aşk şiirleriyle yapılmaz. Bilgisizlik (*cehl*) içinde koşan, bilinçsiz (*mabrûm-ı şu'ur*) olan topluluklara (*'anâsır*) beyni uyuracak (*tenbîh-i dimâğ*) eserler gerektir. Yeni araştırmalarla ilgilenen ve

yazularıyla bir düşünsel devrim (*inkilâb-ı fikrî*) meydana getirmek istedikleri söylenebilecek sadece birkaç yazarımız vardır. İşte Bahûr İsrâîl, toplumda bir düşünsel devrimin oluşabilmesi için “bilimsel dergi” (*mecmû‘a-i ‘ilmiye*) olarak nitelediği *Ceride-i Felsefiye*’nin yayınına başlamıştır. Bir düşünürün (*mütefekkir*) önde gelen inceleme konuları tüm varlıklar, özellikle insan ve toplum olduğundan dergide, düşünce özgürlüğü kaybetmeden, toplumsal, ahlaksal, hatta teorik ve bilimsel (*fennî*) olmak şartıyla ekonomik konulara yer verecektir.

Bahûr İsrâîl, “düşünceler ortaya koyma etkinliği” (*‘ilm-i tefekkür*) dediği felsefenin küçük bir gurup zümreye özgü bir uğraşı olduğu iddiasını kabul etmez. Ona göre, tıpkı matematik ve doğa bilimlerinde olduğu gibi her adımda geçerli kurallara uyulursa felsefi düşüncenin de insanlar arasında yaygınlaşması mümkün olur. Ancak bunun için yazarın samimi olması ve sadece bir sınıfın çıkarlarına hizmet ederek topluma tepeden bakmaması gerekir. Toplumda her sınıfa bir ihtiyaç vardır. Sermaye sahibi, esnaf, işçi toplumda aynı öneme sahiptir. Bu nedenle *Ceride-i Felsefiye*’de kapalı bir ifadeyle yazılmış makaleler yer almayacak ve konular son derece özenle seçilecektir (*Ceride-i Felsefiye* 1328, 1:3-6).

### Büyük Soru

Bahûr İsrâîl’in dergideki “Şey ve Sebeb” başlıklı yazısında evrimci ve materyalist görüşler sergilediği görülmektedir. Mütefekkirane bir üslûbla kaleme alınan ve insanın evreni anlama çabasını konu edinen ilk yazıya, insan denilen hayvanın dağ, deniz, bitki gibi dünyanın öğelerinden olduğu ifadesiyle başlanmaktadır. Buna göre, insanın sonsuz evreni anlama çabasında sinirlerden oluşan beyin aynasında, duyarları (*ibtisâsât*) aracılığıyla varlıklar hakkında mantıksal bir örgü oluşturur. Ancak insan gerçeğin (*nefsül-emr*) kendisine ulaşamaz, gerçeği daima kendisine göre anlamlandırır.

Bahûr İsrâîl’e göre her araştırmadan önce gelen ve cevaplanması gereken esas soru tümel başlangıç (*ibtidâ-yı küll*) sorusudur. İnsanlar her şeyden önce bu konuya dair bir inanç ararlar. Çünkü yaşamla ilgili bütün işler, ahlâk hep bu inançtan kaynaklanır. Böyle bir inanç toplumların en önemli dayanak noktasıdır. Bu nedenle her dönemin felsefi başlangıcı (*ebced-i felsefi*) bu tümel başlangıç sorusuna cevap bulmaktır. Hz. Musa’da böyle yapmıştır. İyonyalıların ve Elealılarının felsefi incelemelerinin kavrayamayacak düzeydeki İsrailoğullarına Yahve’nin evreni altı günde yarattığını söyleyerek onlara bu sorunun çözümünü anlayabilecekleri bir diller açıklamıştır.

Öte yandan Bahûr İsrâîl’in, günlere göre ayrıntılandığı bu yaratılış teorisini, çok belirsiz ifadelerle de olsa deist bir yoruma tabi tutarak Tanrı’yı evrenin dışına çıkardığı ve oradan materyalizme geçerek evreni bütünüyle madde ve hareketinin alanı halinde getirdiği görülmektedir. Şöyle ki söylediğine göre, Mus’anın çözümünün içerdiği derin bir hakikat (*bikmet*) vardır. O da Tanrı’nın

(Yahve) yani maneviyatın her şeyden önce var olması, maddenin onun manevi gücünden doğması fakat Ezeli Nedeni (Mü'essir-i Sermedi) bunların dışında aramak gerektiğidir. Dünya, sadece madde ve harekettir. Madde dengeye, hareket sükûnete eğilimlidir. Bu nedenle doğayı araştıran eski filozoflar tümel köken (menşe'-i küll) olarak suyu, havayı, ateşi ve benzerini kabul ederek her şeyin bazı nedenlerin etkisiyle hareket ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak eski fizyologlardan gerçeğe en fazla yaklaşan “evren rastlantılar ve çarpışmalar sonucu bir araya gelen atomlardan (zerrât-ı mâddiyât) oluşmuştur” diyen Leukippos (MÖ 5. yy) ve Demokritos (MÖ 460-370) olmuştur.

İsrâil'e göre, fizik, kimya, astronomi yani doğa bilimlerinin gözlem ve deneyleriyle matematik bilimlerinin hesaplamalarının kanıtlayıp bize gösterdiği tek gerçek var olanın maddeden başka bir şey olamayacağıdır. İnsan zihni hiçbir zaman maddenin dışına sıçrayamaz (feverân). Düşüncenin kaynağı maddî çevre, konusu yine madde olan beyindir. Yazarın hayat, ruh, duyu (hâsse), ölüm gibi metafizik kavramları maddeci bir anlayışla tanımlarken yazının başında maddenin önüne koyduğu maneviliği de maddenin bir tür tezahürü olarak tanımlayarak katıksız bir maddeciliğe vardığı görülmektedir. Hayat, zaman ve mekânda özel şartlar içinde kaynayıp karışan bazı atomların özellikleri toplamıdır. Ruh, beynin bir işleyiş biçimidir. Atom, evrenin örneğidir (timsâl). Gelişme (tekâmül) kanunu hücreyi de mecreyi de kapsamaktadır. Duyu (hâsse), ruh, güç, biçimler ve farklı derecelerde hep aynı şeye, maddi görünümlere verilen isimlerdir. Manevîlik, maddiliğin bir tür görünümünden ibarettir. Madde yok olmaz. Ölüm, şekillere ve bileşiklere özgüdür. Maddesiz şekil ve güç düşünülemez. Şey, nedeni içerir. Yazı, insana aynı bağlamda yapılan imalı bir tavsiyeyle sona ermektedir:

*“Ey insan! Bilimin nağmelerini dinledin mi? Doğanın nağmeli abenkliliği diyor ki hareketlerinin gerçek nedeni senin dışında değil, içindedir. Sakın, seni çör çöp gibi havalara savurmak için yükseklere çıkaracağını vaat eden rüzgârlara bağ eğme! Girdaplara düşmek ve parçalanmak istemezsen büyük şair gibi esaret zincirinde eğilmeyi bırak ve kendi göklerinde kendin uç!...”*  
(Ceride-i Felsefiye 1328, I:7-10).

## Dünyanın Oluşumu

“Menşe'-i Arz” başlıklı bu yazıya dünyanın oluşumunun, bütün söylenceler ve gelişigüzel anlatılar bir yana bırakılarak deneyler ve gözlemlerle ortaya çıkan bilimsel gerçeklere ve düşüncelere göre açıklanması gerektiği vurgulanarak başlanır. Canlı ve cansızıyla (mevâdd-ı câmide) bir bütün olan evrenin aynı gelişme ilkesine (kâ'ide-i tekâmül) bağlı olduğu söylenerek bilim adamlarının evrenin özelliklerini ve kanunlarını keşfetmeyi başardıkları ifade edilmektedir. Konuyla ilgili olarak dünyanın küreselliği ve hareketleri hakkında bilim tarihindeki bazı gelişmelere değinildiği görülmektedir.

Buna göre, artık dünyanın küre şeklinde olduğu ve gökyüzünde hiçbir şeye dayanmadığı kesin olarak kanıtlanmıştır. Dünya, hem kendi ekseni üzerinde hem de Güneş çevresinde dolanmaktadır. Astronomlardan meşhur Kepler (1531-1630), yaptığı gözlem ve hesaplarla gezegenlerin hareket biçimlerini tam olarak belirlemeye yarayan kanunlar keşfetmeyi başarmıştır. Yazıda ayrı ayrı kısaca açıklanan Kepler'in üç kanununa dayanarak yapılan matematiksel hesapların doğruluğunun, dünya ve gezegenlerin hareketleriyle kanıtlandığı belirtilmekte ve gökyüzüne bakarak doğa kanunlarını bulmaya çalışmanın yasalar uydurmaya (*kavânin-i mevzû'a*) benzemediği, bu kanunların büyük çaba ve fedakârlıklarla ortaya konduğu vurgulanmaktadır. Newton'un (1643-1727), Kepler kanunlarından yararlanarak "herhangi iki cisim kütleleriyle doğru (*mabsûten*) ve aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak (*ma'küsen*) birbirini çeker" şeklinde ifade edilen ve kuvvet ile hareketin mekanik ilkelerine temel olan genel çekim kanununu keşfedip düzenlendiği belirtilmektedir. Böylece, dünyanın şekil ve hareketi, gökyüzündeki konumu ve diğer gezegenlerle ilişkileri başarıyla açıklanmıştır ancak yazara göre geriye bir önemli soru daha kalmaktadır. O da acaba yerkürenin kendi başına ve ayrı olarak mı yoksa Güneş ve diğer gezegenler ile ortak bir köke mi sahip olduğunu? (*Ceride-i Felsefiye* 1328, I:11-12).

Bahûr İsrâîl, bu soruya cevap verebilmek için önce dünyayı, Güneş'i ve diğer gezegenleri oluşturan maddeleri inceleyip karşılaştırmak gerektiğini belirterek sözü spektroskop aletine getirir. Bilindiği üzere yavaş yavaş gelişen yeni bir bilim dalı olan ve önemi XIX. yüzyılın başlarından itibaren anlaşılmaya başlanan spektroskopi, ışığın saçılmasını sağlayacak prizma ve bu tayfi ayrıntılarıyla taramakta kullanılacak mikroskop teknolojisinin gelişmesiyle zamanla bilimdeki en değerli araç haline gelmiştir. (Gribbin, 2013:439-440). Yazarın, tarihi ayrıntılardan hiç söz etmeden spektroskop, kullanılışı ve bu sayede ulaşılan bilimsel sonuçlar hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Buna göre, nasıl yerdeki çeşitli cisimleri analiz etmek için birçok yöntem ve araç-gerece sahipsek gök cisimlerinin bileşenlerini anlamak için de tayf analizi (*tablil-i tayfi*) adında çok değerli bir analiz yöntemine sahibiz. Spektroskop denilen araç ışığı bir prizmanın (*menşûr*) içinden karanlık bir hücreye sokarak analiz etmekte ve cismin bileşiminde bulunan maddeler türlü renklerde yansıyan ışınlar sayesinde birer birer anlaşılacaktır. Spektroskop aracılığıyla yıldızlara bakıldığında hepsinin hemen aynı kimyasal maddelerden oluştuğu görülmektedir. Yerkürede bazı cisimler vardır ki önceden tayf analiziyle Güneş'te keşfedilmiş ve çok zaman sonra da toprakta bulunmuştur. Helyum elementi bunlara örnektir. Güneş ve Dünya dâhil olmak üzere gezegenlerin aynı elementlerden oluştuğuna bilimsel olarak şüphe kalmamıştır. Güneş ve yıldızlar ışıklı, gezegenler (*seyyâreler*) ise aslında sönümlü (*muntafî*) olup Güneş'in ışığıyla aydınlanırlar. Bu gerçek yine spektroskop sayesinde ortaya çıkarılmıştır.

İsrâîl, spektroskopla yıldızların sıcaklık derecelerini ve sıcaklık derecelerinden de yaşlarının yaklaşık olarak tahmin edilebileceği bilgisini de vermektedir. Buna göre, yeryüzü gibi yıldızlar da gelişme (*tekâmül*) kanununa bağlı olarak yavaş yavaş soğurlar. Mavi ve beyaz görünenler sıcaklıklarının en yüksek derecesindedirler. Güneş gibi sarı renkte olanlar nispeten daha soğuk dolayısıyla daha ihtiyardır. Turuncu renktekiler bir kademe sonra kırmızı ve sonunda karanlık bir hale girecek ve sönmüş yıldızlar (*kevâkib-i muntafiye*) arasına katılacaklardır. Gökyüzündeki bazı cisimler soğuktur ve bunlar ışıklı yıldızların sıcak ışıklarını soğururlar. Eğer bu soğuk cisimler olmasaydı gök küre bir ateş şapkası halinde olur ve gezegenlerde asla hayat izleri olmazdı. Yazar, bu açıklamaların ardından göklerin, helezonik, küre şeklinde veya şekilsiz galaksilerle dolu olduğunu ve bunların tümünde bir veya daha çok merkezî ve ışıklı çekirdekler ve bu çekirdekler çevresinde yine aynı şekilde ışıklı noktalar bulunduğunu ifade ediyor. Spektroskopla yapılan incelemeler sonucunda galaksilerin hidrojen ve bilinen diğer bazı elementlerle “nebyum” adında henüz yeryüzünde rastlanılmadığını söylediği ancak elementler tablosunda karşılığını bulamadığımız diğer bir cisimden oluştuğunu söyler. Sözü edilen elementlerin de merkezdeki çekirdekleri etrafında helezoni bir daire oluşturacak biçimde hareket ettiğini belirtir.

Yazının sonuna doğru Bahûr İsrâîl'in, dünyanın oluşumunun, ilk kez Kant (1724-1801) tarafından dile getirilen ve Newton fiziğinin sorunlarının giderip aydınlatılmayı amaçlayan Fransız Laplace (1749-1827) tarafından ortaya atılan nebüloz kuramı (Yıldırım, 1999:120-122) çerçevesinde büyük bir bilimsel kesinlikle açıklandığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çok da tatmin edici olmayan bir biçimde, astronom ve fizikçi Laplace'ın sayısız gözlem ve matematik hesaplarla Güneş sisteminin de büyük bir galaksinin (*kehekşân*) merkeze toplanma (*temerküz*) ve katılaşmasıyla oluştuğunu tam bir kanaatle ileri sürdüğünü söylemektedir. Ona göre, jeologların (*tabakâtül-arz mütebassısları*) yer kabuğunun bir anda şimdiki gibi katılaşmadığını kanıtlamaları da bu görüşü desteklemektedir. Zira cisimler katılaşmadan önce ya sıvı ya da gaz halinde olmak durumundadırlar. Dolayısıyla fizikteki ve madde hakkındaki deneyler, astronominin vardığı sonuçları güçlendirmekte ve barınağımız olan yerin, göklerdeki galaksilerden birisinin maddeleri ve hareketlerinden oluştuğunu gayet açık bir biçimde kanıtlamaktadır (*Ceride-i Felsefiye* 1328, I:13-15).

### **Marksist Ekonomi Yazıları: Toplumsal Gelişme (*Tekâmül*) Ekonomik Yapı Tarafından Belirlenir**

Dergide ekonomiyle ilgili üç yazı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “Usûl-i Hâzır-ı İktisâdî” başlığını taşımaktadır. Yazının Ahmed İbrahim Bey tarafından Fransızca [bir kaynak]dan derlendiği (*muktebes*) söylenmektedir. Makaleye toplumsal sınıfları doğuran nedeni emek (*sa'y*) olduğu görüşüyle başlanmaktadır.

Toplumda emeği dayanan kalabalıklara karşılık bir de yönetimi ele geçirerek zor ve hile emekten kaçınan bir azınlık (*akalliyet*) vardır. Toplumsal kurumlar (*teşkilât*) kalabalıkların zannettiği gibi doğal değildir. Toplumsal kurumların oluşması ve ortadan kalkmasıyla üretim biçimleri (*usûl-i istihşâl*) arasında sıkı bir ilişki vardır. Üretim biçimleri geliştikçe insanlar dolayısıyla emek özgürleşmiştir. Özgür emeğin, daha yararlı olduğunun görülmesi kölelik ve köleleştirme (*esâret ve istirkâk/servage - esclavage*) adetlerini ortadan kaldırmıştır. Yoksa bunun nedeni adalet ve kardeşlik gibi duygular değildir. Zira toplumsal gelişmeler (*tekâmülât-ı ictimâ'îye*) duygusal durumlarca belirlenmez. Toplumsal gelişme nedenleri (*esbâb-ı tekâmül*) doğrudan doğruya toplumun ekonomik yapısına *nizâm-ı iktisâdî* bağlıdır. Toplumsal gelişme, sadece üretim, servet bölüşümü (*taksim-i servet*), toplumsal sınıfların oluşumu, sınıflar arasındaki etkinlik biçimi ve değişim (*mübâdele*) gibi nedenler yüzünden ortaya çıkar.

Öte yandan toplumda hiçbir zaman dinginlik (*sükûnet*) esas değildir. Kurumlara (*müessasât*) karşı, civcivin içinde bulunduğu yumurta kabuğunu kırmak zorunda olması gibi, her zaman bir tepki (*'aksül'-amel*) vardır. Nitekim Fransa'da soyluların (*asilzâdegân*) ayrıcalıklarının yok edilmesi ve esnaf topluluklarının ortadan kaldırılması, sermaye ile servet üretebilmek için emeğin özgürlüğüne (*serbesti-i sa'y*) ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmıştır. İşçi, asillerin ve esnaf topluluklarının tahakkümünden kurtulmuş fakat bu kez de servet kaynaklarını (*menâbi'-i serveti*) dolayısıyla hükümeti yani bütün toplumsal gücü (*kuvve-i milliye*) ellerine geçirenlerin yanında ücretle çalışmaya mahkûm kalmıştır. Özetle toplumda bazı bireylerin zorunlu ihtiyaçları karşılamak için ürettikleri şeyler, diğerleri tarafından fazla fazla tüketir (*istihlâk*).

Makalenin sonuna doğru yeniden köle ve işçi konusuna dönülerek bu ikisi arasında bir karşılaştırma yapıldığı görülüyor. Buna göre, köle çalıştırılsa da çalıştırılmasa da günlük ihtiyaçlarının (*nafaka-i yevmiye*) karşılanacağından emindi. Oysa gündelikçi ancak emeğini sermaye sahibine satabildiği zaman ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir. Dolayısıyla sermaye sahibi, ücretle işçi çalıştırma yöntemi (*ücretle 'amele istihdâmı usûli*) sayesinde üreticileri (*müstahsil*) beslemekten kurtulmuştur. Ancak bu durum toplumu beslemekle sorumlu olanları yani işçileri çoğunlukla sadakaya muhtaç duruma düşürmüştür. Buna bir de demir köleler olan makinelerin ihtiyaçların karşılanması için gerekli emek süresini kısaltarak insanın üretim gücünü artırması dolayısıyla temel maddi ihtiyaçların gittikçe daha kısa sürelerde üretilmesi imkânı eklenmiştir. Günümüzdeki istihdam biçimi de doğal olarak ortadan kalkacaktır. Ancak makine sanayi acaba yeni üretim yöntemleri, yeni icatlar, yeni bir toplumsal hayat doğurabilecek mi? Yazar bu sorulara gelecek makalede cevap vermek niyetinde olduğunu belirterek yazısını bitirmektedir (*Ceride-i Felsefiye* 1328, I:16-18).

## Toplumcu Ekonomi ya da “*Le Capital*”den Tefrika

Derginin “İktisâd-ı İctimâî” başlıklı ekonomiyile ilgili ikinci yazısı Bahûr İsrâîl tarafından kaleme alınmıştır. Amacı ve konusu hakkında bir giriş yapılmadan “Birinci Kısım - Mâl” alt başlığı atılarak doğrudan yazıya başlandığı görülmektedir. Yazı pek çok alt başlık ve on beş madde içermektedir. Bu maddelerde temel bazı ekonomi kavramları ve ilkeleri açıklamaktadır. Yazıda meta (*mâl*), tüketim (*istihlâk*), tüketim değeri (*kıymet-i istihlâkiye*), ticari değer (*kıymet-i ticâriye*), ticari değer temeli, ölçütü, emek (*sa’y u ‘amel*), iki bakış açısından emek, özel teşebbüs (*mesâ’î-i husûsiye*), değişim (*mübâdele*), değerli girişimin (*mesâ’î-yi ‘âliye*) değersiz (*mesâ’î-yi basîta*) dönüştürülmesi, üretim araçları (*vesâ’it-i istihlâkiye*), değişim pazarı (*pazar-ı mübâdele*) gibi kavramlar ve konulardan bahsedilmektedir (*Ceride-i Felsefiye* 1328, I:19-25).

Bu yazının asıl özelliğinin, Karl Marks’ın (1818-1883) *Das Kapital*’inin Fransızca baskısından yapılan bir tefrika olduğu, derginin iki ayrı ekonomi anlayışından söz edilen bir sonraki makalesinde, yine Bahûr İsrâîl tarafından açıklanmaktadır. Oradaki açıklamalarda, “Toplumcu Ekonomi” (*İktisâd-ı İctimâ’î*) başlığıyla tefrikasına başlanan bir önceki yazının telif veya tercüme değil “büyük” diye nitelenen Karl Marx’ın “*Le Capital*” adlı kitabından özetin özeti (*hülâsatül-hülâsa*) olarak doğrudan doğruya yapılacak alıntılardan oluşacağı bilgisiyile verilmektedir. Gerçekten bir karşılaştırma yapıldığında hem başlıklar hem de verilen bazı örnekler<sup>1</sup> dolayısıyla bu tefrikanın, *Das Kapital*’in “Meta” başlıklı “Birinci Bölümü”nün on beş maddede toplanmış özeti olduğu görülür (Marks, 2003:45-74).

## İki Tür Ekonomi: Liberal ve Toplumcu Ekonomi

Dergide ekonomi bilimiyle ilgili üçüncü ve son yazı yine Bahûr İsrâîl tarafından kaleme alınmış olup “İki Nev İlm-i İktisâd” başlığını taşımaktadır. Yazı, ülkemizde o döneme kadar ortaya çıkıp yerleşmiş ekonomi anlayışları ve yayınlarına karşı bir itiraz ve eleştiridir. Yazıda, ekonomik olaylar doğal kanunlardan örölmüş bir zemin üzerinde ortaya çıktığı için ekonomi biliminin hem diğer bilimlerle hem de toplumu inceleyen filozoflar dolayısıyla felsefeyle ilişkili olduğu belirtildikten sonra söz, ekonomiyile ilgili yayınlara getirilir. İlk itiraz, dönemin matbuatında ekonomiyile ilgili değil daha çok eğlenceli, edebi yazılara yer verilmesindedir. Bunun nedeni olarak bu tür yazıların kolay olması gösterilir. Bahûr İsrâîl bu duruma örnek verirken Karl Marks’ın adını tekrar zikretmektedir. Ona göre, Emile Zola (1840-1902), Guy de Maupassant (1850-1893), Anatole France’ın (1844-1924)

1 Sözelimi *Kapital*’de emek zamanının metanın değerini etkilediğine ilişkin olarak verilen “örneğin uygun mevsimlerde aynı emek miktarı 8 kile buğdayda maddeleştigi halde uygun gitmeyen mevsimlerde yalnızca dört kilede maddeleşir” şeklindeki örnek (I:49) *Ceride-i Felsefiye*’de “meselâ ‘aynı miktâr sa’y u ‘amel, eğer mevsim müsâ’id olursa yigirmi değilse on kile buğdayı hâsıl ider” (I:22) şeklinde geçmektedir.

bir romanını tercüme etmek, meşhur Alman filozoflarından Marks'ın hemen bütün ömrünü harcayarak yazmış olduğu büyük eserini almak ve kayıt etmekten yüz kere daha kolaydır. Ancak toplumun yararını düşünerek bu zorluklara göğüs gerecek ve dergisinde (*risâle-i mevkûte*) eğlenceli romanlar yerine ekonomi tefrikalarına yer verecektir. İsrâîl'in bu eleştirilerinin, 1891'de çıkarılmaya başlanan *Servet-i Fünûn* dergisine ve anlayışına karşı yapılmış olduğunu düşünebiliriz. Çünkü ilk zamanlarda bu dergi yabancı dergilerden alınan resimler ve tercüme edilen [edebî] makalelerle doluydu (Özen, 1941: s. 65). Gerçekten tam da İsrâîl'in isimlerini verdiği gibi, derginin altıncı sayısında pozitvizmi edebiyata uygulayan Emile Zola tanıtılmış, dördüncü cildinde ölümü üzerinde Guy de Maupassant hakkında bir medhiye yazılmış hatta on birinci cildinin çeşitli sayılarındaki yazılarda da dergiyi çıkaran Servet-i Fünûn akımı tarafından Emile Zola'nın üstatlığının kabul edildiği ifade edilmiştir (Korlaelçi, 1986:219-220).

İsrâîl'in dönemin ekonomi kitaplarına ve bu kitaplarda şekillenen ekonomi anlayışına yönelik eleştirileri daha detaylıdır. Buna göre, şimdiye kadar zenginlik bilimi (*ilm-i servet*) ve ekonomi bilimi (*ilm-i iktisâd*) adında yayınlanan eserlerin incelenmesinden ülkemizde iki tür ekonomi bilimi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi çıkarlar alanında eğitim görmüş "adamlar" (*ricâl*) tarafından ortaya atılarak mevcut ekonomik kurumları değişmez ve ebedî sayan ve yalnız bu kurumların yararlarından söz eden anlayıştır. İkinciye bilim alanında gerçekleri araştırmakla hayat geçirmiş "bilginler" (*ulemâ*) tarafından ortaya atılmıştır. Bu anlayış hiçbir kurumu gerekli görmez ve gelişme (*tekâmül*) kanunu gereği olarak hepsinin değişmeye mahkûm olduğunu ileri sürerek ekonomik olayların bu temel üzerinde ne şekilde olup bittiğini açıklamaya çalışır. Bunların her ikisi de gözlem yöntemine (*usûl-ı müşâbede*) dayanmıştır. Fakat birincisi gözlemlerini kamuoyunun (*efkâr-ı umûmiye*) kabul ettiği şekilde kayıt ederek olayları tanımlamaktan (*tarîf*) başka bir meziyet göstermemiştir. İkincisi her gözlemini analiz etmek (*tablîl*) zahmetine katlanarak gelişigüzel fikirlerden daha yüksek, daha önemli sonuçlara ulaşmıştır. Oysa tanım kişisel (*indî*) olabilir. Analizde ise özel bir yöntemle gerektiği kadar kanıt ve olup biten durumlara uygun bir sonuca varmak zorunludur. Bahûr İsrâîl'e göre, olumsuz anlam taşıyan birinci tip ekonomi anlayışının en önde gelen temsilcisi yazdığı Mehmed Cavid Bey'dir. Bu konuda en açık olarak yazan odur; diğerlerinin eserleri de onunkine benzemektedir. Bu nedenle eleştirilerini onun *İlm-i İktisâd* adındaki kitabında yazdıkları üzerinden yapacaktır.

Bilindiği üzere Osmanlıda modern ekonomi düşüncesine yönelik çalışmalar XIX. yüzyılın birinci yarısında ortaya çıkmaya ve yüzyılın ikinci yarısından itibaren de konuyla ilgili tercüme veya telif tarzında önemli ürünler verilmeye başlanmıştır (Demir, 2007, III:117). İlk modern ekonomik akım olan liberalizm II. Mahmud döneminin sonlarında David Urquhart tarafından tanıtılmıştır. Urquhart'ın liberalizminin ürünü, Balta Limanı'nda Reşit Paşa'nın yalısında varılan 1838 Ticaret



Anlaşması olmuştur. Anlaşmanın yapıldığı yıl yine İngiliz olan Mr. Churchill tarafından çıkarılan ilk özel gazete *Ceride-i Havâdis*'te "himaye usûlü" ile "serbestî usûlü" karşılaştırılmış ve Türkiye'nin kalkınması için en elverişli tutum olarak ikinci usûlün faziletleri anlatılmıştır. İlk ekonomi kitabı da yine bu gazete desteğinde 1852'de Sahak Efendi tarafından *İlm-i Tedbir-i Menzûl* adıyla çıkarılmıştır. Bu tarihten Mehmed Cavid'e kadar birçok ekonomi kitabı yazılmış veya çevrilmiştir. Bu eserlerde, Ahmed Mithat Efendi'nin *Ekonomi Politik*'i ile Kazanlı Musa Akyeğitzade'nin (1865-1923) *İktisad yahut İlm-i Servet* adlı eserleri hariç, liberalizm çizgisi hâkim olmuştur. Bu liberalist literatüre klasikleşmiş şeklini veren ise Ohannes'in 1880'de çıkan *Mebâdi-i İlm-i Servet*'idir. Eser, bu dönemin ekonomi anlayışını kesin olarak yerleştiren Mehmed Cavit Bey'in *İlm-i İktisâd* kitabına kadar, Mülkiye'de geleceğin devlet adamlarının eğitiminde kullanılmıştır (Berkes, 1975, II:330-340).

1908 yılında, Ahmed Şuayb ve Filozof Rıza Tevfik ile birlikte yayımladığı *Ulûm-ı İktisâdiye ve İctimaiye Mecmuası*'nda, sonradan Milli İktisad Hareketi'ne katılmakla birlikte, liberal görüşleri savunan Mehmed Cavid Bey'in 1899-1901 yılları arasında İstanbul'da dört cilt olarak basılan *İlm-i İktisad*'ı ile 1913'de yine İstanbul'da basılan *Malumat-ı İktisadiyesi* ülkemizde o dönemin önde gelen çalışmaları sayılmıştır (Demir, 2007, III:118). Mehmed Cavid Bey ilk yazılarını "İlm-i Servet" adlı tefrikasıyla II. Abdülhamid zamanında *Servet-i Fünûn*'da yayınlamıştır. Sonradan Paul Leroy Beaulieu ve Caharles Gide'e dayanarak sözü geçen *İlm-i İktisad* kitabını yazmıştır. Bu eserde Sakızlı Ohannes ve Namık Kemal zamanından beri yerleşmiş serbest pazar ve ekonomik liberalizm görüşünü savunmuştur. Eserlerinde serbest pazar ekonomisini savunan ve korumacı ekonomiye daima karşı çıkan Mehmed Cavid'in liberal ekonomi görüşü devletin ekonomi politikasını oluşturuyordu (Ülken, 2005:161, 221, 345-346).

Şimdi Bahûr İsrâîl, önce Mehmed Cavid Bey'in Paul Leroy Beaulieu'dan alarak *İlm-i İktisâd* adlı eserinin başına koyduğunu söylediği ekonomi tanımını eleştirmektedir. Ona göre ekonomiyi, doğanın insanlara kendiliğinden vermediği yararları üretmek ve bundan yararlanmak için harcanacak insani girişimin etki ve etkinlik biçimi gösteren kanunları araştıran bir bilim olarak açıklayan bu tanım, düşünceye değil hafızaya yönelik yani ezbere yapılmış bir tanımdır. İsrâîl, Cavid Bey'in eserindeki, ekonomik ilişkilerin özel mülkiyet zemininde hür teşebbüs (*serbestî-i sa'y*) ile ortaya çıkan rekabet sayesinde gerçekleştiği, görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü esas olan insanın, ihtiyaçlarıdır. İnsanın, ihtiyaçların yönlendirmesiyle çalıştığını, bedavacıardan (*meccânin*) başka herkes bilir. Yine Cavid Bey eserinin sonunda hazine malları (*emvâl-ı emîriye*), vergiler (*tekâlîf*), bütçe (*büdc*) ve genel borçlara (*duyûn-ı 'umûmiye*) dair bir açıklama yapmaktadır. Bu konulara ilişkin bilgiler mevcut kurumlarla ilgilidir. Çalışma hayatında (*hayât-ı ameliye*) bir değeri olmakla birlikte geçici olarak konulmuş kurallara bağlı olduğundan bilim (*fenn*) özelliği taşımaz.

Bahûr İsrâil, Cavid Bey'in bilhassa özel mülkiyet (*mülkiyet-i husûsiye*) konusuyla ilgili açıklamaları üzerinde durmaktadır. Mülkiyet hakkının (*hakk-ı mülkiyet*) kaynağı konusunda Cavid Bey'in kanun, alış, el koyma teorisi (*ibrâz ve istilâ nazariyesi*) ve toplumsal yarar olmak üzere dört neden ileri sürdüğünü ancak bu nedenlere ilişkin değerlendirmelerinin tutarsızlıklar içerdiğini söylemektedir. Şöyle ki eğer kanunla verilmiş olsaydı kanunla geri alınır diyerek mülkiyet hakkının kaynağının kanun olamayacağını ileri sürmektedir. Oysa burada doğal kanunla toplumsal kanunu karıştırmaktadır. Zira özel mülkiyet (*mülkiyet-i husûsiye*) "çekin" gibi kanıt gerektiren mutlak bir kanun değildir. Bu ise mülkiyetin kanunun değişmesiyle ortadan kaldırılabilceği anlamına gelir. El koyma teorisinin eskiden geçerli olduğunu söylemektedir. Öncelikle bu bir teori değildir. Tarih boyunca görülen bugün de geçerli olan bir elde etme yöntemidir (*usûl-i ibrâz*). Eski zamanlarda ve şimdi idari karışıklıklar yaratılarak boş arazilere, güçsüzlerin mallarına hatta zayıf ülkelere el konulmaktadır. Cavid Bey, mülkiyetin kaynağını, genelin yararı bunların toplamlarından ibarettir diyerek, bireysel yararlar da görmektedir. Oysa bireysel yararlar her zaman genel yararlar için uygun olmaz. Bireysel yararlar genel zarar doğurabilir.

Sadece Cavid Bey'i eleştirmekle yetinmeyen İsrâil, mülkiyetin doğuşuna dair kendi düşüncelerini açıklamaktan geri kalmaz. Öncelikle mülkiyet deyince, taşınır mallar (*emvâl-i menkûle*) ve taşınmazlar (*gayr-ı menkûle*) olarak ikiye ayırmak gerekir. Ayrıca insanların temel ortak kaygısı hayatlarını devam ettirmektir. Bu nedenle emek ürünü şeyler bireylerin mülkü sayılagelmıştır. Öte yandan bu kısmî bir nedendir. Arazi üzerinde edinilen mülkiyetlerde işgal ve el koymanın rolü reddedilemez. Önemli olan olayları, bu arada ekonomik olanları da gözlem, analiz ve sentez (*terkîb*) yöntemine dayanarak açıklamaktır. Yoksa yapılan açıklamaları dinsel inanç gibi aşlamak ve bunlara iman edilmesini istemek hastalıklı bir anlayıştır. Ekonomide bu keyfi hastalıklı anlayış aşmış ortaya yeni bir anlayış konulmuştur. Bu Karl Marks'ın toplumcu ekonomi (*iktisâd-ı ictimâ'îye*) anlayışdır. Bahûr İsrâil yazısını Karl Marks'ın ekonomi anlayışının yeni olan yönüne ve değerine işaret ederek bitirmektedir:

"Gözlem, analiz ve sentez (*terkîb*) yöntemine dayanarak ve Karl Marks'ın eserinden alıntılarla kaleme aldığımız toplumcu ekonomide keyfî tanımlar yoktur. Öncelikle bütün ekonomik uygulamaların (*muâmelât-ı iktisâdiye*) temeli olan madde yani "meta" (*mâl*) konumu, toplumsal özellikleri, durumları açısından incelenmekte ve ondan dallanıp budaklanan analiz çizgileri izlenerek üretim ve tüketim alanında oluşan bütün olaylar gözlemleyici bakıştan geçirilmektedir. Bütün parçalar birbirini tamamlamakta ve sağlam bir bütün oluşturmaktadır. Bu gibi yayınlar ile çevremizde bir devrim (*inkilâb*) düşüncesi meydana getirmeyi başarırsak kendimizi mutlu sayacağız" (*Ceride-i Felsefiye*, I:26-31).

### **Dağınık Düşünceler: “Mesele Çalmak ile Çalışmak Arasındadır”**

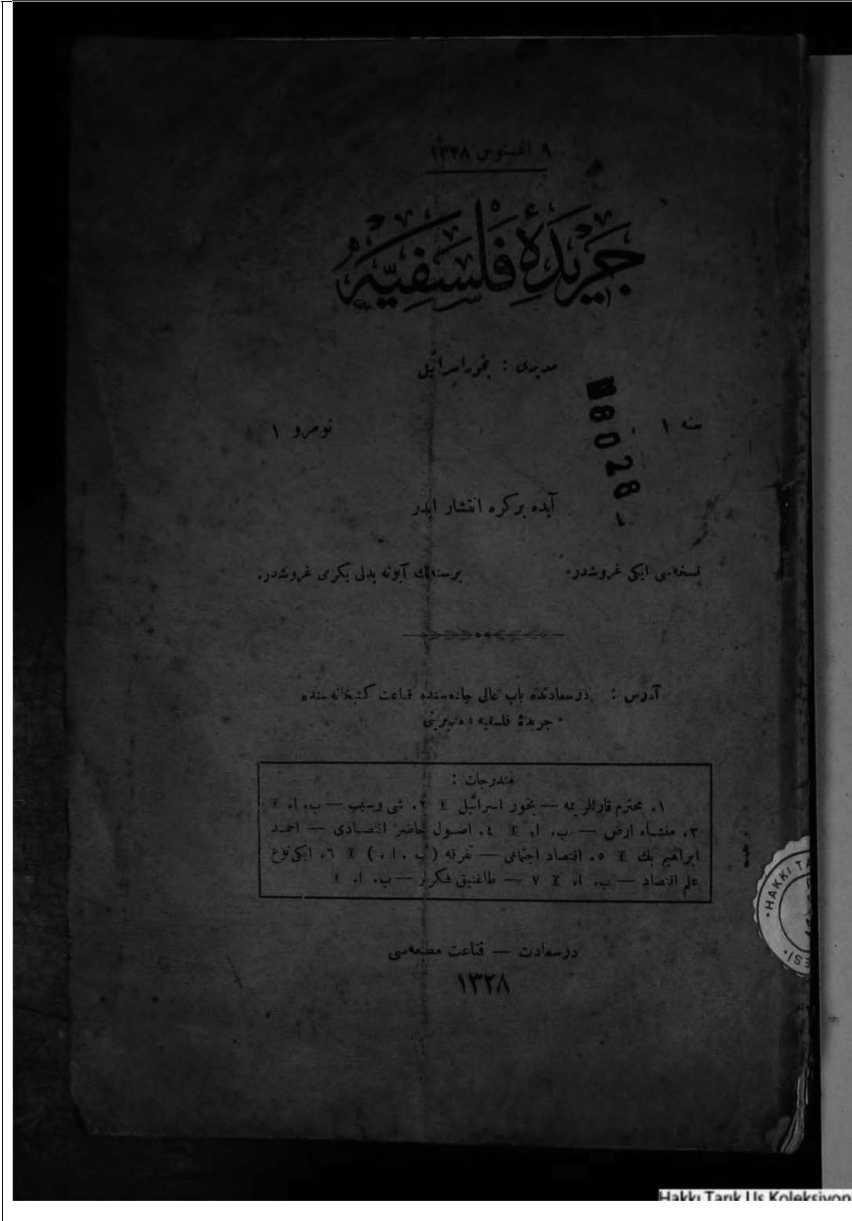
Derginin “Dağınık Fikirler” başlığını taşıyan son yazısı yine Bahûr İsrâîl tarafından kaleme alınmıştır. Çok kısa olan bu yazıda İsrail, ekonomi biliminin bakış açısından ele aldığı birtakım kavramlar ve konular hakkındaki düşüncelerini açıklamaktadır. Örneğin medeniyet kavramını, kardeşlik ve barış içinde işbirliği (*teşrik-i mesâ'i*) yaparak mutluluk üretmek, olarak anlamaktadır. Yine yazar, sevgi ve düşmanlığın ikisinin de aynı nedenden yani kişinin kendine yetememesi ve ihtiyaçları için çevresine yönelik saldırısından kaynaklandığını düşünmektedir. Bahûr İsrâîl'in son aforizmasında “emek” (*sa'y*) ile “hırsızlığı” (*sirkat*) ilişkilendirdiği görülmektedir. Buna göre, “emek” bir şey elde etmek amacıyla yönelmiş doğanın gösterdiği dirence (*mukâvemet*) karşı ortaya koyduğumuz faaliyetin adıdır. Aynı şey toplumda olursa buradaki ele geçirmeye “hırsızlık” denir: “*Mesele çalmak ile çalışmak arasındadır. Bence, çalışmada değil, asıl çalmakta şeyn [ayıp] vardır, her ne kadar birincisi tenperverânca ma'yûb [ayıplanmış] ise de ...*” (*Ceride-i Felsefiye*, I:32).

### **Sonuç**

1908'de Meşrutiyetin ilanıyla birlikte Osmanlı'da ortaya çıkan düşünsel politik hareketlerden biri de sosyalizmdir. Hareket başlangıçta Bulgar, Rum, Yahudi, Ermeni gibi Müslüman olmayan topluluklar arasında dar bir çerçevede ortaya çıkmış, kurulan işçi örgütlerinin birleşerek konfederasyonlar oluşturmasıyla zamanla etkisini artırmaya çalışmıştır. Osmanlı Türkleri tarafından kurulan ilk sosyalist parti ise Eylül 1910'da Hüseyin Hilmi öncülüğündeki Osmanlı Sosyalist Fırkası olmuştur. Hüseyin Hilmi, bu partiden biraz önce Şubat tarafından 1910'dan itibaren *İştirak* adıyla bir de dergi çıkarmıştır. Dergi, ideolojik amaçları nedeniyle sık sık kapatılıp açıldığından yayını aralıklarla sürdürebilmiştir. Bu gazeteye ilaveten hareketin görüşleri doğrultusunda *İnsaniyet*, *Sosyalist*, *Medeniyet* gibi başka dergilerin yayınladığı da bilinmektedir. Sadece tek sayı çıkarılmış gibi görünen *Ceride-i Felsefiye*'yi de bu sosyalist dergiler arasına katmak doğru olacaktır. Bahûr İsrâîl'in, dergideki ifadelerinden, II. Meşrutiyet ile başlayan süreci sosyalist bir devrime (*inkilâb*) dönüştürmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Derginin akıbeti bilinmemektedir. Belki de bu devrimci söylemi yüzünden birinci sayıdan hemen sonra kapatılmıştır. Dergideki, Fransızcasından yayımına başlanan *Kapital* tefrikasının ülkemizde ilk olduğunu düşünülebilir. Bunu derginin bilim ve felsefe tarihimiz açısından en önemli özelliği olarak niteleyebiliriz. Ayrıca Osmanlı sosyalist hareketinin içine, *Ceride-i Felsefiye*'den başka müdürü Bahûr İsrâîl ile dergi de sadece yine Fransızca'dan bir tane tercüme yazısı bulunan Ahmed İbrahim'i de katmak gerektiğini söyleyebiliriz. Öte yandan derginin bu ilk ve belki de tek sayısı çıkarken, Ekim 1912'de tamamen kapatılacak olsa da *İştirak*'in de yayımına devam etmekte olduğunu belirtmek gerekir. Bu durum *Ceride-i Felsefiye* müdürü ve yazarının hareketin başka bir koluna dâhil olabileceğine de yorulabilir.

### Kaynakça

- Berkes, Niyazi. (1975), *Türkiye İktisat Tarihi*, (Cilt 2), İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Ceride-i Felsefiye*, (9 Ağustos 1328), Sayı 1, Dersâdet (İstanbul): Kanâat Matbaası.
- Demir, Remzi. (2007), *Philosophia Ottomanica Osmanlı Dönemi'nde Türk Felsefesi*, (Cilt 3), Ankara: Lotus.
- Duman, Hasan. (1986), *İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Kataloğu 1828-1928*, İstanbul.
- Gribbin, John. (2013), *Bilim Tarihi*, Çeviren: Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa
- Korlaelçi, Murtaza. (1986), *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Marks, Karl. (2003), *Kapital*, Çeviren: Alaattin Bilgi, (Cilt 1), Eriş Yayınları.
- Özen, M. Nihat. (1941), *Son Asır Türk Edebiyatı*, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Ülken, H. Ziya. (2005), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yıldırım, Cemal (1999), *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.



Ceride-i Felsefiye Ağustos 1328, Sene 1, Numara 1, Dış kapak sayfası



## اقتصاد اجتماعی

### برنجی قسم

مال

۱- ثروتك شكل ابتدائى ، مستحصلى طرفندن استهلاك ايدلمه يوب مبادله ، فروخته تخصیص اولنان ما-درکه بواعتبار ايله مال نامنى آير .

### قيمت استهلاكيه وقيمت تجاربه

۲- مختلف الجنس ايكي ماده ، خواص مخصوصه لرینه كوره ، آيرى آيرى احتياجلك تظمينه خادم اولور . ايكي-ده برر فائده تامين ايدر .

برشى ، مال عد اولنه بيلمك ايجون مطابعا احتياجات بشريه دن بر ويا برقاچلك استيفاسنه خادم ، يعنى فائدهلى اولميدر . برماده نك حين استعمال واستهلاكنده تظاهرا ايدن فائده اوماده يه قيمت استهلاكيه وصفنى ويرر .

Ceride-i Felsefiye, sayfa 19. Kapital tefrikasının başladığı Mal (Meta) başlıklı bölüm.

## Ottoman Chief Physician Sâlih Naşrallah b. Sallûm al-Ḥalabî

Salim AYDÜZ\*

### *Abstract*

*Sâlih Naşrallah b. Sallûm al-Ḥalabî was known as Ibn Sallûm. He was born in Aleppo a Christian, and later in life, he reverted to Islam. He studied medicine in the main hospital of Aleppo. First he worked for the governor of Aleppo and later on moved to Istanbul. In Istanbul, entered the Royal Physicians (atibbâ-i hâssa) service in 1655; he was appointed to Fatih Dâr al-Shifa as Chief Physician and succeeded Hammalzâda Mehmed Efendi as Chief Physician. He wrote few books on Medicine. He was one of representative of the Paracelsian medicine in the Ottoman State.*

**Keywords:** Ottoman Medicine, chief physician, Aleppo, hekimbaşı, Sâlih Naşrallah b. Sallûm al-Ḥalabî, *Gāyat al-bayân fî tadbîr al-badan al-insân*, Paracelsian medicine.

### *Osmanlı Hekimbaşı: Salih Nasrullah b. Sellum el-Halebi*

### *Özet*

*Kısaca İbn Sellum diye bilinen Salih Nasrullah b. Sellum el-Halebi, Hıristiyan bir ailenin mensubu olarak Halep'te doğmuş, daha sonra Müslüman olmuştur. Halep'in en büyük hastanesinde tıp eğitimi aldı ve Halep valisinin özel hekimi olarak çalıştı. Daha sonra İstanbul'a taşındı ve 1655 yılında saray tabipleri arasına girdi. Daha sonra Fatih Darüşşifası'na hekimbaşı olarak tayin edildi ve Hammalzade Mehmet Efendi'nin yeri-*

---

\* Prof. Dr., Canik Başarı Üniversitesi.

*ne Hekimbaşı oldu. Tıp üzerine bazı kitapla telef etti. Osmanlı Devleti'nde Paracelsus tıbbının öncülerinden birisi oldu.*

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı tıbbı, hekimbaşı, Paracelsus tıbbı, Halep, Salih b. Nasrallah b. Sellum el-Halebi, *Gāyetü'l-beyân fî tedbiri'l-bedeni'l-insân*

His full name was Sâlih Naşrallah b. Sallûm al-Halabî and is more commonly known as Ibn Sallûm (Born in Aleppo? –Died in Yenişehir, 3 September 1669). He was born a Catholic Christian, and later in life, he reverted to Islam. After he graduated from madrasa, he studied medicine in the main hospital of Aleppo. He worked for the governor of Aleppo, Ibshir Pasha and was invited to Istanbul by honour of the Vizier (Sadaret Payesi). In Istanbul, he joined the conversation councils of Shaikh al-Islam Minkârizâde Yahya Efendi (died 1677).

Ibn Sallûm entered the Royal Physicians (*atibbâ-i hâssa*) service in 1655; he was appointed to Fatih Dâr al-Shifa as Chief Physician (hekimbaşı) and succeeded Hammalzâda Mehmed Efendi as Chief Physician (*Râis al-atibba*) taking over by virtue of him taking income as an *arपालik* (benefice, allowance for ottoman officials) from the city of Tekfurdağı (Tekirdağ) (July 1656). He took the ranks of Mecca (1661), Istanbul (1665) and the rank of Qâdi of Anatolia (Anadolu Kazaskerliği). He was present during the first military expedition of Lehistan (Poland) and passed away in Teselya, Greece. Ibn Sallûm knew both Latin and Arabic. He had two sons, Muḥammad Amîn Efendi (d. 1709) a court scribe, and the other, Yahya Efendi who was Qâdi of Rumeli (Kazasker of Rumeli) (d. 1705).

In the 17<sup>th</sup> century, Ibn Sallûm pioneered the movement for “new medicine” and “chemical medicine” which were initiated by the translations of works of Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim Paracelsus (1493-1541) who was a Swiss physician-philosopher of the Renaissance. Ibn Sallûm translated the works that were available in Europe and he began a new movement in medicine. He made reference to the ideas of Paracelsus in his own works, and included his own experiences as well as classical Islamic medicine, and helped to develop new methods in medical treatments.

Ibn Sallûm's first written work called *Gāyat al-bayân fî tadbir al-badan al-insân* was done by under the instruction of Sultan Mehmet IV. The Sultan rewarded him for his work by presenting him with a sable skin fur coat (samur kürk), a highly prized and valued fur. He added original contributions to his works resulting in a compilation.

Most of his work was in the Arabic, but as his popularity increased amongst those in the medical field, they were translated into English. There are numerous copies of his works in libraries reflecting upon the importance and usefulness of his contribution in the field of medicine which has been greatly valued by physicians.





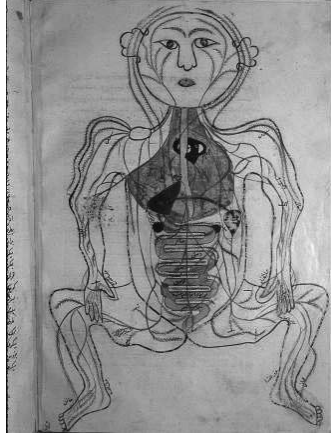
Sultan Mehmet IV (r. 1648 - 1687).

### His Works

1. *Gāyat al-bayān fī tadbīr al-badan al-insān* (Turkish) is the first work of Ibn Sallūm. It was compiled under the command of Sultan Mehmet IV (r. 1648 - 1687). It primarily deals with public health giving an insight into many diseases and the various drugs used for the cure of these diseases.

In the foreword of the book, Ibn Sallūm mentions that the Sultan Mehmet was eager to see the new pioneering developments occurring in his country especially in the field of medicine. Many drugs are mentioned in the book as well as the medicines made from them, of which some of the drugs mentioned are still being used today for certain treatments. It also analyses balms, cements, pills and their preparation techniques. Examples of medical folklore can also be found in this work. Adnan Adıvar claims that this work is the translation of a work called “Dynameron” (1280) by Nicalous Myrepsos.

2. *Gāyat al-‘itkān fī tadbiri badan al-insān* (Arabic) is the second most important work of İbn Sallūm and the Arabic edition of his previous work. It deals with the subject of general medicine and consists of four articles. The first article is known as “Kulliyat” and it analyses Sharabī drugs. The second one is “farmakope”. The third one is about fevered diseases and some miasmals. The forth article describes diseases of the human body.



The book also talks about some diseases like syphilis, plica, polonica and skorbut. But these are rarely encountered nowadays. The book was unfinished due to his death and was later completed by Ahmed Abû Al-Su'ûd, the chief physician of Fatih Dâr al-Shifa and by request of his son Yahya Efendi.



The cover page of *Nuzhat al-abdân fî tarjamati Gâyat al-itkân*. It was printed in 1304 in Istanbul.

The book was translated into Turkish as *Nuzhat al-abdân fî tarjamati Gâyat al-itkân* by Abu al-Fayz Mustafa b. Ahmed the head doctor of Dâr al-Shifa, having been requested by Fayzullah Efendi, a soldier serving in the army and also a grandchild of Ibn Sallûm (1728). There are a number of copies of this manuscript in Turkey and in libraries around the world.

ترجمة الأبدان في ترجمة غاية الاحسان

برجس نفع اولوق

مطبعات طبقات ۸۲۳ نوروز ۱۳۰۳ قمری اول  
سنه ۱۳۰۱ کتبی مطبعه مطبوعه طب اولوق

استانبول

۱۳۰۳

Another cover page of *Nuzhat al-abdân fî tarjamati Gāyat al-itkân*. It was printed in 1303 in Istanbul.

۱۵۴

اینگه مریضه مثلا لطیف و معتدل غذای پیریزه طساق آتی و بلبلج کباب و یادم و خرما  
و قزل اوزوم و مستقی کبی و آغیز لردن و طوز لوردن احتیاز ایملر واکر بندانده اخلاط  
وار ایسه تشبه ایملر کل نکری شرابه و جویقان و روانه ایله خصوصاً سودک  
ماقنی چوق اوله واکر سود غلیظ ایسه راز باه و زونا و هندیاری کبی مطلب  
غوال ایچورم (تعبیر الاطفال) یعنی معصومه اولان کبیر بودرکه لایق اولان آتقربینه  
سائت کادیکه پوزیمه و هیب سمدار ایشتیریمیز مثلا زیل و طساق و طوب و تنک  
صنداقی کبی و بدنی صغیه سیخه بیله که ترلوب کزیمه و کوشنده و یوزانه نام اولوب  
زحمت و پرر ایسه بر مقدار بال یاهداز و بال ایله قوسدیرمه و بدلیزی سست و کوشاک  
اولور ایسه بعضی طایض سورا ایله یغدیله یعنی مثلا کل قورسی و مرسم بر افنی قنادوب  
انگله یشیلر و ایلدیق سود ککلمایت ایز ایسه شکرل یادم حر برمن پیرمه واکر  
طبعی قیض اولور ایسه لطیف احتیاز ایملر یعنی مثلا بر افشان ایه کویس طنجده  
درد دزهم خام شکر و بش دزهم یادم یاغی قویب احتیاز ایملر یاخود اولوقی شافلز  
یاوب کتوردیلر و بر قاج ایلق اولدقن شکره خاص افاق ایقن سود ایله لایق یاشوب  
پیرمه و دیشاری بندکده دخی قوی غذای و پرز مثلا ات صوفی کبی یاخود ات صوبله  
و یاسود ایله یغیش ریخ لایمی کبی و معدن کیمک یعنی معصومه آساندر و بعضی یق  
کوجایر و مدت رضاعت یعنی معصوم امرده تک وقتی اکثر ایس ایس سنده و افق  
پرسیندر (چقن) معدن کیمک مراد ایلدکریله لایق اولان عمده صبر و پاید کبی آغ  
شیلر سوره که معصوم نفرت ایلیوب اسامطله معدن کیمک (امراض الاطفال) یعنی  
معصومه عارض اولان مرضلر پسانددر. معصومه عارض اولان امرامل قق چوقدر  
کبی خلیق و ایس دخی عارضیدر واکر یا پومرشل هفتک فسادیدر. وسوه عز ایملر  
شخصاً رطب اوله (استاد) اشراف خصوصاً ایکنی شاله سنده که معصومه ایسا  
ولادتیزده عارض اولان مرضلر آغزیزده یاره اولور و سیویله اولور و قوصیق  
واوکسورک و اوبوسزاقی عارض اولور و کونکارنده شیش حاصل اولور و قولقاری آقار  
و دیشاری بنوی و قنده جی و دیش انزی کیشمک و امبال و ششج عارض اولور و پرشدر  
پودکریله حلق و یوزانه شیش و ضیق نفس عارض اولور و شاله زنده طاش و قارلر زنده  
صوتلمان حاصل اولور سیدکنی طوتماق و دوشکله ایتمک عارض اولور و بعضی زنده مرصاجه  
ولویوز و دواو چایلر عارض اولور و پومرشاردن هر رینک صلاطلر یعنی دکر ایلمک تاک غلیظ  
آسان اولوب منتضای حله کوره کاندیر ایلمه (الملاج) یعنی معصومه اولان ملاجزده قانون  
بودرکه قوی دوا و یرمکه جسامت یاقیدر (اما) قان آلدده اختلاقی اولوب تر آزی طامون  
رساله سنک دزدیمی بانه دفرکه معصوم رش آئی بکدکن سنکره آتزدن جمات افاق چاردر  
(رشیح) این سبنا برایشن بکدکن سنکره جمات ایقنی چار کسکوردی اما زماه مرده  
پوستنده جمات اولدنی کبی قند اولوق دخی چاردر تکتم ایلمه متأخرین پویاده صیه  
بختلر ایلیوب کبیر بلرنی یومنال اوزده تحقیق ایشاردر (اما) سبل و یرمکه فعلی قوی  
(اولوق)

A sample page from *Nuzhat al-abdân fî tarjamati Gāyat al-itkân*. It is the beginning page for “Amraz al-Atfâl” paediatrics.

3. *Tarjamat Tibb Jadid Kimyāi / Tarjamat Akrabazin al-Jadid* (Arabic) **ترجمة القربادين الجديد** is the Arabic translation of Latin work of Senartus' *Pharmacologie* book based upon 'The Biochemical' of Paracelsus. Ibn Sallūm started this translation with the help of Nikola, one of the royal physicians. Upon the death of Ibn Sallūm at the end of the sixth article, Nikola completed the translation with the help of Hayātizāde Damadi Suleyman b. Ibrahim. It was not just a translation. It contains some drugs which are herbal, animal and mineral based. It focuses on medical-chemical issues and he utilises the ideas of Paracelsus and other European physicians as well as the additions of his own experiences and ideas.

It was translated into Turkish a number of times, firstly as *Tarjamai Krabazin Jadid* by Süleyman Efendi and Mustafa Fayzī Efendi. It was later translated again as *Gāyat al-mutarakkī fī tadbir kull al-maraḍ* by the Chief Physician Davulcu Hasan. Another translation was made by Gevrekzāde Hasan Efendi entitled *Murshid al-libās fī tarjamai Ispagiriya*. Finally, it was translated into Turkish as *Minhāj al-Shifa fī Tibb al-Kimyā* by Omar Shifāi. (copy of the manuscript Bağdatli Vehbi, Ms 1374, 55 folios).

4. *Tarjamat al-Ṭibb al-Jadid al-Kimyāi li-Paracelsus* (Arabic). **ترجمة الطب الجديد الكيميائي لپاراسلسوس** This is a compilation from European books based upon new Paracelsusian medicine. It may not have been written by Ibn Sallūm. (Suleymaniye, Ayasofya MS 3671 31 folios).

5. *Akrabadin* (Turkish) (Millet Library, Ali Emiri, Tib MS 28, 208 folios) consists of one preface, four articles and one epilogue.

6. *Bur'a'l-sa'a fī al-Tibb* (Turkish) **برء الساعة** (Suleymaniye Library, Hacı Mahmud MS 5524/2, vr 53-55, 2 folios, Feridun Nafiz Uzluk, MS 130/5, vr. 59a-62b, 3 folios). This treatise contains the diagnosis and treatments of all organs of the human body. It is believed to be a translation of one of Abū Bakr al-Rāzī's works.

7. *al-Favā'id al-Jadida wa al-Ḳawā'id al-Ṭibbiya* (Turkish). **الفوائد الجديدة و القواعد الطبية**

This piece of work gives descriptions of the various drugs and explains which one would be suitable for a particular sickness. The names of the drugs are listed alphabetically. (Aziz Mahmud Hudai, MS 1735/1, 93 folios).

8. *Risāla (Faşl) fī Bayān Skorput* (Arabic). **رسالة (فصل) في بيان اسكوربوت** It was translated from the book Senartus al-Germāni which dealt with the condition of gingival disease. (Istanbul University Library, MS AY 4705/3, TY 4234/6, Suleymaniye Ayasofya, MS 3682/2).

9. *Murakkabāt* (Arabic). **مركبات** It is about medicine.

10. *Risāla fī al-Tibb* (Turkish). **رسالة في الطب** In this book, Ibn Sallūm presents himself as Mīr Şālīḥ b. Ḥavābinī. This book consist of 130 chapters (bāb) and

describes the general diseases of the human body and their treatments such as poisoning, surgery, pregnancy and birth.

11. *Tarjamat Risâla fî al-Ḥummiyât al-Radiyya wa al-Wabâiyya* (Arabic).  
ترجمة رسالة في الحميات الرديّة و الوبائية It is the Arabic translation of the Spanish physician Merkados' book which is related to dental plaque and inflammatory diseases, and consists of two articles. (Istanbul University Library, AY 4705/2).

### Further Reading

- Prime Minister Ottoman Archive, Istanbul, Kamil Kepeci, 3407, p. 85; no. 3408, p. 73; no. 3409, p. 91; no. 3410, p. 54; no. 3411, p. 101; no. 3412, p. 47;
- “İbn Sellum”, *Dâ'irat al-ma'ârif al-İslâmiyya*, Tahran 1369, VI, 702-703;
- Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, pp. 130-132;
- Aydın, Mukerrem Bedizel Zulfikar, “18. Yüzyıla Ait Türkçe Müfredat Kitapları ve Türk Tıp Tarihindeki Yeri”, *Tıp Tarihi Araştırmaları*, VII, İstanbul 1998, p. 78;
- Ayduz, Salim, “İbn Sellum”, *Yasamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, I, 609-610;
- Bayat, Ali Haydar, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaskilik Kurumu ve Hekimbaskılar*, AYK-AKM, Ankara 1999, pp. 69-71;
- Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, pp. 262-263.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Muallifleri*, III, p. 224;
- Erdemir, A. Demirhan, “Hekimbaşı Salih bin Nasrullah (?-1669)”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 100 (1996), pp. 195-202;
- Felix, Klein-Franke, “Paracelsus Arabus” *Medizini Historichus Journal*, Band 10 Heft. 1, 1975, p. 50;
- History of the Literature of Medical Sciences during the Ottoman Period*, E. Ihsanoglu at all, İstanbul: IRCICA 2008, I, 261-280.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1998, II, 93-94.
- Kahya, Esin -Aysegül Erdemir, *Bilimin Isiginda Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları*, pp. 179-186;
- Katib Chalabi, *Kashf al-zunûn Zayl*, I, p. 176;
- Kavalalı, Gulsel, “Hekimbasi Halepli Salih bin Nasrullah'ın Eczacılık Bilimi ve Deontolojisine Katkılan”, *III. Türk Tıp Tarihi Kongresi, kongreye Sunulan Bildiriler, İstanbul 20-23 Eylül 1993*, Ankara 1999, pp. 277-281;
- Kolta, Kemal Sabri, “Hekimbaşı Salih b. Nasrullah b. Sellum'un Görüşüne Göre Paracelsus”, *Türk-Alman Tıbbi İlişkileri Sempozyum Bildirileri*, 18-19 Ekim 1976 (ed. A. Terzioğlu), İstanbul 1981, pp. 93-100;
- Mehmed Sureyya, *Sijillî Osmani*, III, 203;
- Nasrallah Salih, ed. Abdi Ozkok, *Gayetul beyan fî Tedbiri'l-Bedeni'l-insan (insan Sağlığını Koruma Yöntemleri)*, II kitap Ankara, 1992;
- Osman Şevki, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, p. 162;

- Ozcelikay, Gulbin -Eris Asil, "Nasrullahoglu Salih'in Gayetul beyan fi Tedbiri Bedenil insan Adli Eseri Uzerinde bir inceleme", *TV. Turk Eczacilik Tarihi Toplantisi Bildirileri*, pp. 249-260;
- Râşid, *Tarih*, I, p. 96;
- Sahhada, M. Kamal, "*al-Tibb al-Cadid al-Kimyai li'l-Tabib Salih b. Nasrullah b. Sallum al-Halabi, Tabkik va Dirasa va Tablil*", Haleb University, Ma'had al-Turas al-'ilm al-'Arabi, Master Dissertation, 1405/1984;
- Sahhada, M. Kamal, "*al-Tibb al-Cadid al-Kimyai al-Tabib Salih Nasrullah b. Sallum al-Halabi al-Tayarat al-Tibbiyyat al-Urubiyya fi Asr al-Nabza va Sira'ha ma' al-Tib al-Taklidi*", Cami'a Halab Ma'had Turas al-'ilm, 1997;
- Sari, Nil-M. Bedizel Zulfikar, "The Paracelsusian Influence on Ottoman Medicine in The Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World*, Istanbul 1992, s. 157-158, ed. E. Ihsanoglu, IRCICA;
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, New York 1975, II, 239, 1094;
- Sehsuvaroglu, B. N., *Eczacilik Tarihi Dersleri*, pp. 293-294;
- Şeşen, Ramazan, *Fihrisü Mahtutatül-tubbi'l-İslâmi*, pp. 44-52, 263;
- Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, s. 182-184;
- Uşşakizâde Abdullah Efendi, *Zayl-i Shakayik*, pp. 408-409;
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi*, III/II, Ankara: TTK, 1988, pp. 512-513.

# Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant

Seyit COŞKUN\*

## Özet

*İnsan özgürlüğü, felsefe tarihi ve sistemiği açısından temel bir sorun olagelmıştır. Özgürlük, hakkında en çok şey yazılan, ancak buna rağmen hala belirsizliğini koruyan bir kavramdır. Özgürlük kavramına yönelik Spinoza ve Kant'ın çözümlenmeleri, teorik ve pratik temelde bu soruna belli kavrayış sağlamaktadır. Bu bağlamda, öncelikle nedensel bir determinizmin söz konusu olduğu mevcut dünyada, özgürlüğün nasıl olanaklı olabileceği her ikisi açısından temel sorundur. Spinoza, töz tanımı çerçevesinde, bu nedenselliğin insanın doğasıyla bağdaşabileceğini ve insanın buna rağmen özgür olabileceğine ilişkin bir anlayış ortaya koyar. Çünkü özgürlük, bu zorunluluğun bilincinde olmaktır. Buna karşılık Kant, ampirik-olgusal nedenselliğin insanın özgür olmasına engel olmadığını, ussal varlık olarak insanın bu nedenselliği aşabileceğini ve özgür biçimde eyleyebileceğini iddia eder. Bu çalışmada, her iki düşünür açısından özgürlüğün anlamını üç başlık temelinde ele almak istiyorum: Metafiziksel ve ontolojik özgürlük, istenç ya da irade özgürlüğü ve politik özgürlük.*

**Anahtar Kelimeler:** Özgürlük, Zorunluluk, Determinizm, İndeterminizm, Özerklik, Yaderklik.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

## **Das Problem der Freiheit: Spinoza und Kant**

### **Zusammenfassung**

*Die menschliche Freiheit ist ein Hauptproblem in Bezug auf die Geschichte der Philosophie und systematische Philosophie. Die Freiheit ist eine der am meisten über das Konzept geschrieben. Aber es ist immer noch ein Konzept, das die Unsicherheit schützt. Spinozas und Kants Analyse auf dem Konzept der Freiheit, gibt sie es ein gewisses Verständnis auf dieses Problem im theoretischen und praktischen Grundlage. In diesem Zusammenhang ist zuerst das Hauptproblem sowohl Spinoza als auch Kant, wie Freiheit in einer deterministischen Welt möglich könnte. Spinoza zeigt ein Verständnis, mit dem menschliche Wesen des Mensch dieser Kausalität in der Definition der Substanz zu vereinbaren. Denn Freiheit ist tatsächlich Bewusstsein dieser Notwendigkeit. Demgegenüber behauptet Kant, dass die empirische-faktische Kausalität kein Hindernis für die menschliche Freiheit ist. Denn der Mensch als intelligente Wesen kann diese Kausalität aufheben und frei handeln. In diesem Artikel habe ich das Probleme der Freiheit in Rahmen der philosophischen Ansichten von Spinoza und Kant diskutiert. Diese Diskussion wurde auf der Grundlage der Begriffe der ontologischen und metaphysischen Freiheit, der Willensfreiheit und politischen Freiheit durchgeführt.*

**Schlüsselwörter:** Freiheit, Notwendigkeit, Determinismus, Indeterminismus, Autonomie, Heteronomie.

### **Giriş**

Evensel doğa yasasının nedensel belirlenimi karşısında insanın özgür olup olmadığı temel sorundur. Bu anlamda, karşımıza üç yaklaşım çıkmaktadır. İlk yaklaşım, evrensel doğal nedenselliğin insan için de geçerli olduğunu, dolayısıyla bu belirlenimcilik (determinizm) bakımından insan özgürlüğünden herhangi bir şekilde söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. İkinci yaklaşım, bu belirlenimle birlikte insanın özgür olabileceğini ve bunun özgürlükle nasıl uyumlu olabileceğini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Son olarak, belirlenmezlik (indeterminizm), insan için doğal nedensellikten kaynaklı böyle bir belirlenimi kabul etmez. Bu anlamda, indeterministler, insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu, dolayısıyla dış etkilerden tamamen bağımsız olarak kararlar alabileceğini ve eyleyebileceğini iddia ederler.

Hem Spinoza hem de Kant, olgusal-ampirik dünyanın determinist bir yapıda olduğunu kabul ederler. Spinoza'nın determinist sisteminde, dışsal veya içsel olarak kaynaklanan zorunluluk, her şey ve herkes için temeldir. Bu nedenle herhangi bir istenç ya da irade özgürlüğünden söz edilemez. Ancak Spinoza, eğer insan korku veya arzu gibi tutkular tarafından yönlendirilmeden rasyonel biçimde kararlar alıp eyleyebilirse, bu zorunluluğa rağmen insanın özgür olabileceğini iddia eder. Buna karşılık Kant, ampirik-olgusal nedenselliğin insanın özgürlüğüne engel olmadığını



ve insanın akıl aracılığıyla kendi eyleminin başlatıcısı ve belirleyicisi olabileceğini iddia eder. Bu anlamda, insanı, özgür istence sahip özerk ve ahlaki bir varlık olarak ele alır. Dolayısıyla hem Spinoza hem Kant, determinist bir dünyada aklın özgürlük aracı olduğu konusunda uzlaşırlar, fakat bunun ne şekilde ortaya konulacağı konusunda farklı anlayışlar ortaya koyarlar. Bu farklılık, metafiziksel ve ontolojik özgürlük, istenç/irade özgürlüğü ve politik özgürlük bağlamında ele alınırsa daha açık kılınabilecektir. Ancak, bu çaba, Spinoza'nın ve Kant'ın felsefi düşüncelerinin ve çözümlerinin kapsam ve derinliği göz önünde bulundurulduğunda yine de sınırlı kalacaktır.

### Metafiziksel ve Ontolojik Özgürlük

Spinoza, metafiziksel ve ontolojik anlamda özgürlüğün determinizmle nasıl bağdaşabileceğini töz tanımı çerçevesinde ortaya koymaktadır. Buna göre töz, varlığı özünde içerilen ve kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) olarak kendi başına var olan, dolayısıyla salt kendisi aracılığıyla tasarlanabilen mutlak varlıktır. Bu mutlak varlık, aynı zamanda sonsuz sıfatları olan ve özü bu sonsuz sıfatlar aracılığıyla ifade edilen, dolayısıyla diğer bütün şeylerin nedeni olan Tanrı ya da doğadır. Bu anlamda da, salt kendi doğasının zorunluluğundan dolayı var olan ve etkinliği ya da eylemi sadece kendisi tarafından belirlenmiş olan şey özgür olmaktadır (Spinoza, 2004: 31-32). Buna göre, varoluşu özünde içerildiği için tamamen kendi doğasının içsel zorunluluğuna göre eyleyen ve dışsal olarak hiçbir biçimde zorlanamayacak olan Tanrı, sadece gerçek ve mutlak anlamda özgürdür. Buna karşılık, tikel ve bireysel şeyler açısından ontolojik özgürlük, sonsuz sıfatlar olarak Tanrısal özün ifadesi olmaları bakımından, kendi içkin doğalarının ya da özlerinin zorunluluğuna göre var olmaları ve eylemelerini ifade edecektir. Ancak bireysel şeylerin özünü Tanrısal öz oluşturmaya rağmen, onların somut varoluşu doğrudan doğruya Tanrıdan değil, diğer tekil şeylerden ve dolaylı olarak Tanrıdan kaynaklanmaktadır. Çünkü "Tanrının meydana getirdiği şeylerin özü, varlığı kuşatmaz" (a.e., 57). Dolayısıyla, Tanrı dışında bütün tekil şeyler öz ya da doğa bakımından içsel zorunluluğa tabi iken, varoluş bakımından ise başka bir tekil şey tarafından belirlenmiş olması nedeniyle dışsal zorlamaya tabidirler.

Varoluşsal anlamda içsel zorunluluğa göre eyleme, "her bir şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba (olarak), o şeyin fiili (actuel) özü dışında bir şey değildir" (a.e., 138). O halde, her bir şeyin kendi özüne uygun olarak kendi varlığında sürüp-gitme ya da kalıcı olma çabası (*conatus*), aynı zamanda kendini-koruma-güdüsünü ifade eder. Bu çaba, doğrudan doğruya Tanrıdan, dolayısıyla doğadan kaynaklanmaktadır. Çünkü "...Tanrı yalnız şeylerin varlığının başlangıcının nedeni değil, aynı zamanda onların varlığının sürüp gitmesinin nedenidir" (a.e., 58). Bu çabaya, dolayısıyla kendini-koruma-güdüsüne ters düşen insan, Tanrısal ve doğal olarak kendine verilmiş olan özsel plana ters düştüğü ve dış nedenlere göre eylediği için özgür olamayacaktır. Bu durumda, içsel zorunluluğa, dolayısıyla

kendi doğasına ya da özüne göre eyleme anlamında özgürlüğün karşısı, dışsal bir zorlamaya tabi olmaktadır. Böylesi bir dışsal zorlama, insanın kendi doğasındaki zorunluluktan, dolayısıyla iç-özünden kaynaklanmayan eylemi ifade edecektir. Bu durumda, insanın, doğasının içsel zorunluluğuna göre eylemesi iyi, dışsal zorunluluğa göre eylemesi ise kötü olacaktır. Çünkü ontolojik anlamda özgür olmak, insanın içsel zorunlulukla kendi özüne ya da doğasına göre eylemesi, özgür-olmamak ise dışsal zorlamayla eylemesi ya da dış nedenler tarafından belirlenmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla ontolojik olarak insanın özgür-olması ve özgür-olmayışı arasındaki fark, onun tabi olduğu içsel ve dışsal zorunluluktan oluşmaktadır. Burada, her iki durumda nedensel olarak zorunluluk söz konusu olmasına rağmen, özgürlük açısından içsel zorunluluğun dışsal zorunluluktan niçin daha “iyi” olması gerektiği sorundur (Oertner, 2000). Fakat burada, zorunluluk ve zorlama arasındaki farkı göz önünde bulundurmamak gerekir.

Bu çerçevede, kişinin içsel zorunlulukla kendi doğasına ya da özüne göre davranması, kendi kendini belirlemesini ve özgür olmasını, buna karşılık dışsal nedenlere ya da etkilere bağlı olarak davranması, kendi dışından belirlenmesini ve onun bir şeye zorlanmasını, dolayısıyla özgür-olmamasını ifade edecektir. Ancak zorunluluk, Spinoza’da, çok sık biçimde nedenlerin sonuçlara yol açması bakımından zorlamayla özdeşleştirilir. Diğer taraftan, içsel zorunluluk ve dışsal zorlama arasındaki fark, insanın kendi özüne ya da doğasına göre eylemesinin, aynı zamanda onun kendi varlığını koruma ve sürdürme çabasının diğer insanlara bağlı olması nedeniyle ortadan kalkacaktır. Başka bir deyişle, insanın, sadece doğal değil, aynı zamanda toplumsal varlık olarak kendi özüne ya da doğasına göre eylemesi, dışsal zorlama ve içsel zorunluluk arasındaki ayırım belirsizleşmektedir. Çünkü öz ya da doğa dediğimiz şey salt bireysel değil aynı zamanda toplumsal olarak belirlenmişse, böyle bir ayırım anlamsız olmaktadır.

Kant’ta, metafiziksel ve ontolojik anlamda özgürlük, bilen ve eyleyen ussal varlık olarak insanın kendinden hareketle, yani öznenin bilme ve eyleme kapasitesi ve sınırları temelinde anlaşılabilir.<sup>1</sup> Bu bağlamda, özgürlük, bedensel-duyusal yanıyla fenomenal dünyanın nedensel determinizmine ve zorunluluğuna tabi olan insanın, zihinsel/anlaksal bakımdan numenal dünyada kendinde ortaya koyduğu bir ide, dolayısıyla onun varoluşsal özüne ilişkin bir bilgi olarak olanaklı görülür.

1 Heidegger, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ne ilişkin fenomenolojik yorumunda, *Eleştiri*’nin epistemolojik bir temelde ele alınmasının eksik ve yanlış anlaşılmaya neden olacağını ifade eder. Kant’ın, *Eleştiri*’deki asıl amacı sentetik a priori yargıların olanaklılığını göstermektir. Dolayısıyla, bu yargılar, şeylerle kurulan ilişkide bir ön-tasarımlamayla değil, ancak zamansal orada-Varlığın (*Dasein*) varolma tarzı içinde şeylerle ilgisinde açığa çıkarılabilecektir. Kant’ın, “sentetik a priori yargının nasıl olanaklı olabileceğine ilişkin sorusu, *Dasein*’la ilgisi bakımından ontolojik bilginin olanaklılığını ifade etmektedir. Bu bilginin olanaklılığı için ilkeler akılda bulunuyorsa, ontolojik bilginin olanaklılığı saf bir aklın özünün aydınlatılmasıyla ortaya konulabilecektir. Dolayısıyla “Saf Aklın Eleştirisi”, *Dasein*’in özüne ilişkin ontolojik bilginin açığa çıkarılışı olarak metafiziğin temellendirilmesidir (Heidegger, 1998: s. 15-17).

İde olarak özgürlük, duyuşal-bedensel yanıyla ampirik nedenselliğin zorunluluğuna ve koşulluluğuna tabi olan insanın, numenal olarak fenomenal dünyadaki bir etkinin temelinde olabilecek şeyin anlaşılır doğasını düşündüğünde, doğal nedenler zincirinden bağımsız olarak saf aklın kendinde yeni bir nedensel zinciri başlatmasının olanağını ifade eder. Bu özgürlük, sadece negatif anlamda ampirik koşullardan bağımsızlık değil, aynı zamanda pozitif anlamda bir olaylar dizisini kendiliğinden başlatma yeteneği ve her keyfi eylemin koşulsuz koşulu anlamında saf aklın düşünsel karakterinin doğrudan etkisini ifade etmektedir (Kant, 1990: 538; B582). Başka bir ifadeyle, insanın anlama yetisinin kategorilerinden biri olan nedensellik kategorisinin, sadece görünüşler dünyasında uygulanması söz konusu olduğu için, numenal alandaki “kendinde şeyler” için hiçbir biçimde geçerliliği olmayacaktır. Dolayısıyla ampirik/doğal nedenselliğin fenomenal dünyanın ötesine uzanması da söz konusu olamaz. Öyleyse böyle bir özgürlük, teorik anlamda insanın ussal özüne ilişkin metafiziksel ve ontolojik bilgi olanağı anlamında, koşullu olan şeyler dizisinden bağımsız olarak aklın kendinde koşulsuz olanı tasarlayabilmesini ifade eder. Böyle bir tasarımı, insanın, pratik anlamda fenomenal dünyanın ampirik nedensellikten bağımsız olarak kendi eylemini kendisinin başlatabilmesini ve belirleyebilmesini sağlamaktadır.

Özgürlük ve zorunluluk arasındaki çelişkiyi, Kant, duyuşal yanıyla fenomenal dünyadaki doğal nedenselliğe ve zorunluluğa tabi olan insanın, ussal yanıyla numenal alanda özgür olabileceğini göstererek çözmeye çalışır. Özgürlüğü numenal alana yerleştiren Kant, bunu aşkınsal yaratıcı bir varlık, yani Tanrı açısından da savunmak durumundadır. Bu bağlamda, fenomenler dünyasındaki şeylerin nedeni olma anlamında yaratıcı bir Tanrının, numenal dünyada benzer bir etkinliğinin olduğunu söylemek doğru olmaz. Başka bir deyişle, anlama yetisinin ampirik dünyadaki şeylere uygulanabilecek nedensellik kategorisinden hareketle, numenal dünyadaki şeyleri ele almak geçerli olmayacaktır. Çünkü Tanrı, insanı bir fenomen olarak değil, “kendinde-şey” olarak yaratmıştır, dolayısıyla onun eylemlerinin ampirik dünyanın önceden verili şeyleri gibi nedensel bir biçimde belirlendiği ileri sürülemez. Dolayısıyla numenal olarak insanın, en azından ussal doğası gereğince ampirik dünyanın nedenselliğinden bağımsız biçimde hareket edebileceği gibi, kendi eyleminin başlatıcısı olabileceği de düşünülebilir. Öyleyse Kant’ta Tanrı, insan özgürlüğünü olanaklı kılmak için, en yüksek varlık idesi anlamında oluşturucu olmaktan ziyade düzenleyici bir ilke olarak varsayılmaktadır.

Kant’a göre, insan, Tanrı’ya ilişkin herhangi bir duyuşal sezgiye sahip olmadığından, ona ilişkin herhangi bir bilgi ortaya koyamaz, çünkü anlama yetisinin kategorileri sadece deneyimin nesnelere için geçerlidir. Çünkü “(...) teoloji açısından aklın salt spekülatif kullanımı tamamen verimsizdir ve onun içsel nitelikleri bakımından hükümsüzdürler; fakat eğer ahlaksal yasalar temele alınmazsa veya yol gösterici olarak kullanılmazlarsa, aklın doğal-kullanımının

ilkeleri bütününde herhangi bir teoloji ortaya koyamaz, aklın herhangi bir teolojisi olamaz”( a.e., 600; B664). Öyleyse insan, her ne kadar fiziksel, kozmolojik ve ontolojik tanıtlamalarla Tanrının varlığını ortaya koyamasa da, pratik ve ahlaki olarak en yüksek iyiyi göstermesi bakımından aklın zorunlu idesi ve düzenleyici bir ilke olarak böyle bir varlığı varsaymak durumundadır. Dolayısıyla Kant, “farklı dünyaların hedeflerinden kaynaklanan çelişkiyi ortadan kaldırmak için, bir taraftan Tanrıyı, argümantif biçimde çalışma objesi olarak elimine etmelidir, ama diğer taraftan onu gelecekteki spekülative araştırmaların uzak hedefi olarak yaşamda korumak durumundadır, aksi halde ayakları üstüne yeni bir metafizik oturtmanın hiçbir anlamı olmayacaktır” (Stankov, 2007: 203). Bu nedenle Kant, görünüşler dünyasına aşkın ve bu dünyada nedensel bir güç olmaksızın aklın zorunlu bir idesi olarak etkin olan bir Tanrı tasarımı ortaya koyar. Bir anlamda, Kant, Tanrıyı kapıdan kovarken bacadan içeriye alır. Tanrı, nedensel olarak insanın eylemlerini belirlemese de, onun ussal ve pratik etkinliğinin anlamı ve nihai amacı olan en yüksek iyi ve yüce varlık olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla, aklın bir idesi olarak özgürlüğün, insan için salt bir olanaklılık değil, aynı zamanda bir gerçeklik olduğu ortaya konmalıdır.

### İstenç ya da İrade Özgürlüğü

Spinoza’da, Tanrı, bütün şeylerin hem özünün ve varoluşunun ilk nedeni (*causa prima*), hem de onların tek özgür nedeni (*causa libera*) olarak görülür. Tanrı, yaratıcı doğa (*natura naturans*) anlamında kendi başına var olan, kendi kendisiyle tasarlanan ve kendi doğasının zorunluluğuna göre eyleyen özgür nedendir; buna karşılık, yaratılmış doğa (*natura naturata*) anlamında ise, onun doğasının, dolayısıyla sonsuz sıfatlarının ve tavırlarının zorunluluğuyla tasarlanabilen ve var olan her şey ifade edilir (Spinoza, 2004: 61). Ancak mutlak anlamda özgür olan Tanrının, bütün diğer şeyleri meydana getirmede herhangi bir irade ya da istenç özgürlüğünden bahsedilemez. Çünkü zihni ve iradesi özünden ya da doğasından ayrı düşünülemez olan Tanrı, kendi doğasının içsel zorunluluğuna göre eylemek ve yaratmak durumundadır. Dolayısıyla Tanrının, keyfi olarak şeyleri olduklarından başka türlü meydana getirebileceğini ifade etmek, onun kendi mükemmel özüne ya da doğasına aykırı biçimde eyleyebileceğini iddia etmek olacaktır ki, bu da Tanrı kavramıyla çelişecektir (a.e., 64-66). Ancak burada ortaya konulan Tanrı anlayışı, geleneksel anlamda sonsuz özgür iradeye sahip ve her şeye gücü yeten mutlak Tanrı anlayışıyla çelişmektedir. Bu çelişkiyi, Spinoza, “eğer şeyler başka biçimde meydana getirilseydi, Tanrıya başka bir doğa atfetmek gerekirdi” biçimde formüle ederek savuşturmaya çalışır (Oertner, 2000). Sonuç olarak, Tanrı, yaratımlarında herhangi bir özgür iradeye sahip değildir, çünkü etkinliğini kendi doğasının zorunluluğuna göre yerine getirmek durumundan olduğundan, yaratmış olduğu her şey de önceden onun kendisinde belirlenmiştir. O halde bu durumda, insan için özgür istenç ya da irade ne anlam ifade etmektedir?

Spinoza'ya göre, insanların, istenç ya da irade özgürlüğü olarak gördükleri şey, aslında nedenler hakkındaki bilgisizlikten ve peşinen verilen yargılardan kaynaklanmaktadır. İnsanlar, önyargılı bir biçimde genelde kendileri ne amaçla davranıyorlarsa, bütün doğanın da benzer amaçla hareket ettiğini ve hatta Tanrının her şeyi kendisi yarattığını düşünmektedir. Ayrıca insanlar, genelde kendi istek ve arzularının yakın bilgisine ve bilincine odaklanmaları nedeniyle, bunları doğuran nedenler üzerine fazla düşünmemektedirler, bu da onların karar ve eylemlerinde kendilerini özgür sanmalarına neden olmaktadır (Spinoza, 2004: 68-69). Dolayısıyla insanların istenç ya da irade özgürlüğü olarak gördükleri şey, her şeyi kendi istek ve arzuları doğrultusunda teleolojik nedensellikte bilme ve anlama kuruntusundan başka bir şey değildir. Özgür irade yanılması korumak isteyen bütün insanlar, aslında yanılmaktadır, çünkü özgür biçimde nedensizce verilen kararlardan veya yapılan seçimlerden söz edilemez. Çünkü insanların bütün kararları ve eylemleri, içsel veya dışsal bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Buna göre, eğer insanların eylem ve kararları önceden belirlenmişse, onlar için herhangi bir özgürlükten söz edilemeyecek midir?

Spinoza'da, zihinden bağımsız biçimde işleyen bir istenç ya da iradeden söz edemeyiz. Çünkü irade ve zihin dediğimiz şey, aslında ruhun nedensel olarak önceden belirlenmiş tekil istekler ve fikirlerinin ifadesi olarak bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla insan ruhunda söz konusu olan şey, bir şeyi istemek ya da istememek değil, o şeyi olumlamak ya da olumsuzlamaktır. O halde ruh, bir olumlama ya da olumsuzlama yetisidir (a.e., 120-123). Böyle bir yetiyi kullanabilmek için de, insanın, istenilen ya da arzu edilmeyen şeyleri niçin uygun bulduğu veya reddettiğine ilişkin nedenler bilgisine sahip olması gerekir. Böyle bir yetiyi kullanabilecek nedenler bilgisine sahip olamayan insanlar, örneğin bir çocuk özgür olarak süt istediğine veya sarhoş biri zihninin özgür kararıyla konuştuğuna inanır. Oysa deneyim ve akıl, insanların kendi eylemlerini bildiklerini, ama eylemlerini doğuran nedenleri bilmediklerini göstermektedir (a.e., 135). Dolayısıyla insanların özgür biçimde eylediklerini düşünmelerinin sebebi, eylemlerini doğuran nedenlerin uygun bilgisine sahip olmadıkları ve dıştan belirlendikleri halde, kendi eylemlerini kendilerinin belirlediklerini sanmalarıdır. O halde, insanları birbirinden ayıran şey, bazılarının zorunlu olarak ve diğerlerinin özgür biçimde eylemeleri değil, aksine bazılarının kendi kendilerini belirlemeleri, daha ziyade içsel zorunluluktan dolayı eylemeleri ve diğerlerinin dıştan-belirlenmeleri veya dışsal zorunluluk nedeniyle eylemeleri veya yönlendirilmiş olmalarıdır. O halde, eylemleri doğuran nedenlere ilişkin farkındalık ya da onlara ilişkin upuygun bilgi, insanın özgürlüğünün asıl temelidir. Ancak, Spinoza'da insanın istenç ya da irade özgürlüğü yanılmasıyla ilişkin böyle bir aydınlanma, yani kendinin belirlenmişliğine ilişkin anlayış ya da farkındalık determinizmi aşamaz. Fakat bu bilinçlilik ve duygulanımlar karşısında ortaya çıkan soğukkanlı ve dingin tutum, insanlarda umut etmemiz gereken maksimum özgürlüğü ifade eder (Oertner, 2000). Peki, duygulanımlar karşısındaki dingin ya da soğukkanlı tutum, insanın özgürlüğü açısından ne anlam ifade etmektedir?

Spinoza'da, insanın özgürlüğü açısından duygulanımlar pasif ve aktif duygulanımlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Pasif duygulanımlar, dış veya iç nedenlere bağlı olarak insanda parçalı ve kısmi biçimde ortaya çıkan duygulanımlardır, dolayısıyla kötüdür. Buna karşılık, aktif duygulanımlar, nedenleri insanın kendinde açık olan, dolayısıyla onun özüne/doğasına uygun biçimde ortaya çıktığı için iyidir (Spinoza, 2004: 130-131). Buna göre, özgürlük, insanın kötü olan bu pasif duygulanımlara hakim olmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın özgürlüğünü teşvik eden duygulanımlar iyi, bunu engelleyen duygulanımlar kötüdür. Ancak, eğer duygulanımların iyi ve kötü olması sadece eyleyen açısından değerlendiriliyorsa, o halde Spinoza'da duygulanımlardan bağımsız herhangi bir değer, bir üst-ilkeden söz edilemeyecektir. Çünkü iyi ve kötüye ilişkin kavramlar, sadece eyleyen kişi açısından eylemin değerini ifade ederler: İnsan, iyi gördüğü için bir şeyi istemez veya talep etmez, aksine istediği veya talep ettiği için o şey iyidir (a.e., s. 139). Ama bu tutum, bir hazcılık olarak da görülemez, çünkü duygulanımların etkisinde kalan kişi zaten köledir, ancak duygulanımlarının nedenlerini bilen, onlara ilişkin upuygun bilgiye sahip olan insan, sadece kendi kendini belirleme, dolayısıyla etkin biçimde eyleme ve özgür kılma olanağına sahiptir. Dolayısıyla özgürlük, insanın istediği gibi seçme ve davranma anlamında bir istenç özgürlüğünü değil, eylem ve seçimlerinde bir şeyi niçin seçtiğini ve neden böyle davrandığını bilmesi anlamında etkin olmasını ifade eder.

Kant'ta, istenç ya da irade özgürlüğü özgürlük ve zorunluluk çelişkinin çözümlenmesine bağlı olarak anlaşılacak durumundadır. Bu çelişkiyi Kant, nedensellik açısından insana atfedilen düşünülür ve duyusal doğa çerçevesinde çözmeye çalışır. Buna göre, insan, bir taraftan ampirik ve duyusal olarak diğer görünüşlerle nedensel/yasal bağlantı içinde bulunan ve duyusal sezginin koşuluna tabi olan, yani uzaysal-zamansal bir düzen içinde bulunan bir görünüş olarak kabul edilir. Diğer taraftan, insan, ussal/düşünülür doğası gereği duyusal sezginin koşullarına tabi olmayan ve bu yüzden de ampirik nedenselliğe bağlı olmayan bir "kendinde şey"dir. Dolayısıyla o, ussal doğası gereği ampirik koşullardan bağımsız olabilecek biçimde kendiliğinden etkiler dizisini başlatabilme yeteneğine sahip bir varlıktır. Bu, pratik olarak insanın tıpkı doğa yasasının şeyleri belirlemesi gibi, ussal biçimde kendi yasasını kendisinin koymasını ve dolayısıyla kendi eylemlerinin belirleyicisi olmasını ifade eder (Kant, 1999: 54-56). Dolayısıyla insan, sadece duyusal ve ampirik biçimde koşullanmış doğasından bağımsız olabilen bir varlık değil, aynı zamanda kendi eylemlerini kendisi belirleyebilen ve koşulsuz biçimde eyleyebilen iradi bir varlıktır. Peki, insan özgürlüğü açısından bu koşulsuz eylem neyi ifade etmektedir?

İnsan, duyusal sezginin biçimleri ve anlamanın kategorileriyle, özellikle nedensellik kategorisi temelinde şeyleri ve olayları birbiriyle ilişkili olarak olanı olduğu gibi ifade ederken, aklın kendinde ortaya koyduğu düzenleyici kuralların nedenselliğiyle de olması-gerekeni gösterir. Dolayısıyla olması-gereken, akıl

tarafından kavramsal olarak varsayılır ve istenilen eylemin nedeni olan buyruklarla (*imperativ*) görünüşler alanına etki eder. Buyruk, görünüşlerin aksine kendine özgü olarak aklın nedenselliğinden dolayı zorunludur ve eylemi koşulsuz biçimde belirlemesi nedeniyle kesindir. Dolayısıyla özgürlük, sadece ampirik koşullardan bağımsızlık değil, aynı zamanda genel geçerlilik koşulları altında kendi maksimine göre eyleyen insanın isteminde ifade edilen aklın nedenselliği olarak anlaşılmalıdır. Çünkü “kendimizi amaçlar düzeninde ahlak yasaları altında düşünebilmek için, etkide bulunan nedenler düzeninde kendimizi özgür sayıyoruz, sonra da kendimize isteme özgürlüğü yüklemiş olduğumuz için, kendimizi bu yasalar altında düşünüyoruz” (Kant 1995: 69). Buna göre, etkide bulunan nedenler düzeninden bağımsız olmak anlamında özgürlük ve istemin kendi kendine yasa koyması anlamında özerklik aynı şeydir. O halde özerklik ve de özgürlük, kategorik buyruk ilkesine göre, yani evrenselleştirilebilir koşullar altında gerçekleşen aklın pratik yasasına göre bir eylemin nedensel belirlenimini ifade eder. Peki, insan, ampirik koşullardan ve duysal olandan tamamen bağımsız olarak salt aklın pratik yasasına göre koşulsuz biçimde eyleyebilir mi?

Ahlak yasasının koşulu olan ama aynı zamanda kendini ahlak yasası aracılığıyla gösteren özgürlük idesi, istencin özerkliğinde gerçeklik kazanır. İstencin özerkliği, kendi kendine yasa koyma anlamında istemenin *kendinde iyi* olana yönelmesidir. Bu yöneliş, istenen ya da arzu edilen nesnenin her türlü özelliğinden bağımsız olarak istemin kendi kendinde bir yasa olmasını ifade eder. Bu anlamda özerklik, eylemin maksimlerinin aynı zamanda genel bir yasa olacak şekilde koşulsuz biçimde seçilmesini ve eylemesini ifade eder. Buna göre, eğer kişi, maksimlerini isteminin nesnelere dayandırır, duysal istek ve ampirik tasarımlara göre eylese, o zaman yaderklik -*heteronom*- içinde bulunacaktır. Bu durumda, o, bir şeyi kendisi için değil, başka bir şey nedeniyle yaptığından veya seçtiğinden, dolayısıyla koşullu buyruklara göre eylemiş olacağından ahlaki ve özerk -*autonom*- davranmış olmayacaktır. Oysa ahlaki buyruk, koşulsuz biçimde kesin olarak buyurur ve bir şeyi salt kendisinden dolayı istemek gerektiğini ifade eder. Buna göre, yaderklik içinde bulunan birisi, ayıplanma korkusuyla doğru söylemesi gerektiğini düşünürken, ahlaki ve özerk davranan birisi, ne olursa olsun doğru söylemek gerektiğini düşünecektir (a.e., 58-59). Dolayısıyla kişinin ahlaki buyruğa göre eylemesi, “yasaya saygıdan dolayı yapılan bir eylemin zorunluluğu olduğu için” bir ödevdir ve bu ödevi yerine getirme onun özerk olmasını ifade etmektedir.

Eylemi belirleyen ilkenin, yani istemin maksiminin genel bir yasa olacak şekilde eylemi belirlemesi ve bir ödev doğurması buyruğun koşulsuzluğundadır. Koşulsuz buyruk, hiçbir eğilimi içinde taşımayan ve genel bir yasa olabilecek biçimselliğe sahip olarak, içerikli bir buyruktan, yani koşullu buyruğun göreliğinden arınık bir kesinlikle buyurur: “her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davra-

nacak biçimde eylemde bulun” (a.e., 46). Kendini ve kendi kişisinde herkesi “amaç” olarak gören kişi, eylemin özne ilkesini genel ve nesnel bir yasa olmasını isteyecek şekilde eylediği için kendi yasasını kendi koyma anlamında bir “amaçlar krallığı” üyesidir. Bu krallıkta herkes hem yasa koyucu hem de yasaya bağlı olarak bu krallığın bir üyesidir. Bu nedenle, kişi kendi istencini kendi belirlemesi anlamında hem bir yasa koyucu hem de istencin bu yasaya bağlı olarak eylemi belirlemesi anlamında özerktir, dolayısıyla da özgürdür. İstencin özerkliği, yani ahlak yasası sayesinde insan, kendini ‘kendinde’ ve ‘diğerlerinde’ bir amaç olarak ortaya koyar.

Ahlak yasasının özerkliği, insanın kendini kendinde ve diğerlerinde her zaman için bir ‘amaç’ olarak görmesi yönünde onu belirlemiştir. Ancak, insanın duyuşsal ve düşünsel olarak hem fenomenal hem de numenal alana ait varoluşu, kendini hem bir ‘amaç’ hem de hem de bir ‘araç’ olarak kullanmasında açığa çıkar. Kişinin özerk, dolayısıyla özgür olmasının koşulu istemesinin özerkliğinde, bir anlamda ahlak yasasının özgürlüğünde kendini bir ‘amaç’ olarak belirlemesinden geçer. Ancak, kişinin özerkliği, *heteronom* ya da yaderklik içinde kendi varlığını kendi kişisinde istemesinin bir nesnesiyle belirlemesi, kişinin kendini bir “araç” yapacaktır, böylece kişi kendine “kendinde” ve “diğerlerinde” bir “araçlık” ilgisiyle bağlanmış olacaktır. Bu durumda, özerk ve özgür bir kişi değil, bir “şey” olarak var olacaktır. Dolayısıyla kişi, ussal varlık olarak kendi kendisinde ortaya koyduğu yasaya saygıdan dolayı değil de, ben-sevgisi ve eğilimin nesnesine göre herhangi “araçlık” ilgisiyle eylediğinde hiçbir biçimde özerk ve de özgür davranmış olmayacaktır.

### Politik Özgürlük

Spinoza’da, özgürlük anlayışı her ne kadar insanın kendi kendini belirlemesi ve kendi doğasına uygun biçimde yaşaması anlamında tek başına bir özgür olmayı çağırırsa da, yalnız olmak insan doğasına ya da özüne uygun değildir. Çünkü insanlar, sadece akla uygun yaşadıkları için, zaten doğa bakımından da zorunlu olarak uyurlar. Herkes, kendi özüne ya da doğasına bağlı olarak kendine yararlı olanı aradığı zaman, birbirine daha faydalı olacaktır (Spinoza, 2004: 222-223). Dolayısıyla toplumsal yaşam, hem insanın özüne daha uygun hem de insan daha fazla avantaj sağlamaktadır. Ancak insanların birbirine zarar vermesinin nedeni, genelde onların akla uygun yaşamamalarından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen, Spinoza, “insanın insana karşı bir kurt olduğu” (*Homo homini lupus est*) biçimindeki pesimist Hobbesçu ifadeyi dönüştürür ve iyimser bir bakışla “insanın, insan için bir Tanrı olduğunu” (*Hominem homini Deum esse*) ifade eder (Oertner, 2000). O halde Spinoza’da, özgürlüğün anlamı hem bireysel hem de toplumsal ve siyasal temelde açığa çıkmaktadır.

Spinoza, insanın toplumsal varlık olarak elde ettiği siyasal haklar temelinde daha özgür olacağını düşünmektedir: “Akılla yönetilen insan, ortak fermana, kamusal emre göre yaşadığı Site’de, yalnız kendi kendisine boyun eğmiş olduğu yal-



nızlık halindekinden daha hürdür” (Spinoza, 2004: 253). Çünkü bu özgürlük, insana tek başına olduğundan daha fazla kendini gerçekleştirme ve geliştirme olanağı sağlamaktadır. Dolayısıyla herkes, doğasının evrensel yasası gereğince daha büyük bir iyilik umuduyla ya da kötülükten kaçınmak amacıyla siyasal topluluğun yasalarına tabi olur. Buna göre, daha büyük bir yarar elde etme umuduyla sözleşmeye razı olan uyruklar karşısında devletin temel görevi herkesin refah ve güvenliğini sağlamak ve özellikle inanç ve düşünce özgürlüğünü desteklemek ve korumaktır.

Bu çerçevede, devletin nihai amacı, insanlara korku salıp onlara hükmetmek değil, onların güvenlik içinde yaşamalarını sağlamak ve onları korkudan kurtarmak olmalıdır; insanları ussal varlıklardan hayvanlara veya otomatlara dönüştürmek ya da onların öfke, nefret ve kurnazlıkla birbiriyle rekabet etmesini veya birbirine düşmanca davranmasını değil, onların birbirlerine karşı anlayışlı olmalarını, tinsel ve bedensel güçlerini geliştirebilmelerini ve kendi akıllarını özgür biçimde kullanabilmelerini sağlamak olmalıdır (Spinoza, 2008: 285). Bu amaç, sadece herkesin bütün gücünü, dolayısıyla hakkını topluma devrettiği ve böylelikle iktidardan eşit pay aldığı ve herkese en büyük özgürlük alanının sağlandığı devlet-biçimi olan demokraside gerçekleştirebilir. Dolayısıyla bu, Hobbes'taki gibi koşulsuz bir hak devri biçiminde olamaz. Çünkü hiç kimsenin, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde hakkını ya da gücünü devretmemesi gerekir (a.e., 243). Bu anlamda, hiç kimse herhangi bir konuda özgür biçimde akıl yürütme ve yargıda bulunma yetisini kullanma hakkından mahrum bırakılamaz. Bu nedenle, devletin öncelikli görevi, vatandaşlarının düşünce ve ifade özgürlüğünü sağlamaktır. Çünkü bu özgürlük, hem toplumsal düzen ve barış açısından hem de “... bilimlerin ve sanatın gelişmesi açısından çok gereklidir” (a.e., 288). O halde, en azından temel bireysel bir hak olarak düşünce ve ifade özgürlüğü açısından, devlet gücünün ya da iktidarının sınırlandırılması gerekmektedir.

Bununla birlikte, Spinoza, “*Teolojik-Politik İnceleme*”de (Tractatus Theologico-Politicus) toplumsal sözleşme çerçevesinde “devletin amacının özgürlük olduğu” ve iktidarın sınırlandırıldığı bir yönetim biçimini savunmaktadır. Buna karşılık, tamamlanmamış eseri olan “*Siyaset İncelemesi*”nde (Tractatus Politicus) ise, devletin ussal çıkarlar doğrultusunda biçimlenmiş politik bir beden olarak görüldüğü, barış ve güvenliğin öncelikli olduğu bir mutlak devlet anlayışı ortaya konulur (Balibar, 2004). Ancak her iki anlayış açısından ortak nokta, insan için özgürlüğün sadece toplumsal ve siyasal haklar temelinde olanaklı olabileceğine ilişkin cumhuriyetçi bir anlayışın ortaya konulmasıdır. Buna uygun olarak, bireysel hak ve özgürlükler kişi açısından değil, daha ziyade toplumsal ve siyasal düzen açısından ele alınmaktadır. Örneğin bireysel temel hak olarak savunulan düşünme ve ifade özgürlüğü, kişinin kendi anlayışına göre kendi yaşamını düzenlemesi ve gerçekleştirmesi için değil, öncelikle hem toplumsal barışı ve düzeni hem de sanat ve bilimlerin gelişmesini sağlayacağı için savunulur.

Spinoza'da, din ve inanç özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğünün özel bir biçimi olarak görülür. Bu bağlamda, Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin alt başlığı olarak felsefe-yapma özgürlüğünün (*libertas philosophandi*), devlette dindarlık ve barışın sağlanması için ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar. İfade ve düşünce özgürlüğü olarak felsefe-yapma özgürlüğünün, sadece dindarlık ve kamusal barışla uyumlu olmadığı, aynı zamanda bunlar için olmazsa olmaz olduğu ifade edilir. Eğer bu özgürlük ortadan kalkarsa, devlette dinsizlik ve anlaşmazlıkların ortaya çıkacağı vurgulanır. Dolayısıyla siyasi gücü ya da iktidarı ellerinde bulunduranlar, “her insana istediğini düşünme, düşündüğünü söyleme imkanı tanırsa, söz konusu hakkı mümkün olan en iyi şekilde ellerinde tutmuş ve siyasi bütünün güvenliğini de aynı biçimde sağlamış olurlar (Spinoza, 2008: 51). Aslında Spinoza, negatif özgürlük olarak, düşünce ve ifade özgürlüğü bakımından erken liberal anlayışın bir savunucusu olarak karşımıza çıkmaktadır (Cook, 2012). Bu çerçevede, özellikle egemenin gücüne ve hakkına ilişkin sınırlandırmalar, felsefe-yapma özgürlüğü ya da düşünce ve ifade özgürlüğünün merkezinde yer alır. Egemen, ontolojik anlamda uyrukların gücü ve yeteneği dahilinde olmayan bir şeyi yaptırma gücüne veya hakkına sahip değildir; bu yüzden, onlara psikolojik olarak imkansız olan bir şeyi yapmaları için buyurma hakkına sahip değildir. Ancak, öncelikle yasalara itaat etme yükümlülüğü bulunan uyruklar da, devletin bütünlüğünü ve barışı bozacak eylemlerden kaçınmak durumundadırlar. Dolayısıyla Spinoza'da, bireysel, negatif özgürlüğün, toplumsal ve siyasal haklarla biçimlenen pozitif özgürlükle uyumlu olması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>2</sup>

Kantçı anlamda bireysel ve toplumsal özgürlük, özgürlüğün kullanımına bağlı olarak yasa koyuculuk temelinde biçimlenir. Buna göre, pratik akılla donatılmış

2 Isaiah Berlin'in, ilk olarak 1958 yılında yayınlanan tanınmış makalesinde, yararlı olacak bir kavramsal ayrım ortaya konulur. Berlin, dış kısıtlamaların/baskıların olmaması anlamında bir “negatif özgürlük” ve etkin olarak öz-belirlenim/kendi-kendini-belirleme bakımından “pozitif özgürlük” arasında bir ayrım yapar. Daha önce, politik bir ideal olarak kabul edilen negatif özgürlük, klasik liberal gelenek içerisinde yer alan John Stuart Mill veya Wilhelm von Humbolt gibi düşünürler tarafından tanımlanmıştır. Bu anlamda özgür olmak, birinin istediği şeyi yapmakta başkaları tarafından engellenmemiş/sınırlanmamış olmasını ifade eder. Buna karşılık, “pozitif özgürlük” kavramı, bir kişinin kendi isteğiyle ya da arzusuyla kendi yöneticisi/efendisi olmakla ilgilidir. Bu özgürlük, sadece dış kısıtlamaların/engellemelerin olmamasına değil, aynı zamanda bağlamsal olarak düşünülebilen sınırlamalara odaklanır. Berlin'in asıl vurgusu, özgürlüğün bu iki çeşidinin, birinin diğerinin gerçekleşmesini engelleyecek veya önleyecek biçimde birbirleriyle çatışma halinde olabileceğine ilişkindir. Bir toplum oluşturma çabasıyla, pozitif özgürlüğün gerçekleştirilmesi, genellikle (Berlin'e göre) negatif özgürlüğün feda edilmesine yol açmıştır. Aynı şekilde negatif özgürlük sağlamak, pozitif anlamda özgür olan aktif vatandaşlar üretmekten vazgeçmeyi gerektirebilir. Berlin, pozitif özgürlük ideali talebine sempatik bakar, fakat bu talepte gizli gördüğü totaliter ayartmaya karşı uyarır. Ayrıca Berlin, *Ethics*'e dayanarak Spinoza'nın pozitif özgürlük kavramının (ve özgürlüğün, en üst insani iyi olduğu iddiasının) klasik savunucusu olduğu iddiasını ortaya koyar (Cook, 2012).

varlık olarak insan, her zaman iki problemle uğraşmak durumundadır. İlki, kendi amaçlarını koyma yeteneği olarak istencin/istemin içsel olarak kullanılmasındaki özgürlüğüyle ilgilidir; ikincisi, koyulan amaçlara ulaşmak için gerekli eylemleri gerçekleştirme yeteneği olarak istencin/istemin dışsal kullanılmasındaki özgürlüğüyle ilgilidir. İnsanın kendinde hangi amaçları koyacağı ve onun kendi istemini nasıl belirlemesi gerektiği veya nasıl yapıp yapamayacağı, bireysel olarak insanın kendisiyle ilgilidir. Buna karşılık, insanın dışsal olarak nasıl eylemesi gerektiği veya nasıl olması veya olmaması gerektiği sorusu, diğer insanları da ilgilendirir ve buna göre sadece diğer insanlarla ilişkilerin dikkate alınmasıyla cevaplandırılabilir. Bu çerçevede Kant, *Ahlak Metafiziği*'nde (*Metaphysik der Sitten*) hukuk-teorisi ve erdem-öğretisi ayrımı yapar. Erdem-öğretisi ya da etik, her bir kişinin kendi içsel özgürlüğünü varsayan yasa-koyuculuğu dikkate almak gerektiğini ifade etmektedir. Buna karşılık, hukuk-öğretisi, salt dışsal özgürlüğün kullanılmasına yönelik onun sınırlandırılmasıyla birlikte öncelikle bir yasa-koyuculuğun herhangi bir istem aracılığıyla hesaba katılmasını ve böylelikle de (dışsal) bir yasa-koyuculuğun bir başkasının istemi aracılığıyla dikkate alınması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla bunun bir sonucu olarak, kendini-sınırlama (selbstzwang) ve dışsal-sınırlama (fremdzwang) arasındaki ayrım ortaya çıkar (Geismann, 2006). O halde, buradaki temel sorun, her bir kişinin içsel olarak özgürlüğünü kullanmasının dışsal olarak bütün diğerlerinin özgürlüğüyle nasıl bir arada olabileceğidir. Başka bir deyişle, siyasal bir toplulukta asıl sorun, kendi iyisini ve refahını kendince düzenleme gücüne sahip olan özerk ahlaki varlıklar olarak bireylerin nasıl bir arada yaşayacaklarıdır. Bu şekilde, mantıksal olarak meşru politik bir topluluk sadece “özgürlüğün genel yasalarına göre bir kişinin istencinin bir başkasının istenciyle uyumlu biçimde bir araya getirilmesiyle” tasarlanabilir (Riess, 2012: 350). Bu uyum, içsel olarak istenç özgürlüğüne sahip bireylerin eylemlerinin, dışsal bir sınırlama ya da zorlamaya tabi olması anlamında hukuk yasalarıyla olanaklı olacaktır. O halde, burada da doğada olduğu gibi özgürlük ve zorunluluğun nasıl uzlaştırılacağı problemi ortaya çıkmaktadır.

Kantçı anlamda, hukuk kavramı bireylerin amaçlarından ve bunun için seçilen araçlardan bağımsız olarak gelişir ve herkesin kendi iyiliği ve yaşam-tarzı konusunda kendi ölçütüne göre tasarrufta bulunmasına olanak sağlar. Kamusal hukuk, böyle bir işbirliğini olanaklı kılan yasaların bütünlüğünü ifade eder, böylelikle bireylerin özgürlükçü hak iddialarının dengelenmesini sağlar ve bu anlamda ortak yaşamın koşullarını biçimlendirir. Dolayısıyla bu mekanizma sayesinde, bireylere özgürlük sağlamanın amacı, zorunlu-olanın uygulanmasıyla ilişkilendirilebilir Çünkü genel yasa, kategorik buyruk olarak formüle edilebilir: “öyle eyle ki, istencinin özgür kullanımı genel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle bir arada olabilsin.” Bu, her bir kişinin istenç özgürlüğünü bütün diğer herkesin istenç özgürlüğüyle uyuşmasını sağlamak için, yasal olarak onların sınırlandırılabilceğini ifade eder. Dolayısıyla Kant, özgürlüğün zorla/zorunlulukla nasıl bir ara-

da düşünebileceğini göstermeye çalışır. Bu çerçevede de, Kant, birey kavramını sadece toplumsalla dolayına sokup, bunu vatandaşlık haklarıyla ilişkilendirmek suretiyle özgürlüğü bireylerin kendilerinde güvence altına alır. Dolayısıyla Kant, Rousseau'un toplumsal sözleşmeyle oluşturulan genel-iradesini bireysel hak ve özgürlükler temelinde yeniden ele alır.

Ancak Kant, sözleşme-yapmayı tarihsel bir olgu olarak düşünmenin sadece gereksiz değil olanaksız olduğunu da ekler. Bu sözleşme, egemenliğin (ampirik) nedeni değil, aksine (normatif) hukuksal temelidir. Sözleşme aracılığıyla, genel bir zorlayıcı-güç yaratılmaz, aksine olanaklı olan her böylesi güç onun haklılığıyla belirlenir (Geismann, 1999). Buna uygun olarak, genel irade, gerçekte bütünsel ve ontolojik olarak bireyin içinde eritilmediği işlevsel yapı olarak görülür. Çünkü böyle bir zorlama/zorunluluk, özgürlüğün olanaklı koşulu olarak görülemez, aksine zorunlu önlemler ya da yaptırımlar sadece özgürlükçü ilkelerden hareketle gerekçelendirilmelidir. Dolayısıyla genel istenç, somut olarak kamusal yasalarda yansıyan ve “sadece özgürlüğümüzün diğer herkesin özgürlüğüyle ve böylelikle ortak iyile birlikte oluşabilecek şekilde sınırlanan” dış zorlamayı ifade eder (Riess, 2012: 351-353). Dolayısıyla dışsal zorlama/zorunluluk olarak hukuksal yasalar çerçevesinde, vatandaşlık bağıyla birbirlerine bağlı olan bireylerin özgürlük alanlarının karşılıklı olarak tanınması ve bu karşılıklı ilişki içerisinde her bireyin içsel özgürlüğünün, yani ahlaki özerkliğinin dokunulmazlığının sağlanması gerekir.

### Sonuç Olarak Bir Karşılaştırma

Spinoza, *Etika*'da geometrik yöntemle sistemleştirdiği, önsel olarak ilk ilke ve kabullerden hareketle bütünlüklü bir metafiziksel dizge oluşturmaya çalışır; buna karşılık Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir bilgi kuramı ortaya koyar ve bu temelde onun metafiziğini türetir. Buna göre, Spinoza'da Tanrı, her şeye içkin ve bütün olarak varolanların nedeni gerçek ve zorunlu varlıktır. Buna karşılık Kant'ta Tanrı, aşkın bir varlık ve bütün olarak varolanların kendisinde tasarlanabilmesinin olanaklılığı için varsayılmak durumunda olan bir varlıktır. Kant için Tanrının deneyimi ya da bilgisi olanaklı değildir, çünkü ona anlamının kategorilerini uygulayabileceğimiz herhangi bir sezgisel bir bilgiye ve kanıta sahip değilizdir. Buna karşılık Spinoza için, her deneyimin aslında Tanrının bir deneyimi olduğu söylenebilir, çünkü varolan tikel şeyler bir ve aynı şey olan Tanrı ya da Doğa'nın sonsuz niteliklerinin uzam ve düşünce kipleri altında görünüşlerinden başka bir şey değildir. İnsan, şeylerin özünü kavradıkça, Tanrıyı daha iyi anlayacaktır, çünkü Tanrı veya Doğa, bütün olgusal ve sonlu şeylerin zorunlu nedenidir.

Spinoza'da, sonsuz ve mükemmel varlık olarak Tanrı veya Doğa, bütününde sonlu şeylerin hem içkin nedeni hem de varoluşlarının ve olgusalıklarının zorunlu nedeni olarak neden-etki dizisinin başlangıcındadır. Spinoza'nın Tanrısı, do-

laysız biçimde sezgisel olarak anlaşılabilir ve olgusal şeylerde kendini gösterebilir. Dolayısıyla nedensellik, tözün kipleşmeleri olan sonlu şeylerin neden-etki bağlantısını ve onların özüne ilişkin düşüncelerin mantıksal zorunluluğunu ifade eder. Buna göre de, şeylere ilişkin herhangi bir olumsuzluktan, amaçlı etkinlikten ve yaratmadan söz edilemez. Buna karşılık, Kant'ın Tanrısı, olgusal dünyanın bir parçası değildir ve insan ona ilişkin herhangi bir sezgiye sahip olmadığından bilgiye de sahip olamaz. Ayrıca insan, olgusal ve şeyler açısından Tanrıyla ilişkiyi nedensel bir ilişki olarak kuramayız. Çünkü insan, anlamının önsel kategorilerden biri olan nedensellik kategorisi sayesinde duysal sezgiye bağlı olarak şeyler arasındaki ilişkinin bilgisini ortaya koyar, ama herhangi bir duyusal sezgisine sahip olmadığı numenal varlığa yönelik böyle bir tasarı ya da bilgi ortaya koyamaz. Ancak Tanrı, bütün olarak nedensellik dizisinin zorunlu bir nedeni, gerçeklikten ziyade bir ide olarak varsayılmak ve her bir şeyin kendisinde tasarlanmasının olanaklı temeli olarak görülmek durumundadır. Dolayısıyla Kant'ta Tanrı, pratik ve ahlaki olarak en yüksek iyiyi göstermesi bakımından aklın zorunlu bir idesi ve düzenleyici bir ilke olarak görülmektedir. Buna göre insan, salt bilen değil aynı zamanda eyleyen bir varlık olarak, bütününde doğanın belli bir amaç için yaratılmış ve doğada böyle bir yaratıcı etkinlikte bulunuyormuş gibi bakmak durumundadır. O halde Kant'ta, fenomenler dünyası açısından mekanik bir nedensellik, insanın kendi ve bütününde doğa açısından teleolojik bir nedensellik söz konusudur. Ancak, bu farklılıklara rağmen hem Spinoza hem de Kant açısından Tanrı etik yaşam için temeldir.

Görünüşler dünyasının determinizmi, hem Spinoza hem de Kant için özgürlükle ilgili bir probleme yol açmaktadır. Bu problemi Spinoza, ontolojik olarak insanın doğasının zorunluluğunun bilincine vararak, aktif ve etkin biçimde eylemesi temelinde çözmeye çalışır. Buna göre, duyusal ve ussal varlık olarak insan kendi doğasını yeterince anlayarak ve buna uygun davrandığı ölçüde özgür olacaktır. Buna göre, insan, özüne ya da doğasına uygun olarak kendi varlığında kalıcı olma çabası (*conatus*) içerisinde, etkinliği kendince belirlenmiş biçimde eyleyebilir. O halde özgürlük, bilinçli eylemin zorunluluğuna dayanmaktadır, dolayısıyla zorunluluğu dışlamamaktadır. İnsan, duygularına edilgin biçimde tabi olmadan, onları ussal olarak tanıdığı ve bildiği ölçüde etkinliğini kendince aktif olarak belirleyebilecektir. Ancak, bunun için öncelikle bilgi gereklidir. Buna göre insan, bir duyguyu ne kadar iyi tanırsa, bu duygu o kadar onun gücü dahilinde olacak ve ondan o kadar az etkilenecek ve acı duyacaktır. Dolayısıyla insan, aktif olarak akıl tarafından yönetilebildiği ölçüde, pasif olarak daha az duygulanımlarından etkilenecek ve kendini daha yetkin ve özgür kılacaktır. Bu anlamda Spinoza'da akıl, Kant'taki gibi, kendi kendinde yasa koyan bir akıl değil, doğa yasasının zorunluluğunun bilincinde olan bir akıldır.

Kant, olgusal dünyadaki nedensellik açısından özgürlüğün imkansız olduğuna inanır. Bununla birlikte özgürlük, numenal varlık olarak insanın olgusal dünyadaki bir etkinin temelinde olabilecek bir şeyin anlaşılır doğasını düşündüğünde,

doğal nedenler zincirinden bağımsız olarak saf aklın kendinde yeni bir nedenler zincirini başlatmasının olanağını ifade eder. Bu, aynı zamanda, düşünmenin kendiliğindenliğidir. Teorik anlamda bu olanaklılık, ancak pratik olarak insanın kendi kendinde yasa koyma anlamında kendi eyleminin başlatıcısı ve belirleyicisi olması ve böylelikle de ahlaki olarak özerk varoluşa sahip olması anlamına gelir. Bu anlamda, pratik ve ahlaki yasa, koşulsuz ilke ve genel yasanın biçimi olarak kategorik buruğu ifade eder: “Sadece aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin söz konusu maksimlere göre eyle”. Dolayısıyla Kant, doğa yasanının zorunluluğunu, ussal varlık olarak insanın kendi kendinde koyduğu bir yasa biçiminde değerlendirerek, zorunluluğu özgürlükle uzlaştırır.

Spinoza’da, töz tanımı ve sistemi açısından Tanrı da dahil insanlar için herhangi bir istenç ya da irade özgürlüğünden söz edilemez. Varoluşu özünde kapsanan varlık olarak Tanrı, kendi özünün içsel zorunluluğuna göre eylemek durumunda olduğundan, onun başka türlü davranması söz konusu olamaz. Aynı şekilde, Tanrısal özün kipleşmeleri olan uzamsal ve düşünsel şeyler aynı zorunluluğa tabi olduklarından, herhangi bir nedensiz karardan veya etkinlikten söz edilemez. Zaten, istenç ve anlak aynı şeydir; istenilen ya da amaçlanan şeye ilişkin bir idenin onaylanması veya reddedilmesidir. İnsanların istenç ya da irade özgürlüğü olarak gördükleri şey, aslında bir yanılsamadır. Çünkü insanlar, davranışlarını belirleyen duygulanımların nedenlerini bilmeden eylediklerinden, kendilerinin özgürce kararlar aldıklarını veya seçimler yaptıklarını sanmaktadırlar. Oysa özgür biçimde ve nedensiz olarak alınan kararlar veya seçimler yoktur; bütün eylemler içsel veya dışsal zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla seçim ve kararlarının nedenlerinin bilgisine sahip olmayan, pasif biçimde dıştan belirlenimle ve zorunlulukla eyleyecektir. Buna karşılık, seçim ve kararlarının nedenlerini bilen, onlara ilişkin upuygun bilgiye sahip olan kişi, sadece kendi etkinliğini belirlemeyle, dolayısıyla kendi doğasının içsel zorunluluğuna göre etkin biçimde eyleme ve kendini yetkinleştirme olanağına sahiptir. Ancak burada, dıştan belirlenimle eyleyen kişi eylemin nedenlerine ilişkin bilgisizlik nedeniyle eylemlerinden herhangi bir şekilde sorumlu tutulmaması gerekir gibi bir sonuç çıkmaktadır.

Kant’ta, istenç ya da irade özgürlüğü, pratik aklın kendi kendinde yasa koyma anlamında istemenin *kendinde iyi* olana yönelmesini ifade eder. Bu anlamda kişi, eyleminin öznel ilkelerini, aynı zamanda genel bir yasa olacak şekilde koşulsuz biçimde seçer ve eyleirse özerk davranmış olacaktır. Buna karşılık kişi, eğer öznel ilkelerini duysal istek ve ampirik tasarımlara göre seçer ve eyleirse, bir şeyi kendisi için değil, başka bir şey nedeniyle yaptığından veya seçtiğinden, dolayısıyla koşullu buyruklara göre eylemiş olacağından, ahlaki ve özerk davranmış olmayacaktır. Oysa ahlaki ve özerk biçimde davranan birisi, bir şeyi ne olursa olsun salt kendisinden dolayı seçer veya yerine getirir. Çünkü kişinin ahlaki buyruğa göre eylemesi, “yasaya saygıdan dolayı yapılan bir eylemin zorunluluğu olduğu için” bir ödevdir ve

bu ödevi yerine getirme onun özerk olmasını ifade etmektedir. Ancak böylesi bir özerklik tasarımı, insanı duygusal yönlerden ve bağlamsal ilişkilerden soyutlamakta, salt ussal biçimde eylemesi gereken bir varlık olarak görmektedir.

Spinoza için olduğu kadar Kant için de, doğa-durumu insanlar arasındaki anlaşmazlık ya da uyumsuzluk durumunu ifade eder. Ancak bu durumun aşılmasını, Spinoza, öncelikle toplumsal ve siyasal haklar ve özgürlükler çerçevesinde cumhuriyetçi bir anlayışla ele alırken; Kant, liberal bakışla bireysel hak ve özgürlükler temelinde ortaya koyar. İnsanı toplumsal varlık olarak değerlendiren Spinoza'ya göre, insanlar doğa-durumunda aklın rehberliğinden çok kör istek ve arzuların egemenliği altında bulduklarından, doğal olarak birbirlerinin düşmanıdır. Dolayısıyla insanların bir arada yaşamalarını olanaklı kılmak için, onların arzu ve isteklerini dizginlemek gerekir. Bunun için de herkesin tabi olacağı egemen güç ve yasalar gereklidir. Devletin zorlayıcı gücünü ifade eden yasalara itaat sağlanmadıkça, ortak bir yaşam olanaklı olmayacaktır. Doğal olarak insanlar, ister akla göre isterse arzusuna göre davransın, daha büyük bir iyilik umuduyla ve kötülükten kaçınmak amacıyla toplumsal yaşamın kendileri için yaralı olacağını göreyerek yasalara itaat ederler. Böylelikle herkesin doğal hakkı ve gücünden oluşan en büyük hak ve güç ortaya çıkar. Bu anlamda, en büyük güce ve aynı zamanda hakka sahip olan devletin amacı, öncelikle toplumsal düzen ve barış açısından herkesin daha güvenli ve iyi bir yaşam sürdürmesini ve özgürlüklerini kullanmasını sağlamak olmalıdır.

Buna karşılık Kant, toplumsal ve siyasal yapıyı, her bir kişinin özgürlüğünün bir başkasının özgürlüğüyle nasıl bir arada olanaklı olabileceği temelinde ele alır. Egemenliğin hukuksal temeli olarak yapılan sözleşmede ortaya çıkan genel istenç ya da yasa, bireysel hak ve özgürlüklerin bir arada bulunmasının haklı temelini oluşturur. Bu anlamda, böyle bir işbirliğini olanaklı kılan yasaların bütünü olan kamusal hukuk, bireylerin özgürlükçü hak iddialarının dengelenmesini ve ortak yaşam koşullarının biçimlendirilmesini sağlar. Hukuk ve yasalar, özgürlük alanlarının belirlenmesini ve her bir kişinin bireysel ve dışsal özgürlüğünün diğer her bir kişinin özgürlüğüyle uyumlu olmasını sağlamalıdır. Dolayısıyla Kant, öncelikle kişisel hak ve özgürlükleri koruyan ve bireylerin kendi iyilerini ve yaşam tarzlarını kendi anlayışlarınınca izleyebilmelerini ve geliştirebilmelerini sağlayacak bir burjuva hukuk devletini savunur. Sonuç olarak, Spinoza, doğal ve ampirik gerekçelerden hareketle devletin gerekliliğini ortaya koyarken, Kant ahlaki ve hukuksal gerekçelerden hareketle devleti ve egemenliği gerekçelendirir.

### Kaynakça

- Balibar, Etienne (2004). *Spinoza ve Siyaset*, Çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Cook, J. Thomas (2012). "Libertas philosophandi and Freedom of Mind in Spinoza's Tractatus Theologico-politicus", *Faculty Publications*. Paper 62 ([http://scholarship.rollins.edu/as\\_facpub/62](http://scholarship.rollins.edu/as_facpub/62)).

- Heidegger, Martin (1998). *Kant und das Probleme der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Geismann, Georg (2006) *Recht und Moral in der Philosophie Kants*, ,Jahrbuch für Recht und Ethik, 3-124.
- Geismann, Georg (1999). *Zur Inkommensurabilität der politischen Philosophie von Spinoza und Kant*, Zeitschrift für Politikwissenschaft, 1381-1402.
- Kant, Immanuel (1995). *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (1999). *Pratik Akılın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (1990). *Kritik der reinen Vernunft*, 3. Aufl. Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg.
- Oertner, Monika (2000). *Vier Bedeutungsebenen von Freiheit in der Philosophie des Benedictus de Spinoza*, Universität Konstanz. Geisteswissenschaftliche Sektion. Fachbereich Philosophie. MAGISTERARBEIT, bei Herrn Prof. Dr. H. Schleichert und Herrn Priv.-Doz. Dr. P. McLaughlin.
- Rieß, Andreas (2012). *Eine Ideengeschichte der Freiheit. Die liberale Idee im Zeichen des theologisch-politischen Problems*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München.
- Spinoza, Benedictus (2004). *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, Benedictus (2008). *Teolojik-Politik İnceleme* (Tractatus Theologico-Politicus), Çev. Cemal Bali Akal& Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi.
- Stankov, Georgi (2007). *Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant Philosophische Quellen*, Copyright by Georgi Stankov, Stankov's Universal Law Press.



# Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nün Psikoloji ve Pedagoji Tarihimizdeki Yeri

Lütfiye KOÇ GÜNAY\*

## Özet

*Türk Psikoloji Tarihi'nin mahiyetinin ortaya çıkarılması için gereken şartlardan birisi de psikoloji geleneğimizin hangi ekollerin etkisinde oluştuğunu belirlemektir. Bilimsel manada psikoloji, dünyada ve ülkemizde daha çok Almanya'nın önderliğinde tanınmaya başlanmış olsa da Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyetin ilk yılları ile ilgili yapılan çalışmalar gösteriyor ki Fransa ve İsviçre'nin de etkisi göz ardı edilemeyecek denli büyüktür. Bu açıdan bakıldığında Cenevre Üniversitesi Jean Jacques Rousseau Enstitüsü psikoloji geleneğimizin oluşmasında büyük bir rol oynamıştır. Gerek Rousseau Enstitüsü'nde eğitim alan kişiler gerekse Türkiye'ye davet edilen Enstitü öğretim üyeleri ile Türk Psikoloji ve Pedagoji yapısı şekillenmeye başlamış ve bilimsel-akademik alanda kendine yer edinmiştir.*

**Anahtar Sözcükler:** Jean Jacques Rousseau Enstitüsü, Psikoloji, Pedagoji, Pierre Bovet, Adolphe Ferriere, Mustafa Şekib Tunç.

## *The Importance of Jean-Jacques Institute in the History of Turkish Psychology and Pedagogy*

### *Abstract*

*One of the requirements for revealing the nature of History of Turkish Psychology is to determine which type of schools' effect to form Turkish psychological tradition. Psychology in scientific meaning, started being known through leadership of Germany*

---

\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, lutfiye.koc@gmail.com

*in both the World and Turkey. However, studies which were done in both the last periods of Ottomans and the first periods of Turkey Republic show that the effects of French and Switzerland cannot be ignored. When considered from this point of view, the Institute of Jean Jacques Rousseau in Geneva University has an important role to form the tradition of Turkish psychology. The structure of Turkish psychology and pedagogy takes shape and it carves out a niche for itself in scientific-academic field by virtue of both trainees of the institute and the assistant professors of the institute who are invited to Turkey.*

**Keywords:** The Institute Jean-Jacques Rousseau, Psychology, Pedagogy, Pierre Bovet, Adolphe Ferriere, Mustafa Şekib Tunç.

Psikoloji biliminin dünyada bilimsel bir kimlik kazanması zaman almıştır. Bilindiği gibi uzun bir süre felsefenin çalışma alanı içerisinde bulunmuş ve ancak fizyoloji ile birlikte, bilimsel metotların kullanılması neticesinde bilim kimliğine kavuşmuştur. Felsefeden ayrılarak müstakil bir bilim haline gelişi, 1879 yılında Wilhelm Wundt'un ilk psikoloji laboratuvarını kurmasıyla birlikte mümkün olmuştur. Türk Psikoloji Tarihi'ne baktığımızda ise ilk psikoloji çalışmalarının Osmanlı'nın son dönemlerine rastladığını görüyoruz. Fakat modern anlamda ve üniversite bünyesinde psikoloji biliminin ülkemizde kurumsal bir yapı olarak kabul gördüğü tarih 1915, yani Alman bilgin Georg Anschütz'un psikoloji dersleri vermek üzere İstanbul'a geldiği tarihtir. Bu tarihte, ayrıca İbrahim Alaettin Gövsa tarafından tercüme edilen Binet-Simon Zekâ Testi uygulanmaya başlanmıştır. Psikoloji tarihimiz açısından bir diğer önemli tarih Wilhelm Peters'in Türkiye'ye geldiği 1937 senesidir. İstanbul Üniversitesi'nde çalışan Peters, 1919 yılından beri Umûmi Psikoloji Kürsüsü'ne başkanlık yapan Mustafa Şekib Tunç İle birlikte Tecrübi Psikoloji ve Pedagoji Kürsüsü'nü kurmuşlardır. (Bilgin, 1988: 17). Darülfünûn Psikoloji Kürsüsü'ne otuz seneden fazla başkanlık yapan Mustafa Şekib, psikoloji eğitimini Cenevre Üniversitesi Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde almıştır.

Jean Jacques Rousseau Enstitüsü 1912 yılında Edouard Claperède (1873-1940) tarafından Cenevre'de kurulmuştur. Enstitü dönemin en önemli felsefe, psikoloji ve pedagoji enstitülerinden biridir. Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nün yanı sıra o dönem içerisinde; Berlin Zentralinstitut, London's Institute of Education ve Ovide Decroly's Institute gibi enstitüler de modern eğitim sistemi içerisindeki benzer eğitim kurumlarıdır. Rousseau Enstitüsü'nün diğerlerinden farkı, modern psikolojinin ülkemizdeki tanınma sürecindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Hem Enstitü'de eğitim alan ve Türkiye'de üniversite ve lise eğitimine katkıda bulunan kişiler hem de Enstitü'den ülkemize gelen hocalar ile Jean Jacques Rousseau Enstitüsü modern psikoloji geleneğimizde oldukça etkili olmuştur.

Aktif okul ve aktif öğrenci gibi modern eğitim kavramları üzerinde yoğunlaşan Enstitü'ye aktif okul kavramını ilk kez kullanan eğitimci düşünür Jean Jacques

Rousseau'nun (1712-1778) adı verilmiştir. Rousseau'dan sonra bu kavramı ilk kez kullanan isimler arasında John Heinrich Pestalozzi (1746-1827), F. Wilhelm Froebel (1782-1852), Maria Montessori (1870-1952) ve XX. yüzyıldan itibaren eğitim anlayışının değişmesinde ve aktif öğrenme yönteminin gelişmesinde büyük katkısı olan John Dewey de (1859-1952) bulunmaktadır (Şahin, 2005: 26).

Hem kendi dönemini hem de sonraki dönemleri etkileyen Jean Jacques Rousseau'nun eğitim anlayışının iki temel ilkesi bulunmaktadır: İlki toplumun düzenini sağlamak ve toplumsal yozlaşmayı engellemektir. İkincisi ise, yurttaşlık eğitiminin yöntem ve içeriğinin, doğaya ve doğallığa uygun bir biçimde gerçekleştirilmesidir. Kurulduktan kısa bir süre sonra dünyanın en önemli psikoloji ve pedagoji enstitülerinden biri haline gelen ve eğitim pedagojisi açısından aktif okul ve aktif öğrenci anlayışını benimseyen Jean Jacques Rousseau Enstitüsü, XIX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve XX. yüzyılda etkinliğini daha da artıran yapılandırmacı akımın etkisi altındadır. Söz konusu anlayışa göre bilgi, duyarlarımızla veya farklı iletişim kanallarıyla edilgin olarak alınan ya da dış dünyada bulunan bir şey değildir. Aksine bilgi, öğrenen tarafından yapılandırılarak üretilir. Bu nedenle yapılar kişiye özgüdür ve birey, içinde bulunduğu çevredeki sıkıntılarla baş etmek için bilgiyi yapılandırmak zorundadır. Yapılandırmacı eğitim anlayışına göre öğrenme; ilk defa karşılaşılan bilgi ile önceki bilgilerin ilişkilendirilmesi sonucu meydana gelir (Arslan, 2007: 44). Davranışçı kuramın aksine öğrenme bir süreçtir ve bu süreçte ön bilgi ile öğrencinin yorumu da gerekmektedir.

Felsefi bir akım olarak ele alınan yapılandırmacılık, bu dönemde zamanla gelişmeye ve uygulamalara temel oluşturmaya başlar. William James (1842-1910) ve John Dewey seyirci bilgi kuramını eleştirmişler ve kendi yapılandırmacı eğitim anlayışlarını oluşturmuşlardır (Şahin, 2005: 27). Yapılandırmacılığı savunan düşünürleri, bilginin nesnelliği düşüncesini yadsımaya iten sebep, bilgisel etkinlikte kültürün, zihnin ve dilsel yapıların işlevinin her toplumda farklı bir biçimde yer almasıdır (Açıkgöz, 2002: 60-61).

Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nün psikoloji ve pedagoji tarihindeki yerini anlayabilmek için burada görev yapan kadroya ve çalışmalarına bakmak gerekmektedir. Enstitü'nün öğretim kadrosunda Edouard Claparède, Pierre Bovet (1878-1965), Adolphe Ferriere (1897-1960), Charles Baudouin (1893-1963) ve William James'in yakın arkadaşı Theodore Flournoy (1854-1920) gibi profesörler bulunmaktadır.

Enstitü'nün kurucusu Edouard Claparède 1873 yılında İsviçre'de doğmuştur. Cenevre Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun olmuş ve Theodore Flournoy ile birlikte psikoloji çalışmıştır. Çocuk psikoloğu ve nörolog olan Claparède, Cenevre Üniversitesi'nde psikoloji profesörü olarak görev yapmıştır (Şahin, 2005: 29). Avrupa'ya gönderilen öğrenciler arasında bulunan Mustafa Rahmi Balaban, Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde bulunduğu süre boyunca Claparède'den dersler

almış ve ona asistanlık yapmıştır. Claparède'in *Psychologie de l'enfant et pedagogie experimentale* adlı eserini Çocuk Ruhiyatı ve Tecrübi Pedagoji ismiyle Türkçeye çevirmiştir. Aktif okul yöntemini benimseyen Claparède *Fonksiyonel Terbiye* adlı kitabında eski okul sisteminin neden değişmesi gerektiğini şu sözlerle açıklamıştır:

*“Eski okul, çocuğun gereksinimlerine yanıt vermemektedir. Gereksinim duyulmayan bir işin yararı olmadığı için aktif okulun gereksinimlere dayanması yerinde olur. Yeni okulun esası çocuğun etkin hale getirilmesidir ve bu etkinliğin neye ve nasıl yanıt vereceği iyi belirlenmelidir. Çocuklar birçok şey yapabilirler fakat çocukların yaptığı her şey eğitimsel etkinlik olmayabilir. Etkinlik gelişigüzel yapılmamalı, çocukların gereksinimlerine, kafalarındaki soru işaretlerine bir yanıt verecek şekilde dizayn edilmeli veya şekillendirilmelidir. Böyle olursa eğitimin bir anlamı olur, bunun adı eğitimsel etkinlik ve fonksiyonel eğitimidir”* (Claparède, 1940: 52-53).

Görüldüğü gibi yeni bir eğitim sisteminin gerekliliğini vurgulayan Claparède, Rousseau Enstitüsü'nü de aktif okul yöntemini benimseyerek kurmuştur. Belki de bu dönem içerisindeki en başarılı psikoloji ve pedagoji enstitülerinden biri olmayı, bu yeni okul yani aktif okul sistemi ile gerçekleştirmiştir. Edouard Claparède'nin eserleri şunlardır:

- *L'association des idées*, 1903.
- *Psychologie de l'enfant et pedagogie experimentale*, 1909.
- *L'éducation fonctionnelle*, 1931.
- *La genese de l'hypothese*, 1933.

Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nün en önemli şahsiyetleri arasında Pierre Bovet yer almaktadır. İsviçre'li psikolog ve pedagoğ Bovet, 1878 yılında Grandehamps'da dünyaya gelmiştir. Neunberg Üniversitesi'nde felsefe eğitimi almış ve 1903-1912 yılları arasında bu üniversitede görev yapmıştır. Bovet, yakın dostu olan Claparède'in daveti üzerine 1912 senesinde Rousseau Enstitüsü'ne müdür olmuş ve 1944 yılına kadar görevine devam etmiştir. Pedagoji profesörü olan Pierre Bovet,

- *Vingt ans de vie : L'institut J.J. Rousseau de 1912 à 1932 (1912'den 1932'ye kadar Rousseau Enstitüsü'nde Hayatın Yirmi Yılı)*.

- *Le génie de Baden-Powell (Savaşçı İçgüdü)*.

- *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant (Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi)*.

adlı eserleriyle psikoloji ve pedagoji alanında tanınmıştır. *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant* başlıklı eseri, Selahattin Odabaşı'nın tercümesi ile Türk Tarih Kurumu Tarafından *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi* adıyla yayınlanmıştır.

Bovet'nin deneysel psikoloji alanındaki önemi ise, Enstitü'nün programına gözlem ve sınıflarda yapılacak olan psikoteknik ölçüm uygulamalarını getirmiş olmasıdır (Duproz, 1978: 30-31).

Pierre Bovet, 1 Nisan 1930 senesinde, İzmir Maarif Eminliği tarafından İzmir'e konferans için davet edilmiştir. Bu konferansta Bovet, Türkiye'de bazı eğitim kurumlarında uygulanmaya çalışılan aktif öğrenme konusunda bilgiler vererek, okulun ve öğrencinin nasıl aktif olacağını, mevcut geleneksel eğitimle karşılaştırmak suretiyle ele almıştır. Görüldüğü gibi Bovet'de Claparède gibi çağdaş yapılandırmacı eğitim sistemini benimsemiş ve çalışmalarını bu açıdan ele almıştır.

Bovet, Türkiye'de 15 gün kalmış ve bu süre zarfında İstanbul, İzmir, Aydın ve Denizli'de konferanslar vermiştir. Bu konferanslarda geleneksel eğitim anlayışı, etkin okul, geleneksel ve çağdaş eğitim arasındaki farklar, eğitimde verimlilik, öğretmenlerin yetiştirilmesi ve öğretmen öğrenci ilişkileri, bireye ve ülkeye yapılan yatırım arasındaki ilişki, ahlak eğitimi gibi birçok konuyu ele almış, aynı zamanda çeşitli okullara giderek gözlemlerde bulunmuştur. Geleneksel eğitim ve çağdaş eğitim arasındaki farka dikkat çeken Bovet, bireyin eğitimine neden öncelik verilmesi gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

*“Eğitimin amacına yönelik iki ayrı görüş vardır: Birinci görüşe göre, eğitim bireyi her yönüyle, hem ruhsal olarak hem de bedensel olarak geliştirmektedir. Fakat bu herkes için ideal bir eğitim amacı olarak görülmemektedir. İkinci görüşe göre, eğitimin bireyi toplum için hazırlaması gerekliliğinden söz edilmektedir. Bu görüşe göre birey toplumdaki işlevini eğitim aracıyla öğrenebilecektir. Eğitimin bu iki amacı değişik dönemlerde öne sürülmüştür. Birbirine iki zıt görüş gibi görünmekte olan bu amaçların orta noktalarından hareketle doğruyu bulmak en iyi olanıdır. Gerçekte birey eğitilmekle toplum da eğitilmiş olur. Bu nedenle bireyin eğitimine önem ve öncelik verilmelidir”* (Balaban, 1930: 4).

Aydın konferansında “Terbiyenin Gayesi” başlıklı konuşmada bireyin eğitiminin ön plana alınması gerektiğini vurgulayan Bovet, öğretmenlerin eğitimine ve okul ile aile arasındaki ilişkiye de ayrıca önem verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde 32 sene boyunca görev yapan Pierre Bovet, ülkemizde verdiği konferanslarla, eğitim sisteminde gereken yenilikler için yol göstermiş, Enstitü geleneğini ve eğitim anlayışını ülkemize tanıtmış ve sonraki yıllarda gerçekleştirilen eğitim sistemindeki inkılapta etkin olmuştur. Bovet, ülkesine döndükten sonra, yapmış olduğu gözlemler neticesinde Türkiye'nin her alanda yenileşme çabasında olduğunu tespit etmiş ve muallim mekteplerine eleştiri getirmiştir. Söz konusu inkılaplar içerisinde, mektepler için “Türk mektebini zeka ve iman cehdine model buldum” diyerek, okulların laikleştirilirken din hissini kökünden söküp atmak istenmediğini ve dini lüzumsuz olarak görmediklerini de ifade etmiş ve öğretmenlerin bile materyalist olmayıp, idealizm yollarını aradıkla-

rını ayrıca belirtmiştir (Bovet, 1930: 4-8). Bovet, genel olarak Türk İnkılabını ise şu sözlerle ifade etmiştir:

“Gazi Mustafa Kemal adında bir şef çıktı ve Türkiye doğdu. Bir inkılâp oldu ki, eşini yalnız Japonya’da görebiliyoruz. Hatta Türk İnkılâbı, Japon İnkılâbı’ndan daha mucizevidir. Zira Türk İnkılâbı ananelerle ilişkisini kesmiş bir nasyonalizmdir. Türkler bir taraftan memleketlerinin hakiki sahibi olmak için (yalnız eski şark tarihinde görülen) ahali mübadelesini konuşurken, asırlardan beri gelen kapitülasyonları ilga ile birçok noktalarda ecnebileri pek sevmez iken; diğer taraftan; arşını atıp metreyi, kendi takvimlerini atıp Hristiyan takvimini aldılar. İslâmi ananelerle alakalarını kestiler” (Bovet, 1930: 4-8).

İzmir Maârif Emini Fuat Bey’in daveti üzerine İzmir’e gelen bir diğer Enstitü profesörü Adolphe Ferriere (1897-1960), 1897 yılında Cenevre’de doğmuştur. Sosyoloji doktoru olan Ferriere, 1912-1922 yılları arasında Jean Jacques Rousseau Enstitüsü’nde profesör olarak dersler vermiş ve İsviçre’de Ligue internationale pour l’éducation nouvelle-Milletler Arası Yeni Eğitim Kurumu’nu kurmuştur (Kanat, 1963: 207). Bu eğitim kurumunun amacı ise, farklı ülkelerden birçok uzmanın bir araya gelerek, yeni ve çağdaş bir eğitim sistemi oluşturmaktır. Birçok ülkede şubesi bulunan ve dergisi yayınlanan bu eğitim kurumunun bir şubesi de Ferriere’nin 1928 yılında İzmir’de verdiği konferansın ardından Mustafa Rahmi Balaban ve Hakkı Baha Pars’ın çabalarıyla İzmir’de kurulmuştur. Burada yayınlanan *Fikirler* dergisi ise bu kurumun dergisi olarak görülmektedir (Kanat, 1963: 208). Dergi, Ferriere ve Bovet’nin ülkemizde gerçekleştirdikleri etkinliklere yer vererek konferanslardaki konuşmalarını yayınlamıştır.

Ferriere bir ay boyunca Türkiye’de kalmış ve bu süre boyunca hem konferanslar vermiş hem de Bovet gibi okulları ziyaret etmiştir. İstanbul, Balıkesir, Aydın ve Manisa’da da çok sayıda konferans veren Ferriere’in konferanslarının başlıkları şunlardır: “Yeni Mektepler-İlmi Pedagoji Laboratuvarları”, “Yeni Mektepler”, “Alaka Merkezleri”, “İnzibat”, “Muhtelit Terbiye”, “Kızların Terbiyesi”, “Seciye ve Neticeleri” (Balaban, 1930: 31-36). Sosyoloji alanında uzman olmasının yanı sıra psikolog ve pedagoğ olan Ferriere’n aktif okul yöntemi ve uygulamaları hakkında bilgiler verdiği şu dört eser bulunmaktadır:

- *Transformons l’école (Okulları Değiştiriniz)*, 1920.
- *L’autonomie des écoliers (Öğrencilerin Özerkliği)*, 1921.
- *L’activité spontanée chez l’enfant (Aktif Okulda Çocuğun Hürriyeti)*, 1922.
- *La pratique de l’école active (Aktif Okul Tatbikatı)*, 1924.

Adolphe Ferriere ülkesine döndükten sonra, *Er Nouvelle* adlı dergide “Yeni Türkiye ve Mektepleri” başlıklı bir yazı yayınlamış ve bu yazısında şu değerlendirmede bulunmuştur:

*“Bütün inkılâpçıların yapmak istedikleri şey de, umumun malı olan bu hakikatlerle milli seciyeler arasında terkipler yapmak, milli kitlelerin evsaf ve ihtiyaclarına muvafık hukuku tanzim etmek, daha mesut bir hayata müsait kanunları vücuda getirmektir. Gazi Mustafa Kemal ve ona tam bir bulûs ile bağlanan fikir güzideleri de meseleyi böyle kavramışlardır. Tabirin bütün manasıyla bu zevat faal adamlardır. Faaliyetlerinin yegâne gayesi milletlerinin refahıdır”* (Hikmet, 1929: 7-8).

Görüldüğü gibi Rousseau Enstitüsü geleneğinden gelen psikolog ve pedagoğ Bovet ve Ferriere Türkiye'ye davet edilmiş, hem eğitim kurumlarının yapısını gözlemlemiş hem de çeşitli konferanslarla yeni bir eğitim düzeni için gereken bilgileri sunmuşlardır. Yabancı uzmanların istihdamı Cumhuriyet'in kuruluşunun ilk yıllarına tekabül etmektedir. Zira bu bilim adamlarının Türkiye'ye gelişi Mustafa Kemal Atatürk'ün gerçekleştirdiği inkılâplar içerisinde özellikle eğitim alanında ve üniversite reformunda oldukça önemli bir rol oynamıştır. Eğitim sistemi içerisindeki eksiklikler tespit edilmiş, uygulamadaki hatalar belirlenmiş ve çağdaş bir düzen oluşturulmaya çalışılmıştır.

Yine Cenevre Üniversitesi pedagoglarından Albert Malche (1876-1956), Darülfünun'da yapılacak olan reform için, hükümet tarafından 1931 senesinde Türkiye'ye davet edilmiştir. (<http://atam.gov.tr/aturkun-universite-reformu-ile- ilgili-notları/>) Bu davet 1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nin üniversitede reform isteyen kararı tüzüğe geçirmesi ve aynı sene, Darülfünun'un eğitim sistemi hakkında rapor vermek üzere, yurtdışından bir uzman getirilmesi için ödenek ayrılması sonucu gerçekleşmiştir (Başgöz, 2005: 180). İsviçre doğumlu profesör, 1932 yılında Türkiye'ye gelerek, Darülfünun'da bir süre gözlem yaptıktan sonra hazırlanmış olduğu raporu Milli Eğitim Bakanlığına sunmuştur. Bizzat Atatürk tarafından incelenen rapor üniversite reformu için büyük önem taşımaktadır. Malche, Milli Eğitim Bakanı Esat Sagay'a sunduğu raporda, çağdaş bir üniversitede bulunması gereken nitelikleri belirlemiştir. Bu nitelikler; yabancı dil eğitimi, öğrencilerin okula sınavla seçilmesi, öğretim üyelerinin bilimsel çalışmalara teşvik edilmesi, ulusal ve uluslar arası organizasyonlarda üniversitenin aktif rol almasıdır (Malche, 1939: 29). Çağdaş ve bilimsel nitelikli eğitim için, teoriye dayanan çalışmaların yeterli olmayacağını belirterek uygulamalı eğitimin önemini vurgulamıştır. Malche'in raporunda bazı değişiklikler yapılarak 1933 yılında TBMM tarafından kabul edilmiş ve uygulamaya konulmuştur.

Profesör Malche yalnızca üniversite reformu için hazırlanmış olduğu rapor nedeniyle değil, Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde görev yaptığı dönemde Türkiye'den gelen öğrencilere ders vermesi açısından da oldukça önemlidir. Avrupa'ya eğitim için gönderilen öğrenciler arasında Mustafa Şekib Tunç, Mustafa Rahmi Balaban ve İbrahim Alaettin Gövsa Enstitüde buldukları süre boyunca profesörden ders almış ve psikoloji ve pedagoji alanında Enstitü geleneğini ül-

kemize taşımışlardır. Darülfünûn'da psikoloji kürsüsü başkanı Mustafa Şekib, *Muallimler* dergisindeki “Müspet ve Yapıcı Disiplin” başlıklı yazısında, “muhterem hocam Albert Malche” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca İbrahim Alaettin Gövsa Malche'a ait anılarından bahsederken profesörden ders aldıklarını da yazmıştır:

*“Biz, şimdi rubiyat müderrisi bulunan Mustafa Şekib ve İzmir Lisesi felsefe hocası Mustafa Rahmi beylerle ben, 1913'te Cenevre'de Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'ne ve üniversiteye kaydedilmiştik. Mesleğe ait derslerin birçoğunu enstitüde terbiye ve felsefeye ait dersleri üniversitenin Edebiyat Fakültesi'nde takip ediyorduk. Mr. Malche, Edebiyat Fakültesi'nde Umümi Pedagoji ve Tedris usulleri dersini veriyordu”* (Öklem, 2009: 111).

Öyle anlaşılıyor ki, Türkiye'ye gelen bilim adamları içerisinde; Pierre Bovet, Adolphe Ferriere ve Albert Malche, psikoloji ve pedagoji geleneğimizin şekillenmesinde oldukça etkili olmuşlardır. Eğitim sisteminde köklü değişikliklerin yaşanmasına vesile olmalarının yanı sıra modern anlamda pedagoji ve psikoloji ilmini kendi gelenekleri çerçevesinde ülkemize tanıtmışlardır. Ancak psikoloji geleneğimizin şekillendirilmesi yalnızca ülkemize gelen profesörler ile sınırlı değildir. Jean Jacques Rousseau Enstitüsü ruhunu taşıyan bir diğer etken ise yurtdışına gönderilen öğrencilerdir.

Tanzimat Dönemi'yle birlikte, modern bilimlerin ülkemizde tanınmasını ve tutunmasını sağlamak amacıyla yurtdışına çok sayıda öğrenci gönderilmiş olduğu bilinmektedir. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında, eğitim alanında da, reformların yapılması gerektiği gündeme geldiğinde, pedagoji ve psikoloji eğitimi için bazı öğrencilerin sınavla Batı'nın seçkin eğitim kurumlarına gönderildikleri görülmektedir. Söz konusu tarihte psikoloji ve pedagoji eğitimi için Avrupa'ya gönderilen isimler şunlardır: Mustafa Şekib Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Rahmi Balaban, İbrahim Alaettin Gövsa, Sadrettin Celal Antel ve Halil Fikret Kanad. Rousseau Enstitüsü'nden eğitim alanlar ise Mustafa Şekib Tunç, Mustafa Rahmi Balaban ve İbrahim Alaettin Gövsa'dır.

Bergama'ya bağlı Balaban köyünde doğan Mustafa Rahmi Balaban, ilkokul ve ortaokul eğitimini Bergama'da tamamlamıştır. 1907 yılında başladığı İstanbul Dârümuallimîn-i Aliye'den 23 Temmuz 1920'de birincilikle mezun olmuştur (Şahin, 2005: 4). Balaban, Rousseau Enstitüsü'nde felsefe, sosyoloji, psikoloji ve pedagoji eğitimi almış ve Edward Monte, Pierre Bovet, Adolphe Ferriere ve Theodore Flournoy'nın derslerini takip etmiştir. İki sene boyunca, pedagoji laboratuvarında Enstitü kurucusu Claparède'in asistanlığını da yapan Balaban, Maarif Nezareti tarafından Cenevre Talebe Müfettişliği ile görevlendirilmiştir (Ertan, 1992: 1). Bu görev esnasında, Cenevre Kız Lisesi'ndeki eğitimine, Rousseau Pedagoji Bölümü Anaokulu Öğretmenliği'nde devam etmek isteyen Melek Said için görüşmeler yapmış fakat eğitim için gerekli tahsisat alınamamıştır (Çolak, 2013: 26-27).



Mustafa Rahmi Balaban, Rousseau Enstitüsü'ndeki eğitiminin ardından Türkiye'ye dönerek çeşitli okullarda pedagoji, psikoloji, sosyoloji ve felsefe dersleri vermiştir. Ayrıca 1923 yılında Ziya Gökalp başkanlığında kurulan Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni üyeliğine getirilmiştir. Zira John Dewey, William James, Adolphe Ferriere ve Claparède'in eserlerini tercüme ederek psikoloji ve pedagoji eğitiminin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Ayrıca Adolphe Ferriere ve Pierre Bovet'nin Türkiye'ye gelmeleri Balaban aracılığı ile olmuş ve profesörlerin ziyaretleri sırasında çevirmenlik yapmıştır (Şahin, 2005: 70). Bu konferanslardaki konuşmaları ise *Fikirler* adlı dergide yayınlayarak daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.

Mustafa Rahmi Balaban'ın psikoloji ve pedagojiyle ilgili telif ve Claparède'den yaptığı tercüme eserler şunlardır:

- *Rubiyata Medhal*, İstanbul, 1923.
- *Terbiyevi Rubiyat Laboratuvarı*, İstanbul, 1923.
- *İlk Mekteplerde Rubi Tetkikler* (Münir Hayri ile birlikte), İzmir, 1934.
- *Buluğ Çağı*, İzmir, 1941.
- *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, (*Çocuk Rubiyatı ve Tecrübi Pedagoji*) İstanbul, 1923.
- *Ferdi Rubiyat ve Çocukta Eksiklik Kaygısı*, İzmir, 1934.
- *Yeni psikoloji ve Pedagoji*, İzmir, 1936.

Rousseau Enstitüsü geleneğinde yetişen bir diğer isim İbrahim Alaettin Gövsadır. 1889 yılında İstanbul'da doğmuş ve ilk öğrenimini İstanbul'da Kemeraltı, Çengelköy ve özel okul olan Şems-ül Maârif isimli mekteplerde almıştır. Orta öğretimine babasının işi nedeniyle Trabzon'da başlamış, babasının vefatının ardından İstanbul'a dönerek eğitimini Vefa İdadisi'nde tamamlamıştır. 1907'de İstanbul Hukuk Mektebi'ne girmiş, 1910 senesinde yüksek öğrenimini bitirdikten sonra, İsviçre'ye gidene kadar çeşitli okullarda öğretmenlik ve memurluk yapmıştır (Gürel, 1995: 1-3).

1913 senesinde Maarif Vekaleti tarafından edebiyat tahsili için İsviçre'ye gönderilmiş de kendi isteğiyle psikoloji ve pedagoji eğitimi almıştır. 1915 yılında eğitimini tamamlayan Gövsâ, Cenevre Üniversitesi Psikoloji Laboratuvarı ve Rousseau Enstitüsü'nden diploma alarak yurda dönmüştür. 1916'da İstanbul Erkek Yüksek Öğretmen Okulu'nda psikoloji ve pedagoji dersleri vermek üzere göreve başlamıştır. Çeşitli okullarda öğretmenlik ve idarecilik yaptıktan sonra, Sivas, Sinop ve İstanbul milletvekili olarak görev yapmıştır (Gürel, 1995: 4). 1939-1940 yılları arasında *İnönü Ansiklopedisi'nin* genel sekreterliği görevinde bulunan İbrahim Alaettin, Alfred Binet ve Theodore Simon'un iki kitabını Türkçe'ye çevirmiştir:

- *Çocuklarda Zekanın Mikyası*, İstanbul, 1915.
- *Çocuklarda Zeka Ölçüleri*, İstanbul, 1931.

Birçok eseri bulunan ve dört ciltlik *Türk Meşhurları Ansiklopedisi'nin* yazarı olarak tanınan İbrahim Alaettin'in psikoloji ve pedagoji ile ilgili kitapları şunlardır:

- *İlk Gençlik Hakkında Rubiyat ve Terbiye Tetkikleri*, İstanbul, 1921.
- *Çocuk Ruhu*, İstanbul, 1926.
- *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul, 1940.

Mustafa Şekib Tunç ise Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde eğitim alan kişiler arasında belki de en mühim olanıdır. Bunun nedeni, Mustafa Şekib'in Darülfünûn'da 1919 yılında başladığı ve otuz yılı aşkın bir süre boyunca görev yaptığı Psikoloji Kürsüsü'nün kurumsal manada gelişmesine bulunduğu katkıdır. Ayrıca telif ve tercüme eserlerinin birçoğu üniversitede ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu eserler incelendiğinde açıkça görülüyor ki, Mustafa Şekib, Rousseau Enstitüsü'nün düsturu haline gelen aktif okul ve yapılandırmacı eğitim anlayışını benimsemiş ve bu sistemi Türk psikoloji ve pedagoji bilim sahasına tanıtmıştır.

Tunç, 1886 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İlk tahsiline babasının görevi nedeniyle gittikleri Halep'te başlamış, üç yıllık eğitiminin ardından rüştiyeyi Manastır'da tamamlamıştır. Manastır İdadisi birinci sınıftayken İstanbul'a dönmüş ve lise eğitimini İstanbul Vefa Lisesi'nde tamamlayarak 1905 senesinde yüksek derece ile mezun olmuştur. Mülkiye Mektebi'nin sınavına girerek başarılı olan Mustafa Şekib, 1908'de mezun olmuş ve Kosova vilayetine memur olarak göreve başlamıştır (Türkmen: 1944: 11-14). 1913 yılında Maârif Nezareti'nin açmış olduğu sınava katılan Mustafa Şekib, 14 öğretmen ile Avrupa'ya gitme hakkı kazanmıştır. Lozan'a edebiyat tahsili için gönderilmiş olmasına rağmen, psikoloji ve pedagoji ilimlerini öğrenmek istediğinden Nezaret'in izni ile yeni açılmış olan Rousseau Enstitüsü'ne kaydını yaptırmıştır. Jean-Jacques Rousseau Enstitüsü'nden diploma ve Cenevre Üniversitesi'nden de psikoloji sertifikası almıştır.

Avrupa tahsilinin ardından Nezaret Mustafa Şekib'i 1916 senesinde, o zamanki adıyla Darümuallimat-ı Aliyye'ye (Yüksek Kız Öğretmen Okulu) terbiye ve ruhiyat muallimi olarak atamıştır. Bu sırada Nafi Atuf Bey'in idaresinde bulunan *Terbiye Mecmuası*'nda ruhiyat ve terbiyeye dair yayınlamış olduğu yazılar Darülfünûn hocalarının, özellikle de Ziya Gökalp'in dikkatini çekmiş ve terbiye müderris muavinliği teklif edilmiştir. Mustafa Şekib bu teklifi kabul ederek Edebiyat Fakültesi müderris muavini olarak göreve başlamıştır. 1933 Üniversite Reformu ile "müdürlük" unvanı "ordinaryus profesör" unvanına yükseltilmiş ve Mustafa Şekib, pedagoji ve psikoloji alanında bu unvana layık görülmüştür (Türkmen, 1944: 16).

Mustafa Şekib'in Darülfünûn'da göreve başladığı dönemde deneysel psikoloji dersi Ali Haydar Taner tarafından okutulmaktaydı. Ayrıca psikoloji dersi Babanzade Ahmed Naim, pedagoji dersi ise İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun vermekle görevli olduğu derslerdi. Mustafa Şekib ise Umumi Psikoloji dersleri için görevlendirilmişti.

1931-1933 yılları arasında Ruhیات Tarihi ve Felsefe Tarihi, 1933-1937 tarihleri arasında ise Psikoloji ve Terbiye derslerini vermiştir (Toğrol, 1972: 1).

1933 Üniversite Reformu sonrasında da görevine devam eden Mustafa Şekib, 1949 yılına kadar Umumi Ruhیات kürsüsüne başkanlık etmiş, psikoloji ve felsefe derslerini ise 1953 yılına kadar sürdürmüştür. Mustafa Şekib'in, 34 yıllık görevi boyunca vermiş olduğu derslerin yanı sıra, telif ve tercüme eserleriyle de psikoloji geleneğimizdeki yeri tartışılmazdır. Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde almış olduğu psikoloji ve pedagoji eğitimi ve bu alandaki telif ve tercüme eserleriyle dönemin psikoloji geleneğinin oluşmasında ve ilerlemesinde büyük rol oynamıştır. Darülfünun Felsefe Bölümü Ruhیات Kürsüsü'ne uzun bir süre başkanlık etmesi, üniversitede vermiş olduğu derslerle çok sayıda öğrenci yetiştirilmesi ve lise ve üniversitede okutulmak üzere psikoloji ve pedagoji ders kitapları hazırlaması da göz önüne alınırsa, Türk Psikoloji Geleneğine olan katkısı tartışılmaz bir hale gelmektedir. Mustafa Şekib'in Türk eğitim sistemine kazandırdığı pedagoji ve psikoloji ile alakalı telif ve tercüme eserleri şunlardır:

- *Felsefe Dersleri: Ruhیات*, İstanbul, 1924.
- *İnsan Rubu Üzerinde Gezintiler*, İstanbul, 1943.
- *Rub Aleminde*, İstanbul, 1945.
- *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, 1949.
- *Psikoloji Dersleri (Terbiye Bakımından)*, İstanbul, 1950.
- Hermann Ebbinghaus, *Mülâhhas Ruhیات*, İstanbul, 1919.
- Theodule Ribot, *Hissiyat Ruhiyatı*, İstanbul, 1919; 2. Baskı: 1927.
- Theodule Ribot, *İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye*, İstanbul, 1920.
- Henri Bergson, *Bergson ve Kudret-i Rubiyeye Dair Birkaç Konferansı*, İstanbul, 1934.
- William James, *Terbiye Musahabeleri*, İstanbul, 1926; 2. Baskı: 1931.
- Sigmund Freud, *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Konferansı*, İstanbul, 1926; 2. Baskı: 1931; 3.baskı: 1948.
- Theodule Ribot, *Yaratıcı Mubayyele Hakkında Bir Kalem Tecrübesi*, İstanbul, 1932.
- Georges Dwelshauvers, *Psikoloji*, İstanbul, 1938.
- Georges Dwelshauvers, *Muasırs Fransız Psikolojisi*, İstanbul, 1940.

Görüldüğü üzere Mustafa Şekib telif eserlerinin yanı sıra, psikoloji ve felsefenin önde gelen isimlerinden Freud, Ribot, William James, Ebbinghaus ve Dwelshauvers'un kitaplarını tercüme ederek eğitim hayatına büyük katkı sağlamıştır.

**Sonuç** olarak denilebilir ki gerek Cenevre Üniversitesi, gerek Üniversite'ye bağlı Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nün:

- İlk, orta, lise ve üniversite eğitiminin yeniden planlanmasında ve modern pedagojinin oluşturulmasında
- Rousseau Enstitüsü'nden davet edilen öğretim üyelerinin gözlem ve tespitleri doğrultusunda, çağdaş eğitim sistemine geçiş sürecinde
- Eğitimlerini Enstitü'de alan Mustafa Şekib Tunç, İbrahim Alaettin Gövsa ve Mustafa Rahmi Balaban ile birlikte modern psikoloji ve pedagojinin Türkiye'ye getirilmesinde ve tanıtılmasında
- Özellikle Fransa'daki ve İsviçre'deki teorik psikoloji geleneğinin ülkemize taşınmasında ve yerleştirilmesinde

oldukça büyük bir etkisi bulunmaktadır. Açıkça anlaşılmaktadır ki Türk psikoloji ve pedagoji geçmişimiz Jean Jacques Rousseau Enstitüsü geleneğinin derin izlerini taşımaktadır.

### Kaynakça

- Arslan, Mehmet. (2007). *Constructivist Approaches in Education*, Journal of Faculty of Educational Sciences, Ankara University.
- Başgöz, İlhan. (2005). *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk*, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- Bilgin, Nuri. (1988). *Başlangıçtan Günümüze Türk Psikoloji Bibliyografyası*, İzmir.
- Bovet, Pierre. (1930). *Terbiyenin Gayesi*, Çev.: Mustafa Rahmi Balaban, *Fikirler Dergisi*, İzmir.
- Claparède, Edouard. (1940). *Fonksiyonel Terbiye*, Çev.: Mustafa Rahmi Balaban, Bozkurt Basımevi, İstanbul.
- Çolak, Güldane. (2013). *Avrupa'da Osmanlı Kızları*, Heyamola Yayınları, İstanbul.
- Duproz, L. (1978). *Pierre Bovet*, Çev.: Erdoğan Fırat, Eğitim Hareketleri Yayınları, İstanbul.
- Ertan, Veli. (1992). *Mustafa Rahmi Balaban*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Gürel, Zeki. (1995). *İbrahim Alaeddin Gövsa*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.
- Hikmet, Ahmet. (1929). *Adolphe Ferriere'den Yeni Türkiye ve Mektepleri*, *Fikirler Dergisi*, İzmir.
- Kanat, Halil Fikret. (1948). *Pedagoji Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul.
- Malche, Albert. (1939). *İstanbul Üniversitesi Hakkındaki Rapor*, Devlet Basımevi, İstanbul.
- Öklem, Necdet. (2009). *Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya.
- Şahin, Mustafa. (2005). *Hayatı ve Düşünceleriyle Mustafa Rahmi Balaban*, Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Toğlon, Beğlan. (1972). *Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü Çalışmaları Bibliyografyası*, İstanbul.
- Türkmen, Salih. (1944). *Prof. Mustafa Şekib Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul.
- Ün Açıkgöz, Kamile. (2002). *Aktif Öğrenme*, Biliş Özel Eğitim Yayınları, İzmir.
- İnternet Adresi  
<http://atam.gov.tr/ataturkun-universite-reformu-ile-ilgili-notlari/>

# Spinoza'da Korku Duygusu Üzerine Bir İnceleme

Hasan Ali BAŞARAN\*

## Özet

*Bu yazı, Spinoza'nın felsefesinde korku duygusunun ontolojik, epistemolojik, psikolojik, etik ve politik anlamını teşhis etme ve Spinoza'nın felsefesinin bu duyguya karşı bir polemik oluşturduğunu temellendirme amacını taşımaktadır. Korku duygusunun incelenmesi öncelikle duygu kavramının Spinoza'nın düşüncelerindeki yerinin incelenmesini gerektirir. Duygu kavramı, Spinoza'nın felsefesinin merkezinde bulunur. Duyguyu incelemek, yalnızca bireysel bir durumu ve deneyimi incelemek değil, aynı zamanda epistemolojik, etik, toplumsal ve politik bir durumu incelemektir. Bilginin gücüne, özgürlüğe ve neşeli bir etiğe dayanan Spinoza'nın felsefesi, korku duygusunu yok etmek için çaba harcamaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Spinoza, Korku, Neşe, Duygu, Bilgi, Özgürlük, Korku Toplumu, Siyaset Felsefesi.

## *A Review on Emotion of Fear in Spinoza*

### *Abstract*

*This paper aims to identify the ontological, epistemological, physiological, ethical and political meaning of emotion of fear in the Spinoza's philosophy and to demonstrate that Spinoza's philosophy forms a polemic against this emotion. In order to examine the emotion of fear, primarily, the place of the concept of emotion within the Spinoza's*

\* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı.

*thoughts should be examined. The concept of emotion stands at the centre of the Spinoza's philosophy. Examining emotion refers not only to examining an individual case or experience; but also to examining an epistemological, ethical, social and political case. Spinoza's philosophy, which is based upon the power of knowledge, freedom and a joyful ethics, tries to eliminate the emotion of fear.*

**Keywords:** Spinoza, Fear, Joy, Emotion, Knowledge, Freedom, Society of Fear, Political Philosophy.

Bu yazı, “korku” duygusunun Spinoza felsefesi açısından ontolojik, epistemolojik, etik ve politik anlamını ortaya koyma ve problematik hale dönüştürme amacını taşımaktadır. Bu amaç doğrultusunda fark edilmesi gereken en önemli problem, bu duygunun psikolojik, bilince yönelik ve duygusal içeriğinden çok, bambaşka anlamlara gelen sonuçlarıdır. Gerçekten de Spinoza için korku duygusu, sadece psikolojik, fizyolojik, bilişsel bir duygu veya duygusal deneyim değildir. Bunun yanında bu duygu, çok başka anlamlara ve değerlere sahip olarak, insan varlığının yaşamında mevcudiyet göstermektedir.

“Korku” ya da “korkmak”, insan varlığının en doğal psikolojik ve fizyolojik durumlarını dışı vuran, temel bir duygusal karakteristiğini ifade etmektedir. Dahası, insan varlığının yaşadığı belirsiz, tedirginlik ve kaygı verici bu duygusal deneyimi, aslında onun ayrılmaz bir parçası olduğu yaşam düzleminde, negatif bir etkiye sahip olarak görünür. Bu noktada dikkat çeken en temel problem, aslında korku deneyiminin yaşama iç içe geçmiş özelliğinde bulunmaktadır. Demek ki korku deneyiminin çözülmesi için, her şeyden önce bu duygunun üzerine gitmek ve onun yaşama arasındaki ilişkisinin değişik yönlerine odaklanmak gerekmektedir. Bu noktadaki amaç, aslında korku duygusunun ve deneyiminin sadece naif bir biçimde ontolojik ve psikolojik olarak karakteristiğinin açığa çıkarılması değildir. Buradaki amaç, korku deneyiminin etik, politik, toplumsal ve kültürel yaşam pratiğindeki etkilerinin daha iyi anlaşılabilmesidir. Çünkü korku duygusu, sadece bireysel bir duygusal deneyim olarak anlaşılabilir. Bunun yanında bu duygusal deneyim, toplumsal bir niteliğe de haiz görünmektedir. O halde “korku” ile birlikte “duygu” kavramının da mahiyetinin yeniden problematik hale dönüştürülmesi gereklidir. İşte bu önemli noktada, geleneksel bir 17. yy filozofu olarak lanse edilen Baruch (Benedictus) Spinoza'nın önemi açığa çıkmaktadır. Gerçekten de Spinoza, duygu deneyimine ve kavramına farklı bir gözle bakabilmiş ve ona farklı anlamlar kazandırabilmiş bir düşünürdür. Daha da ilginç olan nokta, modern insan ve toplum bilimlerinin ve disiplinlerinin inşa edilmesinden çok önce, Spinoza'nın duygu kavramında ve deneyiminde çok başka anlamlar görmek istemesi ve onu, önemli ölçüde problematik hale dönüştürmesidir.

Yazımızın amacı, sadece Spinoza'nın *duygu* ve *korku duygusu* deneyimine başka anlamlar verdiğini temellendirmek değildir. Bununla birlikte, belki de en önemli

amacımız, Spinoza'nın kendi felsefesinin, etik bakış açısının ve politik duruşunun da korku duygusunu tam karşısına aldığı, onu yadsıyan ve yok etmek için çabala-yan bir düzlemde yükseldiğini ve de bu negatif ve kötücül duyguya karşı adeta bir polemik oluşturduğunu gösterebilmektir.

### Duygunun ve Korku Duygusunun Spinozacı Bir Çözümlemesi

Korku duygusunun Spinoza tarafından problematik hale dönüştürülmesi, her şeyden önce duygu kavramının bir sorun edinilmesi ve çözümlenmesini gerektirir. Bu bakış açısına göre, öncelikle Spinoza için *duygu* kavramının ne anlama geldiği ve onun bu kavramda ne gibi anlamlar ve sorunlar bulduğu üzerinde durulmalıdır. O halde korku duygusunun çözümlemesinin yapılabilmesi için her şeyden önce, onun duygu kavramı ile olan ilişkisine ve duygunun da Spinoza felsefesindeki yeri ve onun da bu felsefeyi oluşturan öğelerle arasındaki ilişkisine bakmak gerekir. Aslında Spinoza felsefesi, sistematik açıdan bir bütünsellik ve evrensellik ifade eden bir felsefe doktrini olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre bu felsefede her kavram, terim ve öğe arasında bir ilişkisellik bulunur. Demek ki duygu kavramı da bu bütünsel ve evrensel felsefi anlayış içerisinde başka kavramlarla ve terimlerle ilişkisellik göstererek kesin konumunu edinir. Buna göre, bu noktada sorulması gereken soru, Spinoza'da duygunun ne olduğu ve ayrıca onun, Spinoza felsefesini oluşturan diğer öğelerle birlikte nasıl bir ilişkisinin bulunduğu sorusudur. Bu bakış açısı, duygunun neligini problematikleştirmektedir. Bu problematiğin üzerine gitmek, her şeyden önce Spinoza'nın ontoloji ve epistemoloji anlayışını ortaya koymayı gerektirir. Spinoza için "duygu", öncelikle bir bilgi anlayışı ile bütünlüşmüş bir varlık anlayışının analiz edilmesini zorunlu kılmaktadır. Demek ki duygunun mahiyetinin ortaya konması, ontoloji ve epistemoloji anlayışının ortaya konmasından ayrılamamaktadır.

Spinoza felsefesi, evrensel ve bütünsel olarak sistematik bir varlık kuramına dayanır. Bu varlık kuramı aslında onun, bir *töz* olarak tanımladığı *tanrı* kavramında ve bu kavramın merkeze alındığı bir düşünsel çerçeve içerisinde anlaşılabilir. O halde Spinoza felsefesi, *töz* kavramının anlaşılmasına ve bu kavramla sıkı olarak bağlantılı olan *sıfat* (yüklem) ve *kip* (*tarz*) gibi başka kavramların anlaşılmasına dayanır. Spinoza, *töz* ile "kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken kavramına gereksinmeye- ni" anlamaktadır (*E*<sup>1</sup>, Bölüm 1, Tanım 3). Buradaki önemli nokta *tözün* kendisi yoluyla ve kendisinde anlaşılması gerektiğidir. Spinoza, *yüklem* veya *sıfat* [attributum] ile "anlağın onun *tözde* onun özünü oluşturuyor olarak algıladığı şeyi" anlamaktadır (*E*, Bölüm 1, Tanım 4). Demek ki bu çözümlemeye göre sıfatlar, *tözü* oluşturan ve meydana getiren öğelerdir. Bu bakış açısı, aynı zamanda *tözün* sıfatlar ile birlikte düşünülmesi gerektiğini ima eder. Spinoza, *kip* veya *tarz* ile "*tözün* değişiklerini

1 *Ethica* /*Törebilim* için "E" kısaltması kullanılmıştır.

ya da kendisinin de onun yoluyla kavranacağı başka bir şeyde olanı” ve *tanrı* ile “saltık olarak sonsuz Varlığı, eş deyişle, her biri bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemden oluşan tözü anlıyorum.” demektedir (*E*, Bölüm 1, Tanım 5 ve 6). Bütün bu açıklamalar ve çözümlenmeler, aslında ontolojik bir düzlemin veya alanın haritalandırılmasından başka bir şey değildir. Gerçekten de Spinoza için Varlık olarak tanımlanabilecek niteliksel olarak tek bir düzlem üzerine konuşulabilir. Aslında doğaları arasında farklılıklar olsa da bütün bu kavramlar ve terimler, aynı düzlem üzerine problematiklere dayanır. Bu problematiklerin başında, her şeyden önce tözün ve töz ile düşünülebilecek sıfatların ontolojik doğaları ile sıfatların üretimi olan tarzların veya kiplerin ontolojik doğaları arasındaki farklılıktır. Sıfatlar, kendinde düşünülebilecek unsurlar olmalarına rağmen tarzlar, sıfatlara bağlı olarak ilineksel bir varoluş gösterebilirler. Bütün bu ontolojik düzlemin parçalarının ifade edilmesinin asıl amacı, Varlığın sıfatlarının niteliklerinin uygun bir şekilde çözümlenebilmesi içindir. Çünkü “yaşam” olarak tanımlanabilecek ontolojik alan, aslında tözün ve onun sıfatlarının ürettiği bir alandan başka bir şey değildir. Varlık, özü ve doğası gereği niteliksel olarak sonsuzca sığata ve bu sıfatlara bağlı tarzlardan oluşur. Bu, onun tanımı, doğası ve özünün zorunlu bir sonucudur.

Duygu kavramı ve deneyimi, Spinoza felsefesinde Varlığın sıfatları ve tarzları arasındaki ilişkide aranmalıdır. Varlık, sonsuzca sığata sahip bir yetkinlik gösterirken, insan varlığı, düşünce ve uzam sıfatından oluştuğu için yalnızca bu iki sıfat hakkında bilgiye sahip olabilir ama aynı zamanda Varlığın veya Tanrının tanımı ve kavramından dolayı da onun sonsuzca sığata sahip olduğunu da bilir. Spinoza'nın bütün çabası, sadece tek bir töz olduğunu temellendirebilmek ve uzam ve de düşünce gibi önceden kendi başına birer töz olarak düşünülmüş niteliklerin aslında tözün birer sıfatı olduğunu gösterebilmektir. Demek ki Varlık, düşünen ve uzanan bir şeydir ve bu iki nitelik, onu oluşturan sıfatları olarak açığa çıkmaktadır (*E*, Bölüm 2, Önerme 1 ve 2). İşte bu önemli noktada Spinoza'nın çarpıcı teşhisi ile sıfatlar arasında ilginç bir ilişki doğmaktadır. Bu ilişki uyarınca, sıfatlar arasında biçimsel bir farklılık olsa da onlar aynı tözü veya Varlığı meydana getiren niteliklerdir. Demek ki biçimsel farklılık veya ayırım, sıfatlar arasında negatif bir ilişkiyi değil, aslında pozitif bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu tekanlamlı<sup>2</sup> ilişki uyarınca aslında Varlık, bütün sıfatlarında aynı anlamda sunulmaktadır. Bu sunum, sıfatlar arasında bir çelişkiyi değil bir uyumu ortaya koyar. Dahası Spinoza'nın bu söylemi, hiyerarşik bir ontolojik yaklaşımı ortadan kaldırmaktadır. Burada daha da ilginç olan nokta, zihin ve beden kavramlarının Varlığın düşünce ve uzam sıfatlarına bağlı tarzlar olarak açığa çıkması ve aralarındaki çelişkili farklılığın da ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü sıfatlar, Varlıktan aynı anda ve eşzamanlı olarak biçimsel

2 *Tekanlamlılık*, G. Deleuze'un Spinoza felsefesi için kullandığı bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığın tekanlamlı olması, Varlığın “kendinde olan töz ile başka şeyde olan kipler için bir ve aynı şekilde söylenen şey olarak” varoluş gösterdiğini ima etmektedir (Deleuze, 2013: 69).



farklılıklarıyla üretilmektedirler. Düşünce ve uzam, Varlığın sıfatları olarak biçimsel açıdan farklı nitelikler olsa da aynı Varlığı nitelemektedirler. Düşünce ve uzam arasındaki bu ontolojik ilişki, onların üretimleri olan zihin ve beden düşüncesini de belirlemektedir. “İdeaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır.”(E, Bölüm 2, Önerme 7) Öyleyse düşünce sıfatına bağlı fikirler veya ideler ile uzam sıfatına bağlı şeyler arasında da bir aynı andalık ilişkisi olmalıdır. Spinoza'nın bu ilginç çözümü, artık sadece ontolojik problemler üretmez, ontolojik problematikler, etik ve politik problemler de üretmektedir. Bu argümantasyonlar, insan varlığının yaşam içerisindeki konumunu ve değerini de yeniden belirlemektedir. Gerçekten de bu ontolojik alan içerisinde, insan varlığının konumu, tanımı ve değeri nedir? Bu sorunun yanıtlanması, ancak ontolojik düzlemin ve bu düzlemi meydana getiren ilişkilerin çözülmesi ile mümkündür.

Spinoza felsefesinde Varlığın ve onu üreten ilişkilerin dışında bir gerçeklik alanı bulunmadığına göre, insan varlığının ontolojik mahiyeti de bu alanın içerisinde anlaşılmalıdır. İnsan varlığı, Varlığın uzam ve düşünce sıfatına bağlı tarzlar veya kipler bütünlüşmesi olarak açığa çıkar. Bu bütünlüşme, hem insanın yaşam içerisindeki konumunu ve değerini hem de insanın Tanrı ve onun sıfatları arasında bulunan konumunu ve değerini belirlemektedir. Öyleyse insan varlığının mahiyetini ortaya koymak, öncelikle töz ve onun sıfatları ile kipler arasındaki ilişkileri anlamakla olabilir. Gerçekten de Spinoza açısından töz, tanrı kavramı ile bütünlüşir ve insan varlığının sonsuz ve mutlak Varlık ile olan ilişkisinin anlaşılması, insanın tanımı ve doğasını serimlemektedir. Bununla birlikte Spinoza'nın bütün çabası, niteliksel olarak tek bir tözün var olduğunu temellendirebilmek ve *causa sui* olan yani kendi varlığını kendinden alan Tanrıyı, töz ve Varlık kavramları ile bütünlüş-tirmektir. Bu bütünlüşme, aynı zamanda Spinoza felsefesinin ontoloji ve epistemoloji arasında kurduğu özdeşlik ilişkisini de doğurmaktadır. Demek ki Spinoza felsefesinde duygu kavramının neliği, her şeyden önce ontolojik ve epistemolojik ilişkilere bağlı görünür. Buna göre duygunun mahiyeti, insan varlığının kendisi olan *birey* veya *beden* kavramlarına ve bu kavramlarla ilişkili olan fikir veya idea kavramına bağlıdır.

Spinoza felsefesinin haritalandırdığı alan içerisinde insanın mahiyeti yeniden problem haline getirilir. Bu problematik, her şeyden önce insanın bu ontolojik alanın parçalarına zorunlu olarak bağlı olduğudur. Gerçekten de Varlığın düşünce ve uzam sıfatlarına bağlı olarak bir tarz bütünlüşmesi olan insan varlığı, cismin ve ideanın bütünlüşmesidir. Spinoza cisimden, “uzamlı şey olarak görüldüğü sürece Tanrının özünü belli ve belirli bir yolda anlatan kipi” ve ideadan “anlığın düşünen bir şey olduğu için oluşturduğu bir kavramını” anlamaktadır (E, Bölüm 2, Tanım 1 ve 3). Buna göre cisim ve idea aslında aynı Varlığın farklı biçimlerde bir anlatımı olarak açığa çıkmaktadır. Demek ki insanın özü diyebileceğimiz unsur, “Tanrının yüklemelerinin belli değışiklerinden oluşur.”(E, Bölüm 2, Önerme 10, Sonurgu.)

Spinoza felsefesinde duygunun ve insanın neliğine yönelik problem, aslında beden kavramının çözümlenmesi problemini doğurur. Gerçekten de bu felsefi doktrin içerisinde beden nedir ve bedenin nasıl bir önemi bulunmaktadır? Spinoza'nın bu sorulara verdiği yanıtlar, hem bedenin neliğini ortaya koymaya yönelik hem de onun Varlık ile olan ilişkisine yönelik kaygılar taşır. Her şeyden önce insan bedeni [*corpus humanum*] bireysel parçaların oluşturduğu bileşik bir özelliği olan, sıvı, katı ve yumuşak olabilen, dışsal cisimlerden etkilenen ve onların etkisi ile yenilenen, sürekli dışsal cisimlerle etkileşim içerisinde cismani bir oluşumdur (*E*, Bölüm 2, Konutlamalar 1-6). Burada ilginç olan nokta, Spinoza'nın bedeni ve dolayısıyla insan bedenini cisimsel bir düzlem içerisinde görme çabasıdır. Bu çaba, ayrıca Spinoza'nın insana bakış açısını tıpkı cisimsel şeylere yönelik bir bakış açısı gibi değerlendiren bir çabadır. *Beden*, bir varlık düzleminde hem cisimsel hem de fikirsel bir etkileşim içerisinde sürekli değişir, oluşur ve farklılaşır. Elbette bu oluşun veya oluş felsefesinin insan varlığını, tıpkı cisimsel şeylerin etkileşimi gibi anlayan bir paradigma içerisinde soktuğu anlaşılır. Bu bakış açısı, Spinoza'nın epistemolojik yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Zihin ve bedenden oluşan insan varlığı, şeylerin veya dışsal etkilerin tesiri ile aslında epistemolojik bir deneyim yaşamaktadır. Buradaki önemli problem, aslında her şeyin Varlığın sonsuz gücünden ve varoluşundan zorunlu olarak yeterli ve eksiksiz bir şekilde çıktığıdır. Demek ki Varlıkta, ondan çıkan her şeyin yeterli ve tam bir ideası bulunmalıdır (*E*, Bölüm 2, Önerme 3). Bununla birlikte insan anlığı aslında Varlığın sonsuz anlığının bir parçasıdır ve bir idea veya fikir, insan anlığını oluşturan ilk şeydir (*E*, Bölüm 2, Önerme 11, Tanıt ve Sonurgu). İşte bu önemli noktada, bedenin varoluşsal deneyimi ve dışsal şeylerin etkisi ile Varlıktan gelen yeterli ve eksiksiz fikirlere ulaşamadığı anlaşılır. Gerçekten de “insan anlığı, insan bedeninin kendisinin ideası ya da bilgisidir” ve sürekli dışsal şeylerin etkisi yoluyla ve onların ideaları ile kendisini bilebilir (*E*, Bölüm 2, Önerme 19, Tanıt ve Önerme 23). İşte bu epistemolojik çözümlenmeler, aslında Spinoza açısından mutlak gerçekliği farklı açılardan bilmeyi ve bunun zorunlu sonucu olarak epistemolojik bilme çeşitliliklerini doğurmaktadır. İnsan bedeni ve anlığı, içerisinde bulunduğu içkin yaşam alanında aslında yeterli ve eksiksiz olanı, yaşamsal deneyim ile farklı olarak algılar ve bilir.

Spinoza açısından duygunun neliği, her şeyden önce ontolojik ve epistemolojik çözümlenmenin, dolayısıyla da bedenin dışsal şeylerin etkilenmeleri ve etkilenmeleri karşısındaki durumunun anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte Spinoza ontolojisi, hem Varlığa hem de onun tarzlarına içkin bir güç yüklemektedir. Buna göre Varlığın gücü ve özü, aslında bir ve aynı şeye tekbül etmektedir (*E*, Bölüm 1, Önerme 34). Demek ki Varlık, temel olarak zaten *causa sui* olan karakteri dolayısıyla güç ve kuvvet ilişkileri çerçevesinde düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığı zaman Varlığın nasıl ki bir varolma gücü varsa, tarzların da aslında güce ve kuvvete bağlı bir ontolojik karakteristikleri olmalıdır. Elbette bu kuvvet ontolojisi, Varlığın gücü gibi aktif ve sonsuz bir güç olamaz. Ama bu güçten pay alan bir kuvvet de

varolmalıdır. Buna göre Spinoza felsefesi, aslında bir güç felsefesi ve ontolojisi haline dönüşür. Bunun sonucu olarak varolan her şey, kendi varlığında sürmek için bir çaba harcamaktadır ve bu çaba, aslında şeyin kendisinin özünü ortaya koyan bir çabadır (E, Bölüm 3, Önerme 6 ve 7). İşte bu noktada Spinoza ontolojisi bir etiğe dönüşür ve aslında bu yaşam çabası veya *conatus*, hem etik bakış açısının temelini kurmakta hem de duygunun güç ve kuvvet ilişkileri ile olan kesin bağını ortaya koymaktadır. Spinoza *duygu* ile “bedende onun kendisinin etkinlik gücünü arttıran ya da azaltan, ona yardımcı ya engelleyici olan değişiklikleri, ve aynı zamanda bu değişikliklerin idealarını” anlamaktadır (E, Bölüm 3, Tanım 3). Demek ki *duygu*, aslında *beden* ve *güç* kavramlarından ayrı olarak düşünülemez. Yaşamak ve varolmak, aslında *duygu* deneyiminin kendisine sahip olmaktan başka bir şey değildir. Bu ilginç noktada Spinoza, Varlık ile tarzlar arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişkilere yeniden dönmektedir. Ona göre “etkisi kendisi yoluyla açık ve seçik olarak algılanabilen nedene yeterli neden” ve “etkisi yalnızca kendisi yoluyla algılanamayan nedene yetersiz ya da bölümsel neden” denir (E, Bölüm 3, Tanım 1). Bu açıdan bakıldığında zaman duygunun neliği, aslında şeyin nedenselliği problemine dönüşür. Demek ki her şey, varoluş nedeni dolayısıyla düşünülebilir. Duygu deneyiminin kuvvet ilişkileri ile değişiklikleri, değişimi ve dönüşümü, *eylem* ve *tutku* olarak deneyimlenir. Spinoza, “bu değişikliklerin herhangi birinin yeterli nedeni biz olabilirsek, duyguyu bir eylem [actio] olarak, yoksa bir tutku/edilim [pasio]” olarak tanımlamaktadır (E, Bölüm 3, Tanım 3).

Duygunun beden ile olan sıkı ilişkisi, onun hem ontolojik hem de etik değerini ve konumunu belirlemektedir. Her şeyden varoluş düzleminde bedenler, sürekli olarak bir etkileşim içerisinde karışır ve dolayısıyla bedenlerin fikirleri de karışıktır. “Bedenlerin her karışımına duygulanış denir” (Deleuze, 2000: 19). O halde bedenlerin duygulanışları veya değişiklikleri aslında ontolojik, epistemolojik ve etik bir bütünleşme doğurmaktadır. *Beden*, özünden gelen güç ve çabalama ile sürekli olarak gücünü ve kuvvetini arttırmaya çabalar ve bedenle birlikte anlık onun bu çabasının bilincindedir ve bu çaba anlık ile ilişkili olarak *istenç* ve de beden ile ilgili olarak düşünüldüğünde *itki* olarak tanımlanabilir (E, Bölüm 3, Önerme 9 ve Not). Spinoza'ya göre *istek* veya *arzu* [cupiditas], aslında “bilinçli itkidir” (E, Bölüm 3, Önerme 9, Not). Bunun sonucu olarak *beden*, varoluş çabası içerisinde sürekli olarak duygulanış tesiri altında, çeşitli duygular deneyimlemektedir. Aslında bedenin en temel duygusu, onun özünden gelen eyleme kuvvetine eşlik eden varolma çabasının kendisi olan *conatusun* bilinçli hali olan *arzudur*. Demek ki varolmak ve yaşamak, aslında arzulamak ile aynı anlama gelir. Beden sürekli olarak arzular ve bunun sonucu olarak yaşam alanı içerisinde farklı duygulanışlar ve duygular tarafından etkilenerek farklı duygular deneyimler. Bu deneyimleme aktivitesinde anlığın deneyimlediği daha büyük bir eksiksizliğe geçişe *haz* ve daha az bir eksiksizliğe geçişe *acı* denir ve de bu *haz* ve *acı* duygusunun hem anlık hem de beden ile düşünüldüğünde *neşe* ve *keder* olarak tanımlandığı görülür (E, Bölüm 3, Önerme 11, Not). Spinoza, aslında yaşam düzlemini temel olarak arzu duygusuna ve onun

değişik varyasyonlarına oturtmaktadır. Bu açıdan bakıldığında öncelikle bu üç duygu üzerinde yükselen ve diğer duyguların bu duygu deneyimleri ile bağlantılı olduğu etik bir düzlemin kurulduğu anlaşılır. Bununla birlikte bu etik düzlem içerisinde “arzu, neşe ve akıl, bedenin fikri olarak zihnin *conatusunda* buluşmaktadır” (Lloyd, 1996: 89). Bütün duygular, aslında arzulamanın değişik biçimleri haline dönüşür. Kısacası Spinoza etiği, aslında varolma çabasının uğradığı değişiklikler haline gelir. Arzulamak ontolojik, epistemolojik ve etik bir merkeze yerleşerek, duygu deneyimini de anlamlandırmaktadır. Demek ki diğer duygular gibi *korku duygusu* da bir duygu olarak temelde arzulamaya ve onun getirdiklerine bağımlıdır.

Spinoza etiğinde *korku* [metus], “kuşkulu bir şeyin imgesinden doğan kararsız bir acıdır” ve böylece aslında “korku acıdır” (*E*, Bölüm 3, Önerme 18, Not 2 ve Bölüm 4, Önerme 47, Tanıt). Demek ki korkunun temelinde onunla ilişkili bir acı ve keder duygusu bulunmaktadır. Acı ve keder deneyimi, beden eyleme kuvvetini azaltan ve onu engelleyen birer yaşamsal deneyim olarak vardır. Bu noktada Spinoza’nın korku duygusunda bulunduğu bir şeyin kuşkulu imgesinden gelen bir kararsızlık düşüncesindeki, kuşkuya bağlı imgenin ve kararsızlığın birbirini doğurması, duygunun ve korku duygusunun epistemoloji ve bilgi ile olan bağı kurar. Spinoza, etiğin merkezini bir kez daha epistemolojiye dönüştürmektedir. Bu açıdan bakıldığı zaman korkunun kökeninde bir bilgi eksikliği ve sorunu bulunur. Dahası Spinoza’nın korku çözümlemesindeki ilginç unsur, korkunun umuttan ayrı düşünülmemesi doğasıdır. Gerçekten de *umut* [spes], “kararsız bir haz” olarak “kuşkulu olduğumuz gelecek ya da geçmiş bir şeyin ideasından doğar” (*E*, Bölüm 3, Duyguların Tanımları 12). Öyleyse umut duygusu, her ne kadar haz barındırır da pasif ve tutkulu bir duygudur ve dahası bir imgelem olarak açığa çıkmaktadır. Bu noktada korku ve umut duyguları arasında aslında bir bağ açığa çıkar. Gerçekten de her iki duygu da edilgin bir biçimde ve imgelemin kazandırdığı eksik ve yetersiz fikirler ile şeylerin eksiksiz ve yeterli bilgisini kazandıramaz. O halde “korkusuz hiçbir umut ve umutsuz hiçbir korku olmaz” (*E*, Bölüm 3, Duyguların Tanımları 13, Açıklama). Umudun, her ne kadar pozitif bir eyleme gücüne yönelik çaba olsa da aslında edilgin bir biçimde tutkudur veya imgelemeye dayanır. Bu etik ve psikolojik anlayışta umut içerisinde olan biri, edilgin olarak gelecek varoluşunu dışlayabilecek bir imge duymaktadır ve bu imge ve de onun fikri ile birlikte verdiği duygusal deneyim, acı haline gelir (*E*, Bölüm 3, Duyguların Tanımları 13, Açıklama). Bütün bunlarla birlikte Spinoza’nın korku duygusunun analizi, umut duygusunun bir çözümlemesi ile aslında bir epistemoloji ve bilgi problematiği haline gelir. Korku probleminin kökeninde epistemolojik bir problem bulunmaktadır.

### **Korku ve Keder Kültürüne Karşı Özgürlük ve Neşe Etiği**

Spinoza etiği, beden ve onun ilişkilerinin merkeze alındığı pratik bir etik doktrin olarak belirir. Aslında Spinoza etiğinin anlamı, onun ontoloji ve değer alanını bütünleştirmesinde yatmaktadır. Bu bütünleşme, epistemolojinin ve bil-

me etkinliğinin bir ilişkisi olarak açığa çıkar. Her şeyden önce, Spinoza açısından beden ve onun duygusal deneyiminin başka bedenlerin ve onların fikirlerinin bir etkisinden ayrılamadığı anlaşılır. Demek ki öncelikle Spinoza'da bilginin neliğinin incelenmesi gerekir. Çünkü Spinoza'nın duyguyu ve korku duygusunu analiz etmesinin temelinde aslında fikir/idea kavramı ve onun değişen algılanma tarzları bulunmaktadır. Buradaki önemli nokta, duygunun bir şeyin fikri ile olan yakın ilişkisidir. Beden içkin varoluş deneyiminde sürekli başka bedenlerle ve şeylerle bir etkileşim içerisinde hem bedensel hem de zihinsel bir ilişki içerisindedir. Demek ki aslında epistemolojinin temelinde olduğu gibi etiğin temelinde de "idea" vardır. Her şey ideaların bir etkisi ve sonucu olarak anlamlandırılır. Bu açıdan bakıldığında idea/fikir, duygudan önce gelmektedir, daha başka bir ifade ile fikir, duyguyu belirleyen bir önceliğe sahiptir ve bu durum, fikir ve duygu arasında aslında bir fark teşhis etmektedir (Deleuze, 2000: 12-14). Bu fark aslında bir karşıtlığı değil, bir beraberlik ilişkisi doğurur. Epistemolojik olarak fikir, duygu deneyiminin ve hissinin temelinde yatan bir unsurdur.

Spinoza felsefesinde aslında her şey, ideaları ile birlikte Varlığın sonsuz gücünden "zorunlu" olarak çıkmaktadır. Buradaki önemli nokta, Spinoza'nın zorunluluk kavramına verdiği yeni ontolojik anlamda yatar. Bu, her şeyden önce kavramsal bir dönüşümün de sonucudur. Bu anlayışta Varlık, varoluşunu kendinden alan olarak aslında tek "özgür" olandır ve Varlığın tarzları bu durumda Varlığa bağlı olarak aslında "zorlanmış" olanlardır (E, Bölüm 1, Tanım 7). Spinoza'nın buradaki çarpıcı teşhisi, aslında her şeyin fikirleri ile birlikte mutlak olarak yeterli ve eksiksiz bir biçimde Varlıktan zorunlu olarak çıktığını gösterebilmektir. Buradaki zorunluluk, varoluşun tek karakteristiği olarak hem varlık hem de tarzlar bakımından düşünülmelidir. Buna göre "zorunlu, olanın tek kipselliğidir: Olan her şey zorunludur, ya kendisiyle ya da nedeniyle" (Deleuze, 2005: 118). Demek ki bu felsefede aslında Varlık da "serbesti" bir doğaya sahip değildir. Her şey kendinde düşünülerek, kendi tekilliğinde anlaşılmalıdır. Aktif ve kendi gücünü ve de nedenselliğini kendinden alan Varlık, aslında tek özgür nedendir. Bu açıdan bakıldığı zaman Spinoza felsefesi, özgürlüğün içsel doğasını ve anlamını deforme etmektedir. Buna göre, özgürlük de bir zorunluluk ilişkisi ve nedenselliği içerisinde anlaşılmalıdır. İşte bu önemli noktada epistemolojinin ve bilgi gücünün rolü daha da belirginleşir ve Spinoza, özgürlüğe giden yol ile korku duygusunun yok edilmesine giden yolu kesiştirmektedir.

Epistemolojik etkinlik olarak bilmek, aslında varoluş düzleminde beden bir varoluş etkinliğinde olduğunun kesin göstergesidir. Öyleyse bilgi ve bilgiye ait bilgi türleri de varoluş kipleri haline gelir (Deleuze, 2005: 53). Demek ki bu anlayış doğrultusunda bilgi, varlık düzleminde ayrı olan bir düşünme gücü veya faaliyeti değil aslında yaşamın içinde içkin bir varoluş çabası ortaya koymaktır. Ontolojinin ve epistemolojinin özdeşleştirildiği bu içkin varoluş çabası, esasen beden bilme gücünü arttırmaya, eyleme kuvvetini yükseltmeye ve özgürlüğe ulaşmaya yönelik

bir çabadır. Öyleyse bu felsefe içerisinde bilmek, özgür olmaya ve özgürleşmeye yönelik çaba harcamaktır. Buna göre varlık düzleminde şeyler ve onların fikirleri ile başka şeylerin ve onların fikirlerinin bir etkileşimi bulunur ve bütün bunlar aslında Varlık ve onun fikrinde buluşmaktadır. Gerçekten de bütün idealar, Tanrı ile ilişkili oldukları sürece, gerçektirler ve anlık bedeninin tüm değişkilerinin ya da şeylerin imgelerinin tanrı ideası ile ilişkili olmasını sağlayacak güce sahiptir (*E*, Bölüm 2, Önerme 32 ve Bölüm 5, Önerme 14). İşte bu temel nokta, her şeyin ve onların fikirlerinin Varlık ile doğrudan ve aracısız ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Buna göre epistemolojinin işlevi ve faaliyeti aslında bu yeterli ve eksiksiz bilmenin bir sürecini ortaya koymaktadır. Her şey, Varlığın mutlak ve yeterli fikrine ulaşmaya bağlıdır. Spinoza'nın eylem ve tutku arasındaki ayrımı, bu epistemolojinin sürecine zorunlu olarak bağlıdır. Burada dikkat çeken noktalardan birisi de bilmenin insan varlığının ve zihninin özgür bir şekilde ortaya koyduğu etkinliği olmadığıdır. Beden ve onunla birlikte varolan zihin, içinde bulunduğu içkin yaşam düzleminde zorunlu olarak şeyleri ve onların fikirlerini farklı biçimlerde algılamakta ve deneyimlemektedir. Demek ki "bilgi öznenin bir işlemi değil, ama ruhtaki fikrin olumlanmasıdır" (Deleuze, 2005: 53). Böylece Spinoza açısından insan varlığının bir özgür iradeye sahip olmadığı anlaşılır. Bilgi, zihindeki bir fikrin olumlanmasından başka bir şey değildir ve bu olumlamayı ve onaylamayı yapan özgür bir zihnin kendisi değil, aslında fikrin kendisinin sahip olduğu güçtür. O halde "özgürlüğümüz ne olumsuzlukta ne de kayıtsızlıkta, fakat bir tür olumlama ve yadsımda yer alır. Öyle ki, bir şeyi olumlar veya yadsırken ne kadar az kayıtsızsak, o kadar özgürüz" (Spinoza, 2014a: 157). Buna göre insan varlığı nasıl ki varoluş düzleminde serbesti bir varoluş gücüne sahip değilse, serbesti bir anlama yetisine de sahip olamaz. Bu açıdan bakıldığı zaman istenç ve anlayış, yani irade ve anlama yetisi, aslında bir ve aynı şeydir (*E*, Bölüm 2, Önerme 49, Sonurgu). Dahası insan zihni, aslında bir tinsel otomat haline gelerek fikirleri olumlayan ve onaylayan bir güç haline dönüşür (Deleuze, 2000: 14).

Varolmak, aslında bilmek ile özdeşleşerek bilmenin çeşitliliğini ve bilgi türlerini doğurur. Bilmek, varoluş düzleminde mutlak gerçekliği zorunlu olarak dışsal etkimelerle farklı olarak deneyimlemek ve farklı bilgi türlerine ulaşmaktır. Spinoza açısından *birinci cins bilgi*, şeylerin bulanık fikirlerinden gelen sanı ve imgeleme dayalı bir bilgi ortaya koyarken, *ikinci cins bilgi*, şeylere ilişkin ortak kavramlara dayalı ussal bir bilgidir ve üçüncü cins bilgi sezgisel bir bilgi olarak şeylerin özlere dair Varlıktan gelen yeterli ve eksiksiz bir bilgi sağlamaktadır (*E*, Bölüm 2, Önerme 40, Not 2). Demek ki beden ve onunla sıkı sıkıya bağlı olan zihin, imgelemden sezgiye doğru, yani eksik ve yetersiz fikirlerden eksiksiz ve yeterli fikirlere doğru bir yaşamsal aktivite göstermektedir. Buradaki önemli nokta insan varlığının bilme etkinliği ortaya koyarken aslında sürekli olarak eylem ve tutku duygularını deneyimlemesidir. Bu açıdan bakıldığı zaman eylem ve tutku olan duygular arasında bir ayrıma gidilmelidir ve Spinoza açısından gerçek özgürlük ve erdem, eyleme kuv-

vetinin ve gücünün artması ile orantılıdır. Burada dikkat çeken unsur, özgürlüğün üçüncü cins bilgi olan Tanrının/Varlığın bilgisinde ve mutlak fikrinde yattığının anlaşılmasıdır.

Spinoza etiğinin amacı, aslında “üçüncü tür bilgi” olarak ima edilen Varlığın bilgisine ve onun mutlak ideasına ulaşmaktır. Bu açıdan bakıldığı zaman bu bilgi türüne ulaşmanın sürecinde zihin, beden ile birlikte yaşamsal bir deneyim ortaya koyar. Bununla birlikte sezgisel olarak ifade edilen üçüncü cins bilgi, aslında şeylerin özlerinin bilgisini yeterli bir biçimde anlamak anlamına gelmekle birlikte zihnin tutkularından arınmış eyleme bağlı bir epistemolojik-etik durumunu ortaya koymaktadır. Demek ki birinci cins bilgi, imgelemeye ve şeylerin yetersiz ve eksik fikirlerine bağlı bir bilgi ortaya koyarken beden ve zihin, yüksek bir tutkuya bağlı bir bilme faaliyeti ve deneyimi ortaya koymaktadır. Spinoza açısından anlık/zihin, varoluş düzlemi içerisinde yaşayarak ve bilerek şeylerin birtakım ortak noktalarına ulaşmaktadır. Bu ortaklık, bir beden ve dolayısıyla zihnin başka bedenlerle, şeylerle ve zihinlerle arasında kurduğu ontolojik ve epistemolojik unsurlara bağlı bir ortaklık olmak durumundadır. Demek ki cisimsel ve bunlara bağımlı olarak fikrinsel bir ortaklığın temelinde “herşeye ortak olan ve eşit ölçüde parçada ve bütünde bulunan” unsurlar olmalıdır (*E*, Bölüm 2, Önerme 38). Öyleyse Spinoza’ya göre “tüm insanlara ortak olan kimi idealar ya da kavramlar vardır” ve “tüm cisimler herkes tarafından yeterli olarak ya da açık ve seçik olarak algılanması gereken belli şeylerde bağdaşır” (*E*, Bölüm 2, Önerme 38, Sonurgu). İşte bu nokta Spinoza açısından *akıl* kavramının da belirginleştiği noktadır. Zihin, ikinci cins bilgi ile yani aklın bilgisi ile şeyleri belli bir ortaklıkta bilmektedir ve böylece imgeleme dayalı bilgiden ayrılmaktadır. Aklın bilgisi, artık yetersiz ve eksik fikirlerden koparak, şeylerin ortak fikirlerini veya kavramlarını vermektedir. Bununla birlikte bu epistemolojik deneyimlere aynı zamanda duygusal deneyimler eşlik etmektedir. Gerçekten de imgelemden akıl bilgisine doğru zihin, bildikçe tutkunun güdümündeki duygulardan eylemin güdümündeki aktif gücün ve kuvvetin duygularına geçmektedir. Buna göre üçüncü cins bilgi, imgelemin yetersiz fikirlerinden değil, aklın yeterli fikirlerinden doğmalıdır ve bu bilgi türünde zihin/anlık, yüksek bir hoşnutluk ve sevinç duymaktadır (*E*, Bölüm 5, Önerme 27-28 ve 32).

Spinoza’nın bu ontolojik, epistemolojik ve psikolojik çözümlemesi, aslında bir neşe ve özgürlük etiği ile bütünleşmeyi amaçlamaktadır. Bu bütünleşme, varolmanın, bilmenin ve duygulanmanın bir bütünleşmesi olarak özgürlük ve neşe kavramları veya deneyimleri arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman bilme ve özgür olma faaliyeti hem neşeli olma psikolojisi ile bütünleşirken hem de bedeni ve dolayısıyla zihni edilgin ve pasif kılan tutkularından arınmanın bir sürecini göstermektedir. Buna göre Varlığın aktif gücünden pay alan insan varlığı, özünden gelen aktif eyleme kuvvetinin engellenmesi ile pasif bir duygusal deneyim yaşamaktadır. Bu noktada bilmek ve dahası şeyleri zorunlu olarak yeterli ve

eksiksiz bilebilmek, aslında özgür ve eyleme yönelik aktif olmanın ve de tutku olan duyguların etkisinden kurtulmaktır. Demek ki “anlık tüm şeyleri zorunlu olarak anladığı sürece duygular üzerinde daha güçlü, ya da onlar karşısında daha az edilgidir.”(E, Bölüm 5, Önerme 6) Buna göre Spinoza açısından duygular problematiği, aslında duygunun zihin ve bedeni aktif ve pasif kılıcı etkisi açısından anlaşılabilir. “Tutku” olan bir duygu, şeyin hem eksik ve yetersiz bilindiğinin hem de buna bağlı olarak eyleme kuvvetinin azalması ile bir keder ve acı hissi etkisinde hissedildiğinin göstergesidir. Dahası Spinoza’ya göre “bir tutku olan duygu açık ve seçik bir ideasını oluşturur oluşturmaz bir tutku olmaya son verir” (E, Bölüm 5, Önerme 3). Demek ki bu epistemolojinin ve etiğin amacı, Varlığın yeterli, eksiksiz bilgisine ve bu bilginin kazandırdığı neşe hissine ulaşmak olarak anlaşılabilir. Bu bilgi, Varlığın yeterli ve eksiksiz fikrinden/ideasından başka bir şey değildir ve bu idea, insan varlığının bedeninde ve zihninde sonsuzca aktif bir neşe hissi uyandırır. Bu idea, aslında zorunluluğu kavrayabilen anlama yetisinin özgürlüğünü de ifade etmektedir. Böylece Spinoza etiği aslında bir neşe ve özgürlük etiği olarak açığa çıkar ve de bu etik, aktif eyleme kuvvetinin yakalanmasını ve bununla birlikte bu gücün çoğaltılmasını amaç edinerek, aslında keder ve acı temelli tutkuya yönelik duygularla bir mücadele barındırmaktadır. Bu mücadele, temelini insan varlığının bilme gücü ekseninde özgürlüğe ve neşeye ulaşma sürecini yansıtmaktadır. Demek ki problem, yeniden epistemolojik bir probleme dönüşerek, adeta tutkulu duygularla bir polemik haline gelir.

Spinoza’nın neşe ve özgürlük etiği, tutkulu duyguların yok edilmesine bağlı olarak güçlü bir tutku olan korku duygusu ile açık bir polemik barındırmaktadır. Bu polemik kökeninde korku duygusunun her şeyden önce bir tutku olarak açığa çıkması vardır. Demek ki korku duygusu, bir tutkudur. Bu açıdan bakıldığında zaman korkunun her şeyden önce epistemolojik bir problem olarak açığa çıktığı anlaşılır. Bir tutku olan korkunun, şeylerin, onların fikirlerinin ve olayların yetersiz ve eksik fikirlerine bağlı olarak açığa çıktığı ve insan varlığının aktif eyleme kuvvetini azaltarak, pasif bir duygusal deneyim olarak tanımlanabileceği anlaşılır. Demek ki bir tutku olan korkuya öncelikle epistemolojik olarak yaklaşmak gerekir. Bu perspektif, şeylerin, şeyler arasındaki ilişkilerin ve olayların zorunlu olarak ve de her nasıl iseler o şekilde anlaşılması gerektiği söylemini güçlendirmektedir. Spinoza’ya göre korku duygusunun en temel özelliği, onun yüksek bir tutku duygusu olması ile birlikte, insan varlığını edilgin veya pasif kılması ve onu yapabileceklerinden koparmasıdır. Korkunun kökeninde imgelem vardır ve imgelem, şeylerin eksik ve yetersiz fikirlerinden gelen bir bilgi sağlamaktadır. Spinoza’nın teşhisi, imgelem ile korku arasında bir doğru orantı yaratmaktadır. Demek ki insan varlığı ne kadar korkarsa aslında bir şeyin veya olayın imgesel bir epistemolojik deneyimini o kadar yaşamakta ve bununla birlikte, ontolojik olarak eyleme kuvveti de o oranda azalmaktadır. Korku duygusunun eyleme kuvvetini azaltması, insan varlığını keder ve



acı olarak duygulandırır.<sup>3</sup> Bu açıdan bakıldığı zaman Spinoza'da aslında korkuyu yenmek, imgesel olanı yenmektir. İmgesel olanı yenmek, Varlığın bilgisine ulaşmak ve şeyleri, şeyler arasındaki ilişkileri ve olayları yeterli ve eksiksiz bir biçimde yani Varlıktan gelen “zorunluluk” ilişkisi içerisinde kavramaktır. Spinoza, korku duygusu ile birlikte imgesel bilginin bir ürünü olan ve insan varlığını pasif kılan umut duygusunu da yok etmek istemektedir. Çünkü bu duygu da yetersiz ve eksik imgelere dayanan ve şeylerin gerçek doğalarını sunmaktan uzak, gerçekliğin zorunluluğunu kavrayamayan “olumsal” olarak algılanan, karışık ve karmaşık idealara dayanır. Bu, şeyleri zorunlu olarak bilmek değil, olumsal olarak bilmek anlamına gelir ve korku ve de umut duygusu, işte bu bilginin üretimi olarak pasif duygular olarak açığa çıkmaktadır. Korku ve umut duyguları, taşıdıkları kararsızlıktan ve karmaşık fikirlerden dolayı, şeylerin ve olayların zorunluluğunun bilgisine bağlı neşeye ve sevince yönelik duygular değildir. Korku ve umut duyguları şeylerin olumsal ve yetersiz fikirlerine dayanan keder ve korku kültürünün besleyicisidir. Öyleyse Spinoza açısından *zorunluluk* kavramı sadece ontolojik ve epistemolojik bir kavram değil, bununla birlikte etik bir kavramdır, etiğin vazgeçilmez bir kavramıdır. Her şeyi ve ilişkiyi kapsayan, yaşamdaki nedenselliğin karakteristiği, zorunluluktur. Bu açıdan bakıldığı zaman “gerçek nedensellik, ‘şans’ ya da ‘tasarım’ı dışlar, her şeyin sürekli olarak geçirdiği değişim sürecine içkindir” (Balibar, 2004: 22). Bilmek ve dolayısıyla zorunluluğu kavramak ve anlamak, aslında bir neşe etiğinin zorunlu olarak bir parçası olmaktır. Demek ki “bilgide içkin olan etkin bir neşe” bulunur ve “bilgi, daha fazla bilgi arzusu üretir” (Goodchild, 2005: 76).

Bütün bu epistemolojik ve psikolojik çözümlene, aslında politik bir kültürün çözümlenmesi için gereklidir. Korku ve onsuz düşünülemez olan umut duygusu, aslında bir korku ve keder kültürü de oluşturmaktadır. Bu kültür, pasif, tutkulu ve korkan bireyler üzerine kurulu, dahası cahil insan varlıklarından oluşan bir düzlem üzerinde yükselir. O halde Spinoza açısından şeylerin yetersiz ve eksik fikirleri, bilgisiz, cahil ve köleleşmiş insan modelleri ve de bunlarla birlikte aslında korku ve keder kültürü üretmektedir. Bu kültüre karşı olarak açıkça bir polemik oluşturan Spinoza ontolojisinin, epistemolojisinin ve etiğinin karakteristiği, özgür ve *güçlü*, yani eyleme kuvvetini arttıran bireylerin merkeze alındığı etik bir düzlem kurarak, adeta politik bir düzlem de yaratmaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman Spinoza etiği, politik bir mahiyete bürünerek, korkuyu toplumsal alandan da bertaraf etmek istemektedir.

3 Burada Spinoza felsefesinin ve dolayısıyla da neşe etiğinin keder ve acı duyguları ile bağlantılı olan ölüm temasına da açık bir polemik içerisinde olduğu görülmelidir. İnsan varlığı, ontolojik ve epistemolojik yapısı ve donanımı ile tamamen yaşama bağlı bir varoluş gösterir. O halde ölüm korkusu, korku ve umut duyguları ile bağlantılı olarak yetersiz ve eksik fikirlerle ilişkili tutkunun güdümünde bir insan psikolojisi profili çizmektedir. Ölüm korkusu ve kaygısı içerisindeki insan varlığı, korkar ve umut ederek şeyleri ve olayları zorunluluk ilişkisi içerisinde değil, olumsal olarak algılar ve imgeler. Bununla birlikte Spinoza'nın özgür insanı, “hiçbirşeyi ölümden daha az düşünmez, ve bilgeliği ölüm değil ama yaşam üzerine bir meditasyondur.” (E, Bölüm 4, Önerme 67)

## Korku Toplumuna ve Politikasına Karşı Özgürlük ve Neşe Politikası

Spinoza felsefesi, ontoloji ve epistemoloji dolayımı ile aslında bir etik üretme çabası içerisindedir. Buna göre varlık ve bilgi anlayışı, etik anlayışından ayrılmamaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman Spinoza felsefesinde her şeyin çıkış noktası, aslında ontoloji anlayışında ve bu anlayışın getirdiklerinde yatmaktadır. Her şey, bu ontolojik düzlemin parçalarında ve ilişkilerinde belirmektedir. Demek ki Spinoza açısından politik/siyasal olanın mahiyeti de ontolojik bir problem haline getirilir. Bununla birlikte etik bir düzlem üreten bireyler ve bireyler arasındaki ilişkiler ve de duygulanmalar, aslında politik bir düzlem de üretmektedir. O halde Spinoza etiğinin merkezinde olan duygular, onun politiğinin de merkezinde yer almaktadır. Buna göre duyguların ve duygulanışların karakteristiği, sadece etik bir durum oluşturmaz. Bununla birlikte bu karakteristik, politik bir durum da oluşturmaktadır. Burada dikkat çeken unsur, Spinoza felsefesinde bireysel olan ile toplumsal olan arasında kurulan ilişkinin niteliğidir. Gerçekten de Spinoza etiği, özgürlüğe, bilginin gücüne ve aktif sevincin çoğaltılmasına yönelik bir çaba olarak açığa çıkarken, aslında tekil bireylerin bir çabasından, kolektif bir çabaya dönüşmektedir. Varlığın yeterli bilgisi ve eksiksiz ideası, temelde kolektif bir bilgi ve unsur olarak açığa çıkar. Tarzlar/kipler, ortak kavramlar ve fikirler üretir. Dahası Spinoza açısından “bir dizi birey tek bir eylemde aynı zamanda tek bir etkinin nedenleri olacak bir yolda birleşmişse, tümünü de bu düzeye dek tek bir bireysel şey olarak görüyorum” demektedir (*E*, Bölüm 2, Tanım 7). Bu açıdan bakıldığı zaman, Spinoza’nın politik olgulara bakış açısının, tıpkı tekil şeylerdeki bakış açısına bağlı olduğu anlaşılır. Buna göre Spinoza’da bireylerden oluşan devlet, bireyler bireyi olarak bir “birey” olarak düşünülebilir (Balibar, 2004: 70). Dahası Spinoza felsefesinde insan bedeni, birtakım başka bedenlerin oluşturduğu, “karmaşık bir birey” ve değişken karşılıklı bağlantıların bir bağı olarak ve bir çokluk olarak anlaşılabilir (Gatens, 1997: 165). Bununla birlikte nasıl ki bireyler duyguları ile varoluyor ise, devletler de aslında bir bireysel olgu olarak, duygusal ilişkilerin bir ürünü olabilir. Bireyler, duygularıyla ve duygulanışlarıyla varolurlar. O halde devletler de duygusal deneyimlere bağımlı olarak düşünülebilecek bir yapıya sahip olarak kavranabilir. Bireyler, nasıl ki eylem ve tutku duyguları ile varoluş gösteriyorsa, bireylerin oluşturduğu devletler de eylem ve tutku duyguları ile etkinlik gösterir. Spinoza’nın birey ve devlet arasında kurduğu bu ilişki, ontoloji, etik ve politika arasında da sıkı bir bağlantı kurmaktadır. Demek ki Spinoza’nın politika/siyaset anlayışı, duyguların güdümünde bulunur ve Spinoza etiğinin eyleme kuvvetini arttırmaya yönelik etik çabası, politik bir çabaya dönüşmektedir. Bununla birlikte Spinoza felsefesinde ontoloji ve politika arasında sıkı bir ilişki belirmektedir. Varlığın kendini dışı vurması ve anlatması olarak “doğa”, aslında politik bir karakteristik edindir. Spinoza felsefesinde doğa durumunun devredilmesi ve aklın rehberliğiyle eylemde bulunulması ile Tanrının ya da doğanın da politikleştiği ortaya konabilir (Armaner, 2009: 16).

Eylem olan duyguların güdümündeki bireyler ile tutku olan duyguların güdümündeki bireylerin oluşturduğu devlet yapıları arasında zorunlu olarak karşıtlıklar oluşur. O halde tutku olan korku duygusu ile eylem olan duyguların oluşturduğu toplum ve devlet yapıları arasında da zorunlu olarak etik bir farklılık ile politik bir farklılık bulunmaktadır. Bireylerin duygusal durumları, toplumların durumlarını ve devletin psikolojisini belirler. "Politik oluşum, duyguların mantığını takip eder" (Hardt, 1995: 29). Bu açıdan bakıldığı zaman korku duygusunun güdümündeki bireylerin oluşturduğu toplumun ve devletin psikolojisi, zorunlu olarak eylemin güdümündeki duyguların oluşturduğu toplumların ve devletlerin psikolojisinden ayrı olacaktır. Spinoza felsefesinin, etiğinin ve politikasının amacı, eylemin güdümündeki bireylerin oluşturduğu, anlama yetisinin gücünün artırıldığı, neşe ve sevincin çoğaltıldığı özgür bireyler ve bu bireylerin oluşturduğu toplumlar ve devletler üretmek olarak anlaşılabilir. Bu, aynı zamanda Spinoza felsefesinde akıl bilgisi ve onun zorunlu bir sonucu olan üçüncü cins bilginin güdümündeki bireylerin oluşturduğu toplum durumu ve devlet yapısı üretmek olarak anlaşılabilir. Öyleyse Spinoza'nın, etik bir gaye olarak üçüncü cins bilgiye ulaşma çabası, aslında onun üretimi olan bir toplumsal duruma ulaşma çabası olarak da kavranabilir. Aslında Spinoza'nın tutku olsun eylem olsun duygunun neliği ve rolü problemini çözümlemesi, onun olumlu, güçlü ve erdemli bir toplumsal yapının inşasını haritalandırdığını göstermektedir. Spinoza, *güç* [potentia] ve *erdem* [virtus] özdeşleştirmektedir (E, Bölüm 4, Tanım 8). Erdemin ve gücün<sup>4</sup> özdeşliği, ontoloji, etik ve politika arasında bir köprü kurmaktadır. Varlığın yeterli ve eksiksiz bilgisi, Varlığa duyulan bir sevgi ve neşe üretmektedir ve bu sevgi ve sevinç, aslında toplumsal ve kolektif bir ilişki ve bağlılık da yaratmaktadır. Bu ilişkisellik, bir erdem üretir. Bu güç ve erdem, insan varlıklarının doğal haklarını belirlemektedir. Toplumsal ve politik felsefeyi duyguların güdümü ile ilişkili olarak anlama çabası içindeki Spinoza, Hobbes ile arasındaki görüş ayrılığını doğal hak ile ilgili noktada bulur. Buna göre Spinoza'da toplum durumunda ve Sitede, doğa durumunda olduğu gibi doğal hak muhafaza edilirken, Hobbes'da insan varlıkları bu haklarını tamamen devretmişlerdir (Spinoza, 2014b: 268). Buradaki önemli nokta Spinoza açısından insanların doğal haklarını devretmelerinin olanaksız olmasıdır. İnsan varlığı, zihin ve beden gücü ile yani varoluşunun zorunlu yasaları ve nitelikleri ile bu hakkını doğa durumunda olduğu gibi, bir toplum durumunda da korumaktadır.

Gücün ve dolayısıyla da erdemin izindeki Spinoza felsefesinin korku ve umut gibi tutku güdümündeki duyguların imgesel ve gerçek dışı niteliklerini bertaraf etmek istemesinin asıl maksadı, hayali ve batıl düşüncelerden arınmış, ütopyik olmayan ve de gerçekliğe dayanan bireyselliği temel alan ve bu temel üzerinde

4 Buradaki Spinozacı anlamda *güç* [potentia], *eyleme kuvvetine* bağlı olarak anlam kazanır. Spinozacı güç, *erk*, *egemen* veya *iktidar* gibi ideolojik terminolojiden uzakta anlaşılmalıdır. Spinozacı güç, her şeyden önce gücün ve kuvvetin saf ve doğal ontolojik mahiyetine gönderme yapar ve bu gücün etik ve politik sonuçları ve de karşılığı olacaktır.

yükselen bir toplumsal düzen peşinde olmak olarak açıklanabilir.<sup>5</sup> Elbette “düzen” kavramından ülküsel ve ideolojik bir anlam çıkarmak yerine, gerçekliği kavramaya çalışan ve bilginin gücüne dayanan bir çaba ortaya koymak anlaşılmalıdır. Spinoza felsefesinde duyguların rolüne bağlı bir toplumsal ve politik yapı olabilir. Bu açıdan bakıldığı zaman, duyguların ve duygulanışların değişimi ve dönüşümü ile farklılaşan bir bireysel ve toplumsal yapı olduğu iddia edilebilir. Bu bakış açısı, toplumsal ve politik felsefeyi yeniden problematik hale dönüştürür. Gerçekten de toplum ve devlet nasıl oluşur ve tutku olsun, eylem olsun duyguların toplum durumunun ve devletin oluşumunda nasıl bir işlevi olabilir? Dahası korku duygusunun egemenliğindeki bireylerin oluşturduğu toplumun ve devletin neler yapabileceği ve bu fiillerin nasıl sonuçlar doğurabileceği de problem haline getirilmelidir.

Modern düşüncenin yapı taşlarından biri olan Hobbes, toplum durumunun ve devletin temelinde korku duygusunun bir gücünü bulmaktadır. İnsanların toplum durumundan önce doğa durumunda bir kaos, karmaşa ve hatta savaş durumunda bulunduğunu iddia eden Hobbes’a göre “devletin amacı, bireysel güvenliktir” ve “bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz” (Hobbes, 2001: 127). O halde Hobbes felsefesinin bakış açısında güvenlik önemli bir tematik haline gelir ve dahası “Devlet” olarak tasarlanan yapının ve unsurun temeli, güvenlik ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığı zaman güvenlik kaygısı ve olgusu, toplum durumunun ve dolayısıyla da devlet yapısının üreticisi haline dönüşmektedir. Aslında Hobbes’un bütün kaygısı, güvenlik olgusudur ve bu güvenliğin nasıl sağlanacağı üzerine kuruludur. Demek ki Hobbes, bireysel güvenlik ile toplumsal güvenlik arasında yakın bir bağ bulmaktadır. Bu felsefede devletin olmaması durumu, herkesin herkesle savaş halinde olması olarak değerlendirilmektedir ve de bu savaş ve kaos durumundan çıkışın tek yolu “karşılıklı hak devredilmesi” olan sözleşmeye gitmektir (Hobbes, 2001: 95 ve 99).

Hobbes’un felsefesi açısından güvenliğin ön plana çıkarılması, aslında korku duygusunun rolünün ön plana çıkarılmasından başka bir şey değildir. O halde bu felsefede korku duygusu, merkezi bir konuma ve güce sahip olarak adeta devletin ve toplumsal yapının oluşturucusu konumuna gelmektedir. “Toplum ve hukuk varsa bunun nedeni korkudur” (Ergün, 2009: 48). “Bütün duygular içinde, insanı, yasaları ihlal etmeye en az yönelten duygu korkudur” diyen Hobbes, korku duygusunu merkeze alması ile aslında korku duyan ve “korkak” olan insan varlıklarını da merkeze alır ve de onların duygusal durumları ile oluşan bir toplum ve devlet modeli ortaya koymaktadır (Hobbes, 2001: 211). Hobbes’a göre devletin kaynağında korku duygusu olmalıdır. Çünkü insanları korku içinde tutacak ve onlara ceza korkusu salmayan belirgin bir güç olmadığında, doğal duyguların bir ürünü olarak

5 Spinoza, “insanların eylemleriyle alay etmemeye, onlara acımamaya, onlardan nefret etmemeye, ama onlara dair gerçek bir bilgi elde etmeye tüm dikkatimi verdim” diyerek sadece ontolojisini ve epistemolojisini değil, etik ve politik anlayışını da gerçekliğe bağlı olarak temellendirmek istemektedir (Spinoza, 2007: 13).

savaş durumu ortaya çıkacaktır (Hobbes, 2001: 127). Hobbes'un bu teşhisi, aslında insanın doğası probleminde dönüşür ve her şeyden önce onun hareket noktası, belirli bir insan doğasını temel alır. Doğa durumunu bir savaş durumu olarak düşünen Hobbes'un insan doğasını anlamadaki çabası, Spinoza'dan oldukça farklı ve kötümser olarak açığa çıkar. İyimser Spinoza, korku duygusu gibi tutkuları da tıpkı eylemler gibi insan varlığının bir parçası olarak anlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında zaman, Spinoza'da "insan doğası aynı zamanda *hem* akıl *hem* de cehalet, imgelem ve tutku ile tanımlanır" (Balibar, 2004: 92). Gerçekten de insanlar zorunlu olarak duygulara tabidir ve bununla birlikte kaçınılmaz bir biçimde birbirine düşmandır (Spinoza, 2007: 13 ve 77). Bu noktada hem Spinoza hem de Hobbes, aslında sözleşme düşüncesini kaçınılmaz bulmaktadır. Sözleşme (pactum), hakların devri anlamına gelir ve böylece insan varlıkları belli haklarından vazgeçerek toplum durumuna ya da bir devletin sivil parçası haline gelmektedir. Spinoza'nın politik anlayışında "insanlar tutkularıyla var oldukları için, Devletler var olur" (Çankaya Eksen, 2009: 23). Bu bakış açısına göre, devletlerin temelinde insan doğasının kaçınılmaz sonucu bulunur. İnsan doğasının hem akla hem de imgeleme yönelik yapısı, devletin ve toplum durumunun oluşmasını kaçınılmaz ve zorunlu bir durum yapmaktadır. Dahası Spinoza, sözleşmeyi ve toplum durumuna geçmeyi, özgür bir iradeye bağımlı olarak değil, insanların deneyimlemek zorunda kalacakları bir olay ve olgu olarak düşünmektedir.

Spinoza ile Hobbes'un politik anlayışlarının arasındaki en temel farklılık, devletin temelinde buldukları "güvenlik" olgusunda açığa çıkmaktadır. Buradaki güvenlik olgusu, aslında her iki düşünür için de önemlidir. Hobbes, güvenliği korku duygusu ile sıkı olarak ilişkilendirirken, Spinoza güvenliğe başka anlamlar yüklemektedir. Buradaki ilginç nokta özgürlük ve güvenlik arasındaki ilişkinin niteliğine yöneliktir. Spinoza'ya göre "devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır" ve "devletin gerçek amacı özgürlüktür." (Spinoza, 2008: 285) Spinoza'nın çarpıcı teşhisi, ilginç bir şekilde devlete korkunun yok edilmesine yönelik bir sorumluluk yüklemektedir. Devlet, insanları korkutmak ya da onlara korku vermek yerine onların korkularını ortadan kaldırmak zorundadır. Buradaki ilgi çekici diğer bir nokta, Spinoza'nın güvenlik ve korku arasında kurduğu ilişkide yatmaktadır. Güvenliğin Hobbes'da olduğu gibi korku ile değil, özgürlük ile ilişkilendirilmesi toplumsal ve politik felsefe açısından ilgi çekicidir. Toplumsal ve politik felsefe, sözleşme ile toplum durumuna geçişte temel aldığı güvenlik yaklaşımı ile korku duygusunu işlevsel olarak kullanmıştır. Bu anlayışa karşı olarak, Spinoza açısından özgürlüğü güvenlik kurmamaktadır, tam tersine güvenliği oluşturan şey özgürlüktür ve işte demokrasi, bu ilişkinin birinci olarak anlaşılabilir (Ergün, 2009: 53).

Böylece Spinoza, eylem ve tutku güdümündeki bireyleri ve bireylerin oluşturduğu toplum durumlarının psikolojisini ortaya koyarken, aslında bir demokrasi bilincine ve fikrine varmaktadır. "gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu

olarak sahip, evrensel insan birliği” olarak tanımlanan demokrasi, bireyleri, uzlaşma ve barış içinde yaşamaları için aklın sınırları içerisinde tutmaktadır (Spinoza, 2008: 235). Bu açıdan bakıldığı zaman Spinoza’nın demokrasiye güvenmesinin nedeni, aslında onun ontolojik karakterinde yatmaktadır. Demokrasi, çoğulluğa dayanarak herkesin doğal hakkının korunmasını sağlamakta ve herkesi eşit kılmaktadır (Spinoza, 2008: 236). Burada Spinoza açısından demokrasi, onun epistemolojisine ve etiğine uygun olarak korku ekseninde yükselen iktidara karşı, içkin olarak neşeli duyguların, yani eylemlerin bir toplumunun yönetimini desteklemektedir. Bununla birlikte demokrasi, çoğulluğa dayanan bir alan sunarak, aslında tutkuya yönelik bireylerin tutumlarının toplumdan bertaraf edilmesini sağlamaktadır. Demokrasi, Spinoza epistemolojisine uygun olarak ortak fikirlerin ve kavramların etkili olmasını sağlamakta ve böylece tutkuya değil, eyleme yönelik bireylerin ve bu bireylerin meydana getirdiği bir toplumsal yapıyı üretmektedir. Aslında Spinoza anlayışında demokrasi, toplumsal alanın bütünüyle, aracısız katılımı veya direk ifadesi olarak anlaşılabilir (Hardt, 1995: 24). Bu anlamda, demokrasideki toplumsal yapı içerisindeki her birey, kendisini gerçekleştirmek için, kendini, gücünü çoğaltabileceği ve dışa vurabileceği ontolojik bir düzlemde bulur. Demek ki Spinoza’nın demokrasi anlayışı, ontolojik bir mahiyet kazanmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Spinoza felsefesi ile demokrasi arasında düşünce ve ifade özgürlüğü bağlamında da bir ilişki bulunmak zorundadır. Her şeyden önce bireyin kendi doğasından zorunlu olarak gelen varolma ve düşünme gücü, onun elinden alınabilecek bir özellik değildir. Demek ki bireyler, devlete “akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını” devredebilirler (Spinoza, 2008: 285). Hem bedenlen hem de zihnen bir yaşam gücü gösteren birey, bedenlerle ve onların fikirleri ile zorunlu olarak bir ilişki içerisinde. Spinoza’ya göre insan bedeni, esasında onu çevreleyenlere açıktır ve bundan dolayı insan bedeni, başka bedenler tarafından oluşturulabilir, yeniden oluşturulabilir ve bozulabilir bir niteliğe sahiptir (Gatens, 1997: 165). Bu açıdan bakıldığı zaman, “insan düşünür [homo cogitat].” (E, Bölüm 2, Belit 2) Spinoza’nın bu beliti, yalnızca ontolojik bir nitelendirme değil, aynı zamanda politik bir nitelemedir. Spinoza felsefesinde yaşamak ve duygulanmak, düşünmek ile özdeşleşmektedir. O halde Spinoza için düşünce ve ifade özgürlüğü ile toplumsal düzen arasında bir anlaşmaya gidilmelidir. Buna göre her insan, hiçbir kısıtlama olmaksızın ve korkmadan düşünebilmeli, yargıda bulunabilmeli ve bunu açıkça ifade edebilmelidir. Spinoza açısından düşünce ve ifade özgürlüğünün, kısırtma ve toplumsal düzeni bozucu davranışa dönüşmediği sürece doğal bir hak olduğu anlaşılır. Bireyler, düşüncede ve ifadede özgürdür ama davranışa dönüştürmede sınırlanır (Spinoza, 2008: 286). Spinoza’nın ilginç teşhisi bir kez daha korku duygusunu ve korku toplumunu bertaraf etmektedir. Bu anlayışta devlet varlığını düşünce ve ifade özgürlüğünden alır. Düşünce ve ifade özgürlüğü, devletin ve toplum durumunun korunması açısından da adeta bir gerekliliktir. Siyasi bütünün güvenliği, düşünme ve düşündüğünü

söyleme imkanına dayanır (Spinoza, 2008: 51). Devletin ve toplumun, bireylerin düşüncelerini açıklamasından korkmaması gerektiğini vurgulayan Spinoza'ya göre asıl korkulması gereken belki de bireylerin düşüncelerini açıkça ifade etmemesi ve kendine saklamasıdır. Bununla birlikte Spinoza ontolojisi ve epistemolojisi, bedenlerin ve bireylerin karşılıklı etkileşimleri ile zaten "açık" bir toplumsal düzlem yaratmaktadır. İnsan varlıkları, ne bedensel ne de zihinsel olarak kapalı bir şekilde mevcudiyet gösteremez.

Spinoza'nın politik anlayışının korku duygusuna karşı bir polemik oluşturması, aslında epistemolojik kökenli bir polemiktir. Korku toplumunun kökeninde, bir tutku duygusu olan korkunun egemenliğinde, korkan, korkutulan ve korkak bireyler vardır. Korku duygusunun nedeni, epistemolojik bir olay olarak açığa çıkar. Bu durum, epistemoloji ve politika arasında bir ilişki doğurmaktadır. Demek ki Spinoza'nın anlayışında imgelem, sadece epistemolojik bir unsur değil, politik bir unsur olarak işlev görmektedir. İmgelem, hurafenin ve boş inancın kökenidir. Buradaki önemli nokta Spinoza'nın imgeleme yönelik kaygısıdır. İmgelem, "gerçekte neden olanı etki, ve etki olanı neden olarak görür"<sup>6</sup> ve böylece zihin yetersiz ve eksik fikirlerle yaşamı veya doğayı sanki bir erek uğruna hareket ediyormuş gibi algılamaktadır ve de ayrıca bu imgelem, tanrının insan gibi bir kişiselikte tasarlanmasına neden olmaktadır (*E*, Bölüm 1, Ek). İnsanları hurafenin etkisine bırakan unsur talihlerinin her zaman yaver gitmemesi ve işlerini şaşmaz bir öğüde uyarak yoluna koyamamalarıdır ve de bu durum, onlarda umut ve korku duyguları arasında çaresizce dolanmalarına neden olur (Spinoza, 2008: 43). Demek ki Spinoza'ya göre "hurafeyi doğuran ve besleyen neden korkudur" (Spinoza, 2008: 44). Hurafe, sadece korkan bireyler oluşturmaz, bununla birlikte imgelemin ve tutkunun güdümünde korkak bireylerden oluşan korku toplumları oluşturur. Bu açıdan bakıldığında zaman bireysel bir epistemolojik olgudan, sosyal bir epistemolojik olgu türemektedir. Artık bireyin kişisel imgelemi, toplumsal bir mahiyet kazanarak, bireyler üzerinde hüküm sürmektedir. Bununla birlikte Spinoza'ya göre "kabalığı yönetmek için, hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur" ve "monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar" ve de korkunun güdümündeki insanlar, "kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşır" (Spinoza, 2008: 45). Demek ki imgelem, korku ve umut duygusu ile öyle bir etkide bulunur ki, insan varlığı bilgisizliğin verdiği güç ile gerçek olmayan bir kurtuluş için köleleşmektedir. Spinoza açısından gerçek kurtuluş veya erdem, bilginin gücüne ve eyleme kuvvetinin çoğaltılmasına bağlı iken, kölelik bilgisizlik ve kederin tesiri altındaki insana uygun olabilir. İşte bütün bu çıkarımlar, Spinoza'nın epistemolojiden politikaya doğru, korku duygusunu nasıl analiz ettiğinin kısa bir özeti gibidir.

6 Burada Spinoza'nın neden geometrik yöntemi kullandığı daha iyi anlaşılır. Geometrik yöntem, şeyleri gerçek doğaları ve zorunlulukları ve de zorunlu ilişkisellikleri ile kavramaya neden olur. Demek ki geometrik yöntem, imgelemi dışlamaktadır.

### Sonuç:

Spinoza felsefesinde bir tutku olan korku duygusunun incelenmesi, her şeyden önce duygu kavramının bir analizini gerektirmektedir. Spinoza'nın duyguyu çözümlenmek istemesindeki amaç, onun taşıdığı ontolojik, epistemolojik, etik ve politik anlamında yatmaktadır. Gerçekten de yaşam olarak tanımlanabilecek düzlem, duyguların ve ilişki kiplerinin oluşturduğu bir alandır. Bu açıdan bakıldığı zaman, yaşam düzleminin sadece ontolojik bir mahiyeti olmadığı bunun yanında bu düzlemin etik ve politik ilişki kiplerinin üretildiği bir mahiyetinin de olduğu anlaşılır. Demek ki duygulanışlar ve duygular, yalnızca bireylerin şahsi deneyimleri olmaktan öte kolektif karakterinden dolayı genelleştirilebilir ve toplumsal unsurlardır. Bununla birlikte Spinoza açısından duyguların bir eylem mi yoksa bir tutku mu olduğunun anlaşılması ve kavranması, sadece bireysel yaşantı için değil, toplumsal yaşantı için de son derece önemlidir. Aslında Spinoza'nın çarpıcı teşhisi, eylem ya da tutku olsun duyguları, insan varlığının doğal bir parçası olarak görmesinde yatmaktadır. Diğer duygular gibi korku duygusu da bir tutku olarak duygudur ve insan varlığının yaşantısında zorunlu olarak mevcudiyet gösterir. Korkuyu ve korkmayı kaçınılmaz bir olay ve durum olarak gören Spinoza'nın asıl kaygısı, onun taşıdığı özellikler dolayısıyla hem etik hem de politik alanda baskın ve egemen olmasıdır. Bireyler, ne kadar tutku duygusu ile etkilenirse devlet de o kadar tutkulu bir devlet olur ve ne kadar eylem duygusu ile etkilenirse devlet de o kadar özgür ve eyleme gücüne bağlı erdemli olur. Bu açıdan bakıldığı zaman Spinoza'nın dikkat çektiği nokta, korku duygusunun bireyin yaşadığı duygusal bir deneyim olmasının ötesinde, kitleleri etkisi altına alabilecek iktidarında yatmaktadır. Psikanaliz Wilhelm Reich, nazi dönemini çözümlendiğinde aslında kitlelerin faşizmi gerçekten de arzuladıkları sonucuna varmakta idi. Buradaki önemli nokta, tıpkı Spinoza'nın çözümlenmesinde olduğu gibi imgelemin etkisi ile korku ve umut duygularının güdümündeki insan varlığının kurtuluşa erişmek için köleleştiğinin de görülmesidir. Kitleler, aklın güdümünün dışında imgelemin ve hurafenin etkisi ile faşizmi ve bir ideolojiyi içselleştirmektedir ve onu değerleştirerek, onun imgesel tesiri altında, erekbilimsel bir çaba ile bir boş inancın peşinden gitmektedir. Bu nokta, aynı zamanda epistemolojik bir unsur olan imgelemin nasıl politikleşebileceğini ve de nasıl güce dönüşebileceğini de teşhis etmektedir. Burada problem, yeniden epistemolojik bir problem haline gelir. İmgelem, hem bireysel hem de toplumsal olarak bireye gerçekliği, gerçeğin dışında içselleştirmektedir. Bütün tutku duyguları gibi korku duygusu da hem bireysel hem de toplumsal olarak, aklın kılavuzluğundan uzakta, imgelemin kesin bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır.

Spinoza, ölümünden dolayı tamamlamadan bıraktığı *Tractatus Politicus*'da başka bir Spinoza haline dönüşmektedir. Spinoza'nın en çok eleştirilen bu çalışması, onun politik duruşunda ve vizyonunda belli değişikliklerin olduğunu göstermektedir. Spinoza, bu çalışmasında belirli politik tavizler vererek daha önceki



özgürlükçü politik vizyonunu yitirmektedir. Spinoza, bu çalışmada aklın kılavuzluğunun duygular üzerindeki etkisinin gösterilse bile, bunu halk yığınları ve kamu işleri ile uğraşanlar üzerinde uygulamanın çok zor olduğunu ve de bunun uygulamasının beklenmesini “şairlerin altın çağının hayali”ne benzetmektedir (Spinoza, 2007: 13-14). Bu çalışmada Spinoza artık demokrasi ile birlikte monarşik ve aristokratik politik yönetimlerine de ılımlı yaklaşır ve onları derinlemesine olarak inceler ve de belli noktalarda korkuya işlevsel bir rol verir gibi görünür. Ama Spinoza Hobbes'dan farklı olarak, insan varlığının korku duygusuna olan eğilimini, “bir siyasi iktidar tipi için bir meşrulaştırma aracı olarak” kullanmamaktadır (Ergün, 2009: 50). Belki de dönemin savaşlar, anlaşmazlıklar ve felaketler gibi toplumsal ve politik olaylarından etkilenen Spinoza için artık yönetim biçiminin şekli çok, onun insan varlıkları ve onların huzur ve erdemleri üzerindeki etkisi ön plana çıkmıştır. Burada önemli olan unsur, Spinoza'nın korku duygusunu felsefesinin ve daha da özelden politik anlayışının merkezine almamış olmasıdır. Bu noktada Spinoza felsefesinin, bir kez daha teoriden çok pratiğe yönelik karakteri vurgulanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında zaman, demokratik yönetimin dışında söz konusu yönetim biçimlerinde de zımni ya da kapalı da olsa talep ve muhafaza edilen bir özgürlük varolabilmektedir (Spinoza, 2007: 73).

Bu yazıda, Spinoza felsefesinin korku ile birlikte tutku duygularına karşı ontolojik, epistemolojik, etik ve nihayetinde politik bir polemige sahip olduğu temellendirilmek istenmiştir. Buna göre Spinoza felsefesinin ruhu, insan varlığının özgürlüğünün, bilgeliğinin ve erdeminin teşhis edilmesini kendine temel almaktadır. Bununla birlikte Spinoza'nın birtakım görüşlerinin değişmesinin nedeni, onun içinde yaşadığı toplumsal ve politik şartların değişimi ile açıklanabilir. Her şeyden önce gerçekçi olmayı elden bırakmayan düşünür, dönemin sosyal ve siyasi şartları ile sürekli olarak etkileşim halinde değişmiş ve dönüşmüştür. Spinoza, doğayı herhangi bir ontolojik sabitlikte ve durağan olarak düşünmemektedir ve O, doğayı üretici bir dinamizm ile doldurmaktadır (Hardt, 1995: 25). Öyleyse tıpkı doğa durumunda olduğu gibi toplum durumu da sabit bir yapıda değil, duyguların ve duygulanışların değişimine uygun olarak, değişen veya dinamik bir yapıda düşünülebilir. Buna göre insan varlığının bedeni ile birlikte bedenine bağlı olarak fikirleri de değişir. Bundan dolayı Spinoza, bir insan olduğunu ve yanılabilceğini de elden bırakmamaktadır (Spinoza: 2008: 292).

### Kaynakça

- Armaner, T. (2009). “Spinoza'da ‘Doğal Hak’ ya da Aklın Doğası”, *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, (Ed.) Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Balibar, E. (2004). *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom.
- Çankaya Eksen, G. (2009). “Spinoza'da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine”, *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, (Ed.) Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Matbaası.
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza. Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.
- Ergün, R. (2009), “*Leviathan ile Teolojik-Politik İnceleme ile Politik İnceleme’de Korku Kavramı*”, *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, (Ed.) Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Gatens, M. (1997). “Through a Spinozist Lens: Ethology, Difference, Power”, *Deleuze: A Critical Reader*, (Ed.) Paul Patton, Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı.
- Hardt, M. (1995). “Spinoza’s Democracy: The Passions of Social Assemblages”, *Marxism in The Postmodern Age: Confronting The New World Order*, (Ed.) Antonio Callari, Stephen Cullenberg, Carole Blewener, New York, NY: The Guilford Press.
- Hobbes, T. (2001). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- Lloyd, G. (1996). *Spinoza and the Ethics*, London, UK: Routledge.
- Spinoza, B. (1996). *Ethica /Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Spinoza, B. (2007). *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2008). *Tractatus Theologico- Politicus / Teolojik- Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2014a). “21. Mektup”, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2014b). “50. Mektup”, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost.

# Salih Zeki'nin Matematik Felsefesine Bakışı: Nâmütenâhî

Müjdat TAKICAK\*

## Özet

*Salih Zeki, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'tan sonra yetiştirdiği önemli matematikçilerdendir. Bu çalışmada "Nâmütenâhî" isimli makalesi incelenmiştir. "Nâmütenâhî" makalesinde Salih Zeki'nin, Avrupa'da matematik felsefesi alanında yapılan tartışmalara katıldığı ve sezgici ekole taraf olduğu tespit edilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Salih Zeki, Sonsuzluk, Matematik Felsefesi.

## *Salih Zeki's View to Philosophy of Mathematics: Nâmütenâhî*

### **Abstract:**

*In 19th century, Salih Zeki is one of the important mathematicians at Ottoman Empire. This study is about of his article "Nâmütenâhî". It has been determined that Salih Zeki joined to discusses about the philosophy of mathematics in Europe and he defended opinion of intuitionism.*

**Keywords:** Salih Zeki, Infinity, Philosophy of Mathematics.

Salih Zeki'nin, "Nâmütenâhî"<sup>1</sup> isimli makalesi, 1332/1913 senesinde, Dârülfünûn Fen Fakültesi Mecmuası'nda yayımlanmıştır. Makaleyi yayınladığı tarihte Dârülfünûn'da (İstanbul Üniversitesi) Rektörlük görevini yürüten Salih Zeki

---

\* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, müjdattakicak78@gmail.com

1 Sonsuzluk.

Bey, Nâmütenâhî kavramını matematikçiler ve felsefeciler nezdinde tartışmış ve yaşadığı dönemde güncel matematik felsefesi görüşleri açısından değerlendirmiştir.

Prof. Dr. Celâl Saraç 1994 yılında “Salih Zeki Bey’in Nâmütenâhî İsimli Makalesi” (Saraç, 1994) başlıklı çalışmasında Salih Zeki’nin bu makalesini konu alan bir değerlendirme yazmıştır. Celal Saraç, Nâmütenâhî kavramını, Salih Zeki’nin nasıl yorumladığını tasvir etmiş, söz konusu makaleyi sade bir dil ile ele almıştır. Fakat Salih Zeki Bey’in matematik felsefesine yönelik görüşleri açısından herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Bu çalışmada, “Nâmütenâhî” makalesi aracılığıyla Salih Zeki Bey’in güncel matematik felsefesi tartışmalarındaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

19.yüzyılın başında Euclides-dışı geometriler ile birlikte matematikçiler, matematiğin temellerini kurtarma çabası içine girmişlerdir. Mantıkçılık, Formalizm ve Sezgicilik matematiği yeniden temellendirme düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış matematik felsefesi görüşleridir. Böyle bir ortamda “Salih Zeki Bey neden “sonsuzluk” üzerine bir makale yazma ihtiyacı hissetti?” sorusu akla gelmektedir. Brouwer’in öncülüğünde ortaya çıkan Sezgicilik ekolü, matematiğin sonsuzluk düşüncesinden arındırılması gerektiğini savunmaktadır. Buna karşın, Mantıkçılık ve Formalizm ekolleri ise sonsuzluğun matematiğin içinde yer alabileceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla matematikçiler arasında sonsuzluk kavramı üzerine, özellikle 19. yüzyılda, çok ciddi tartışmalar olmuştur. Sonsuzluk kavramının tartışıldığı yüzyılda, Salih Zeki’nin bu kavram üzerine makale yazması, güncel matematik felsefesi tartışmalarını yakından takip ettiğini ve bu alana katkı yaptığını göstermektedir.

Salih Zeki makalesinin girişinde *sonsuzluk, felsefe ile matematik arasında adeta magma hükmünde olan bir ifadedir* cümlesiyle başlayarak, sonsuzluk kavramının felsefecilerin ve matematikçilerin dikkatini çektiğini belirtmiştir. Bu kavramın matematik tarihindeki yerini açıklamış ve bu tartışmayı 20. yüzyılın başına kadar getirmiştir. Salih Zeki sonsuzluk ile ilgili düşüncelerini şu sözlerle ifade etmektedir (Zeki, 1332 H., s. 5-6):

*Kendinden sınırlı olan şeyler için sonsuzluk isnâdının imkânsız olduğu aşikârdır. Örneğin bir üçgenin kenar uzunlukları sınırlıdır, dolayısıyla üçgenin kenar uzunlukları, sonsuzluk şemsiyesi altında kendilerine yer bulamazlar... Nitelikler için de tıpkı kendinden sınırlı şeyler gibi sonsuzluktan bahsedilemez. Örneğin sonsuz hız düşüncesi rasyonel değildir. Çünkü sonsuz hız demek, herhangi bir mesafenin sifra eşit bir zamanda kat edilmesi demektir.*

Salih Zeki bu sözleri ile sonsuzluk düşüncesinin ne olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. Ayrıca *sınırsız* ve *sonsuz* arasında fark olduğunu; sınırsızın tayin edilmiş bir sınırının olmadığını; buna karşın sonsuzluğun ise bir sınır tayin etme ihtimalinin dahi olmadığını; sonsuzluğun sonu olmayan demek olduğunu belirtmiştir. Salih Zeki *sınırsızlığın* felsefi anlamını şu örnekle açıklamaktadır (Zeki, 1332 H., s. 8):

1,2,3,...n,... sayı dizisinde bulunan sayıların sayısı felsefeciler tarafından sınırsız olarak kolaylıkla kabul edilmektedir. Fakat 0 ile 1 arasındaki sayıların sayısı da 0 ile 1 arasında sınırlandırılmış olmalarına rağmen, tıpkı ilk dizideki gibi sınırsızdır. Çünkü sınırsız kabul ettiğimiz birinci dizide bulunan sayıların sayısı, 0 ile 1 arasındaki sayıları saymaya muktedir değildir.

Salih Zeki, matematikte sınırsız kavramının sınır kavramının zıttı olarak kullanıldığını makalesinde dile getirmiş ve sınırsızlık için şu örneği vermiştir (Zeki, 1332 H., s. 9):

*Geometride doğru sınırsızdır (gayr-i mahdûd) denilir ki bunda amaç iki nokta ile sınırlandırılmayan ve istenildiği kadar uzatılabilen demektir. Doğrunun bir nokta ile sadece bir taraftan sınırlandırılmış olanına yarım doğru (nisf-ı hatt-ı müstakim) veya bir taraftan sınırsız doğru (bir cihetten gayr-ı mahdûd hatt-ı müstakim) denilir. Ayrıca sınırlı ve sınırsız integralde de (belirli ve belirsiz integral) aynı durum geçerlidir.  $\int f(x)dx$  belirsiz integrali,  $\int f(x)dx = F(x) + C^2$  gibi bir değere eşittir. Bu değerde bizi gittikçe daha büyük bir sayıya farz etmeye sevk eden herhangi bir şey yoktur. Aksine bu ifade bir asli fonksiyondur. Bu da nicelik olarak bilinen, nitelik olarak bilinmeyen bir miktar demektir. Fakat bu fonksiyonun c ve b noktalarında sınırlandırılmış belirli integrali,  $\int_b^c f(x)dx = F(c) - F(b)^3$  ifadesine eşit olur. Bu ifade tamamen belirli bir değere sahiptir. Bundan dolayı bir önceki integrale, diferansiyel fonksiyonun sınırsız integrali (tefâzüliyyenin tamâmıye-i gayr-i mahdûdu) denir. Dolayısıyla matematikte kullanılan sınırsız (gayr-ı mahdûd) kavramı mutlak surette artmayı öngören bir anlam taşımamaktadır.*

Salih Zeki burada matematiksel anlamda sınırsızlığın, sonsuzluk anlamına gelmeyeceğini anlatmaya çalışmıştır. Salih Zeki bu kavram için ayrıca şu örneği de vermektedir (Zeki, 1332 H., s. 9):

*Matematikte kullanılan sınır kavramı altında, bizi toplama götüren bir şey mevcut değildir. Biz iraksak dizinin n sayı sınırı arttıkça dizinin toplamı sınırsız olur diyemeyiz. Fakat sonsuza dek artıyor diyebiliriz. Yakınsak dizide de yeni bir sayı sınırı eklendikçe sınırların toplamı, peş peşe eklenir ise de bir toplama karşılık gelmez. Bu durumda hem iraksak dizinin hem de yakınsak dizinin toplamı sınırsızdır.*

Salih Zeki sonsuzluk ve sınırsızlık kavramları arasındaki farklılığı tasvir ettikten sonra asıl mesele olan sonsuzluk kavramına geri dönmüştür. Ortaçağ filozoflarının iki çeşit sonsuzluk tanımı yaptıklarını; birinin *fiili sonsuzluk (bilfiil nâmütenâhî : infini actuel)*, diğersinin de *potansiyel sonsuzluk (bilkuvve nâmütenâhî*

2 Celal Saraç makalesinde bu ifadeyi,  $\int f(x)dx = \text{Log}(x) C$  şeklinde aktararak matematiksel bir hata yapmıştır (Saraç, 1994, s. 4).

3 Celal Saraç makalesinde bu ifadeyi  $\int_b^c f(x)dx = \text{Log}(c) - \text{Log}(b)$  şeklinde aktararak matematiksel bir hata yapmıştır (Saraç, 1994, s. 4).

: *infini potentiel*) olduğunu; fiili sonsuzluğun halihazırda mevcut olan sonsuzluk, yani her çeşit sınırı aşılmış bir sonsuzluk; potansiyel sonsuzluğun ise gelecekte daima sonsuzluk imkanı olan sonsuzluk olduğunu ifade etmiştir. Salih Zeki, ortaçağ filozoflarından fiili sonsuzluğu reddedenin Descartes olduğunu belirtmiştir. Descartes, fiili sonsuzluğun, hiçbir yönden hiçbir uzunluk ve nicelik ile sınırlı olmayan bir sonsuzluk olduğunu ve sadece bir yönden bir doğru ile sınırlı olmayan şeyin de sonsuz değil sınırsız olacağını iddia etmiştir. Böylece Salih Zeki'nin ifadesiyle Descartes, sonsuzluk ile sınırsızlığı birbirinden ayırmıştır. Buna karşın Leibniz'in ise fiili sonsuzluğun niceliğe değil niteliğe ait bir kavram olduğunu iddia ettiğini Salih Bey bildirmektedir (Zeki, 1332 H., s. 10).

Matematikçilere göre sonsuzluğun, hiçbir sınırı olmayan sabit bir nicelik değil, bilakis değişken bir nicelik olduğunu ve bu niceliğe hiçbir zaman bir sınır getirilemeyeceğini, dolayısıyla matematikteki sonsuzluğun fiili değil, potansiyel sonsuzluk olduğunu dile getiren Salih Zeki, d'Alembert'in matematikteki sonsuzluk hakkındaki görüşünü şu şekilde aktarmıştır (Zeki, 1332 H., s. 13):

*Sonsuzluğun dâhil olduğu matematiksel ifadeler, söz konusu ifadelerin kısaltılmış bir versiyonundan başka bir şey değildir.*

d'Alembert Scumacher'e yazdığı bir mektupta ise sonsuzluğun bir ifade tarzı olduğunu ve sonsuzluğa saf bir nicelik gözüyle bakılamayacağını belirtmiştir.

Salih Zeki, küme kuramının kurucu Cantor'un, küme ve sonsuzluk hakkındaki görüşlerine de değinmiştir. Cantor'un sonsuzluk hakkındaki görüşlerini şu sözler ile açıklamıştır (Zeki, 1332 H., s. 22):

*Cantor demiştir ki; "Doğal sayılar kümesinin yani pozitif tam sayılar dizisinin her bir sınırı ne kadar büyük olursa olsun sonludur. Cantor'a göre tam sayıların sayısı ile sınırlanmış bir doğru parçasının noktalarının sayısı ve mekânın noktalarının sayısı hep farklı kuvvetten son-ötesi (transfinit) kardinal sayıları (Nombre Cardinal) teşkil etmektedir."*

Salih Zeki'nin aktardığına göre; Bolzano'nun keşfettiği sız küme, bazı matematikçilerin fiili sonsuzluk hakkındaki görüşlerinde bir takım değişikliklere sebep olmuş, onların fiili sonsuzluğu matematikte kullanabilme ümitlerini artırmıştır. Bu matematikçilerden biri olan Dedekind, *sonsuzluk* kavramını *fiili sonsuzluk* anlamında tarif etmek için sız kümelerin temel özelliklerinden faydalanmıştır ve biri diğeri ile örtüşen iki sonlu küme benzeşiktir dedikten sonra bu şekilde sonlu kümelerin var olduğunu ispatlamıştır. Cantor ise Dedekind'den farklı bir yol izlemiştir. Cantor, sonlu kümede bulunan eleman sayısını bilinen kabul etmiş, sonra bu kavramı sız kümelere uyarlamış ve halen sız olan, ayrıca artmaya da kabiliyeti olan bir sayı dizisi kavramına ulaşmıştır. Sonlu ötesi (transfinite) sayılar (a'dâd-1 mâba'de-t tenâhi: transfinite numbers) adını verdiği sayılar bu sayılardır ki Cantor bunların özelliklerini keşfetmeye çalışmıştır. Fakat Cantor'un bu yeni

transfinite sayısı, filozofların betimlediği fiili sonsuzluk kavramı için yeterli değildir. Filozofların fiili sonsuzluk kavramı çok daha genel bir ifadedir. Ayrıca bu kavram mutlak sonsuzluğu da içermektedir. Oysa mutlak sonsuzluğun Cantor'un transfinite sayısı gibi artma kabiliyeti yoktur.

Cantor'un ortaya attığı transfinite sayısı sezgiye ters düştüğü için, diğer matematikçiler gibi Salih Zeki'nin de yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Sonuç olarak matematikçiler bu noktada ikiye ayrılmıştır. Salih Zeki'ye göre matematikçilerin bir kısmı, matematikte kabul edilmiş olan sonsuzluğun potansiyel sonsuzluk olduğuna inanmaktadır. Hatta bir sonsuz küme denildiği zaman, bu kümenin elemanlarının sonsuzluğu da onlara göre böyle bir sonsuzluktur. Diğer bir deyişle bu eleman sayısı öyle bir değişken niceliktir ki, bu değişken niceliğe bütün sınırları aşmıştır denilemez, belki imkân olsa aşabilir denir.

Salih Zeki matematikte potansiyel sonsuzluğun dışında bir sonsuzluğun da kullanıldığını şu sözlerle ifade etmektedir (Zeki, 1332 H., s. 23-24):

... Hakiki değişkenler gözüyle pozitif sonsuzluk ve negatif sonsuzluk isimleri ile matematiğe dâhil olan potansiyel bir sonsuzluktan başka bir sonsuzluk daha kullanılmaktadır. Şöyle ki; bir değişkenin alabileceği sonlu değerlerin toplamına işaretleri ile gösterilen ve bu sonlu değişkenin hepsinin mutlak değerinden daha büyük kabul edilen hayali bir değer dâhil edilerek, adeta bir fiili sonsuzluğa benzer bir şey kabul edilir. Bu şekildeki bir sonsuzluğun değerinin yansıması artık sifıra eşit olur. Bu halde bir  $x$  değişkeninin  $f(x)$  fonksiyonunun  $x = \infty$  için değeri,  $f\left(\frac{1}{x}\right)$  fonksiyonunun  $x = 0$  için elde edeceği değer ile tarif edilir. Fakat fiili sonsuzluğa benzeyen bu sonsuzluk bazı analiz teoremlerinin ifadelerinde kolaylık göstermesi açısından kabul edilen bir tabirden başka bir şey değildir. Çünkü bu fonksiyonun sonucunun tayininde kabul edilen,  $+\infty$  ve  $-\infty$  işaretleri gösterilen potansiyel sonsuzlar yerine, hala mevcut olan bir sonsuzluğun kabulü bizi hataya sevk edebilir. Aslında  $f(x)$  ifadesi gerçek bir  $x$  değişkeninin bir fonksiyonunu gösterecek olsa ve  $x$  yerine böyle tüm sayıların mutlak değerlerinden daha büyük olan  $\infty$  değişkeni konulduğu (yani  $\frac{1}{x}$  yerine 0 konulduğu) halde bu fonksiyonun elde edeceği değer de  $f(\infty)$  ile gösterilmiş olsa, mutlaka  $f(\infty)$  ifadesinin,  $f(x)$  fonksiyonuna yaklaşıcağı sonucuna eşit olması gerekmektedir. Bundan dolayı her çeşit olası değer üzerinde bir sonsuzluğun matematikte kullanılması caiz değildir. . . Kısaca matematikte kolaylık olmak üzere kullanılan sonsuzluk tabirinden başka, asıl hesaba dâhil olan sonsuzluk fiili sonsuzluk değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, matematiksel analizde kullanılan sonsuzluk değişken bir niceliktir, sabit bir nicelik değildir. Her ne zaman bir değişken nicelik, her bir sonucun üstünde toplanma kabiliyeti olursa, o değişken niceliğe sonsuzluk gözüyle bakılabilir. Hâlbuki bir sabit değişken ne kadar büyük olursa olsun bu niceliğe sonsuzluk genellemesi caiz değildir.

Salih Zeki burada, fiili sonsuzluğun matematikte kullanılmasının bir takım yanlışlara sebebiyet verebileceğini, dolayısıyla matematikte fiili sonsuzluğun kullanılmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu durumda Salih Zeki'nin, Cantor, Hilbert ve Russell gibi matematikçilerin sonsuzluk kavramı üzerine olan görüşlerinin tam karşısında bir konum aldığı görülmektedir. Salih Zeki'nin sonsuzluk kavramı üzerine fikir beyan etmesi ve kendine güncel matematik felsefesi tartışmalarında bir konum belirlemesi, onun diğer tüm kimliklerinin yanında, matematik felsefecisi kimliğini de ortaya koymaktadır.

Salih Zeki sonsuzluk üzerine değerlendirmesine Cantoryan düşüncesini eleştirerek devam etmektedir (Zeki, 1332 H., s. 30-31):

*İkinci bir matematikçi grubu ise matematiğe, bazı ifadeleri sadeleştirmek için gerçek olmayan bir sonsuzluğu değil, hakiki ve mevcut bir sonsuzluğu dâhil etmişlerdir ve (diğer matematikçiler gibi potansiyel sonsuzluğu ifade eden) tüm olası sonuçların toplamını aşma kabiliyeti olan bir değişken nicelik değil, aksine bu sonuçları aşmış bir sonsuzluk ve hatta birçok sonsuzluklar lüzum görmüşlerdir. İşte bu matematikçi grubunun mesleğine "Cantoryan" denir. Cantor, transfinite dediği sonsuz asal sayıları bir diğeri ile mukayese etmeye bile başlamıştır. Bunun için bu transfinite, sonsuz sayısını barındıran bir kümenin elemanlarını uygun bir surette nasıl düzenleneceğini tasvir etmiştir. Buradan transfinite dereceye mensup sayılar üretilmiştir. Bu kişiler transfinite sayılarıyla o kadar çok fayda sağlamış görünüyorlar ki, bugün reel sayılar düşüncesinin bile Cantor'un transfinite dediği asal sayılar düşüncesine dönüştürüyorlar. Onların gözüyle aritmetiği hakikaten mantığa dayalı bir şekilde öğrenmek için, evvelinde transfinite olan sayıların genelleştirilmiş hallerini bilmek ve sonra bunlar arasında gayet küçük bir sınıf teşkil eden tam sayıları ayırmak gerekiyormuş! Güya şu küçük sınıfa ait teoremlerin tamamı, mantığın haricinde kaide kullanmaksızın ispat ediliyormuş!!*

Salih Zeki'nin yukarıdaki pasajdaki üslubu, Cantor ve onun takipçileri ile aynı düşüncede olmadığını göstermektedir. Salih Zeki, Cantor'un transfinite sayılar üzerine olan düşüncelerini eleştirdikten sonra Mantıkçılık ekolünün sonsuzluğa ve akabinde matematik felsefesine yönelik düşüncelerini, Henry Poincaré'den de alıntı yaparak çürütmeye çalışmaktadır.

*Acaba matematik, kendine has olan bazı prensiplere müracaat etmeksizin, sadece mantığa indirgenemez mi? Yabut bütün matematiği sadece mantığın prensipleri üzerine inşa etmek mümkün mü? (Zeki, 1332 H., s. 31)*

Bu sorularla Salih Zeki, mantıkçılığın matematik üzerine olan en önemli gagesini, makalesinin tartışma konularından biri yapmıştır. Mantıkçılığı şu şekilde eleştirmektedir (Zeki, 1332 H., s. 32):



...Bugün Avrupa'da bir sınıf matematikçi ile bir sınıf felsefeci vardır ki bunun [matematiği sadece mantığın prensipleri üzerine inşa etme düşüncesinin] mümkün olduğunu iddia etmektedir ve bunu ispat etmek için çok çalışmaktadırlar. Hatta bu mesleğe [mantıkçılık] sahip olmasa da, bu mesleğin doğruluğuna ikna olanların kendilerine has bir de dilleri var ise de, bu dilde artık kelimededen eser yoktur, sadece işaretler kullanılmaktadır. Fakat Poincaré'nin dediği gibi, bu dili kendilerinden başkası anlayamadığından bu mesleğe karşı çıkanlar, bu [mantıkçı] filozofların tereddütte mahal bırakmayan, katî olan beyanlatları karşısında adeta susmaya mecbur kalırlar. İşte Poincaré'nin son olarak İlim ve Usul (Bilim ve Yöntem) isimli eserinde gösterdiği hücum bu matematikçi grubunadır... Hâlbuki bu [mantıkçılar] matematikçilerin sonluluğu, sonsuzluk ile tarif ve izaha kalkışmaları gerçekte hala başarısızdır. Çünkü inşa düşüncesi matematiği teşkil etmek ve inşa etmek için bu tarifi kullanmıştır. Mesele böyle bir yöntemin yükseköğretime dâhil edilmesinde de değildir. Aksine bu yöntemin mantığı olup olmadığıdır. İşin ilginç yanı bu zümreye katılan matematikçilerin sayıca hiç de az olmamalarıdır. Bunlar o kadar manasız kanunlar icat ettiler ve o kadar ispatsız tezler yazdılar ki insan bu kadarını görünce hayrete düşmekten kendini alamamaktadır!

Salih Zeki'nin bu ifadelerinden açıkça anlaşılmalıdır ki; Salih Zeki net bir şekilde mantıkçı ekolün karşısında yer almaktadır. Salih Zeki'nin; mantıkçıların matematiği temellendirmek için ortaya koydukları yeni matematiksel dilin mantıkçılık ekolünü savunanlar dışında anlaşılmasını ve ona eleştiri getirmek isteyen matematikçileri ve filozofları çaresiz bırakması açısından eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca Poincaré'den alıntı yaparak bu eleştirisini güçlendirmesi, Salih Zeki'nin Poincaré'nin de içinde bulunduğu Sezgicilik düşüncesine yakın olduğunu düşündürmektedir.

Mantıkçıların liderleri arasında anlaşmazlık çıktığını, hatta bu anlaşmazlığın zaman zaman birbirlerine tamamen zıt görüşlerden oluştuğunu bildiren Salih Zeki'ye göre işin tuhaf olan yönü; bu kadar anlaşmazlığın olduğu bir ekolde, mensuplarının mantıkçılığı terk etmemesi, buna karşın söz konusu anlaşmazlıkları bertaraf etmek için takip ettikleri kaideleri yeniden düzenleyerek uygun hale getirmeye çalışmalarıdır. Ayrıca Poincaré'nin mantıkçılara yol göstermeyi kendine vazife bildiğini, fakat mantıkçıları iknaya muvaffak olamadığını, çünkü mantıkçıların kendilerince çok faydalı bir ortam oluşturduklarını ve bu ortamdan uzaklaştıklarında yaşayamayacaklarına inandıklarını düşünmektedir. Salih Zeki Poincaré'nin düşüncelerinin akabinde kendi eleştirilerini şu sözlerle ifade etmektedir (Zeki, 1332 H., s. 33):

...Zaten bu sınıf hayal görenleri ikna etmek mümkün değildir. Bunların ispatları kabul edilmediği zaman da teoremleri yine baki kalmaktadır ve

*derhal buna başka bir ispat aramaktadırlar. Hatta bu kabul edilmeyen ispatı düzelterek yine ortaya atmaktadırlar. Bu şekilde tekrar derlenmiş ispatlar mevcuttur. Bu fiili sonsuzluk taraftarları yalnız Cantor'un memleketinde, yani Almanya'da değil, İngiltere'de, İtalya'da, Fransa'da ve ihtimaldir ki bil-meyerek bizde de vardır.*

Salih Zeki makalesinin sonunda Cantoryan düşüncesinin içinde bulunduğu bir takım çelişkili durumları Poincaré'nin desteği ile tespit etmiştir. Bu mesleğe sahip matematikçilerin düştükleri zıtlıklardan birini şu şekilde dile getirmiştir (Zeki, 1332 H., s. 34):

*Zermelo zıtlığı: Zermelo bir ispatında şu postulatı (mevzu'a) kullanmıştı: Rasgele alınan bir kümede istenilen her bir elemanı seçmek daima mümkündür. Diğer bir deyişle kümelerin kümesi sonsuz kümeleri içerse dahi yine her bir eleman diğerlerinden farklıdır. Cantorcular bu postulatı birçok defa açık seçik olarak söylemeksizin kullandılar. Fakat Zermelo bunu bir postulat olarak ifade edince kıyamet koştular. Bazı insafları derhal bu postulatı reddettiler, fakat bazıları kabul hatta takdir dahi ettiler. Bunun ne demek olduğunu Poincaré'ye uygun olarak garip bir örnek ile açıklayalım: Varsayalım ki tam sayılar adedince çift çizmemiz olsun. Şüphesiz bu çift çizmelere 1'den sonsuza kadar sayı verebiliriz. Bu halde acaba ne kadar çizmemiz vardır? Bu çizmelerin sayısı çift çizmelerin sayısına eşit olacak mı?*

*Evet: Eğer her bir çiftte sağ ayağın çizmesi sol ayağın çizmesinden ayrırt edilirse. Aslında bunun için n'inci çiftin sol ayak çizmesine  $2n-1$ , sağ ayak çizmesine de  $2n$  sayısını vermek gerekir.*

*Hayır: Eğer her çifti oluşturan çizmeler diğerinin aynı olur ise. Çünkü bu halde bir çift çizmeyi diğerinden ayırmak mümkün olmaz. Çünkü bu halde her çiftte rasgele bir çizme seçilir ve buna da -örneğin- sağ ayak çizmesi denmesi gerekir.*

*Peki, burada zıtlık nerede ortaya çıkmaktadır?*

Salih Zeki, Zermelo zıtlığı olarak bilinen bu örneği beyan ettikten sonra, ortaya çıkan zıtlığın nereden kaynaklandığı sorulmuş. Bu sorunun cevabını Poincaré'den alıntı yaparak şu şekilde aktarmaktadır (Zeki, 1332 H., s. 35-36):

*Hakikaten mantık analizinin ilk unsurları üzerine tesis edici olan bir ispat, önermeler dizisi bir araya getirilerek yapılır. Ya önermelerin bir kısmı-ki bunlar öncüller yerine sadece kâğıt parçasıdır- ya ayniyet ifade ederler veya tanımlardan ibarettirler. Diğer kısmı ise bu iki önermeden ortaya çıkarlar. Her ne kadar her bir önerme ile bunu takip eden önerme arasındaki ilişki hemen görülebilir ise de bir ispatı teşkil eden önermeler dizisinin birincisinden sonuncusuna ne şekilde gidildiği birden bire görülmez ve*

*sonuncu önerme adeta yeni bir gerçeklik gibi düşünölmek istenebilir. Fakat bu önermelerde üst üste bulunan tanımlar yerine, bunların anlamaları ortaya konur ve bu ortaya konma keyfiyeti mümkün olduğu derecede ileriye götürölecek olur ise, sonuçta birbirinin aynı olan şeylerden başka bir şey kalmaz. Bu şekilde bütün bu büyük ispat bir tekrardan ibaret olur... İşte benim vaktiyle yazmış olduğum şey budur! Yeni mantıkçılar bunun aksini iddia ediyorlar. Fiili yeni hakikatler keşfederek bu iddialarını ispat ettik zannediyorlar. Fakat ne vasıta ile?... Onların tarifleri yükümlü değildir. Bir çeşit kısır döngü içerisindeyler (Adeta bir hüküm ikinci bir hüküm ile ikinci hüküm de birinci hüküm ile açıklamaya çalışmaktadırlar). Bu şartlar altında yeni mantıkçılık sadece faydasız olmakla kalmaz, aynı zamanda iki zıt şeyin birbirine denk olması çelişkisine de bizi sevk eder... Eğer sınırlı sayıda eşya tasnif edilecek ise, mantığın tasniflerini değiştirmeksizin kabul etmek kolaydır. Fakat eşyanın sayısı sınırsız bulunursa, yani tasnife daima yeni ve görölemeyen eşya ilave edilirse, yeni bir şeyin ortaya çıkması tasnifin düzeltilmesini zorunlu kılabilir ve işte bu nedenle iki zıtlığın eşitliği çelişkisine maruz kalır... Fiili sonsuzluk yoktur. Cantorcular bunu unuttular ve bundan dolayı çelişkiye düştüler. Cantoryan mesleğinin ilme çok büyük hizmet ettiği de inkâr edilemez. Fakat o zaman bu mesele, sınırı açık olarak tarif edilmiş olan gerçek meselelere uygulanıyordu ve bu halde tereddütsüz ilerlemek mümkün oluyordu. Cantorcular gibi yeni mantıkçılar da bunu unuttular ve bir takım zorluklarla karşılaştılar.*

Salih Zeki "Nâmütenâhi" makalesini, Poincaré'den alıntı yaptığı bu eleştirel bakış ile bitirmiştir. Makale bir bütün olarak değerlendirildiğinde Salih Zeki'nin, sonsuzluk düşüncesini ortaçağ filozofları ve matematikçilerin gözüyle tasvir ettiği ve farklı görüşleri ortaya koyduğu, akabinde 19. yüzyıl matematikçi ve filozofların düşüncelerini aktardığı görölmektedir. Salih Zeki'nin makalede zaman zaman betimleme yaptığı zaman zaman ise sonsuzluk kavramı üzerine fikir beyan ettiği tespit edilmiştir. Salih Bey makale boyunca, mantıkçılık ve formalizm ekollerine sonsuzluk düşüncesi özelinde açık bir şekilde tavr almıştır. Bunun yanı sıra Salih Zeki'nin, Brouwer tarafından ön-sezgici olarak kabul edilen Henry Poincaré'nin (Brouwer, 2004, s. 165) matematiği temellendirme düşüncesine neredeyse tamamen katıldığı bu makaleden anlaşılmaktadır. Salih Zeki makalede açıkça sezgici ekole mensup olduğunu beyan etmemiştir. Fakat sonsuzluk kavramını ele alırken getirdiği deliller, sezgici ekolün prensipleri ile paralellik göstermektedir. Ayrıca makalenin sonucunda sonsuzluk kavramının mantıkçıların iddia ettikleri gibi matematikte kullanılamayacağı düşüncesi de sezgici ekolün temel iddialarından biridir.

Sonuç olarak "Nâmütenâhi" makalesi ile Salih Zeki, güncel matematik felsefesi tartışmalarının içerisinde yer almış, düşünceleri ile alana katkıda bulunmuş ve

belki de en önemlisi matematiği temellendirme arayışında taraf olmuştur. Bu tavır Osmanlı Devleti'nin, Salih Zeki vasıtasıyla dünya bilimini, matematik felsefesi tartışmaları özelinde zamanında takip edebildiğini göstermektedir. Hemen hemen her alanda Batı'nın birkaç adım gerisinde kalan Osmanlı aydınlarının, Salih Zeki aracılığıyla matematik felsefesinde fikir beyan edebilmiş olmaları önemlidir.

### **Kaynakça**

- Brouwer, L. E. (2004). "Sezgicilik Üzerine Konuşmalar". B. S. Gür (Ed.), *Matematik Felsefesi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Saraç, C. (1994). "Salih Zeki Bey'in Nâmütenâhî İsimli Makalesi". *Bilim Tarihi*, 3(30), 3-6.
- Zeki, S. (1332 H.). "Nâmütenâhî". *Darulfünûn Fünûn Fakültesi Mecmuası*, 1(1), 5-36.

# Postal vs. Chomsky A Review of Katz & Postal's Necessity Argument

*Argun Abrek CANBOLAT\**

## ***Abstract***

*This work mainly focuses on the debate between conceptualism and realism concerning linguistics. The so-called Necessity Argument by Katz and Postal is taken as the leading argument against Chomsky's conceptualist framework is analysed as such.*

**Keywords:** Katz, Postal, Chomsky, necessity, conceptualism, realism

## ***Postal Chomsky'e Karşı Katz ve Postal'ın Zorunluluk Argümanı'nın Yorumu***

## **Özet**

*Bu çalışma, genel olarak, dilbilimi bağlamında kavramsalcılıkla realizm arasında olan tartışmaya yoğunlaşmaktadır. Önde gelen bir argüman olarak Katz ve Postal tarafından ortaya atılan Zorunluluk Argümanı ele alınmakta ve bu argüman Chomsky'nin kavramsalcı çerçevesi ile karşılaştırılarak analiz edilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Katz, Postal, Chomsky, zorunluluk, kavramsalcılık, realizm

---

\* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

## Introduction

In this work, I review the debate on conceptualism and realism between Postal and Chomsky. It can be easily said that Postal takes himself to be a Platonist and a realist (Abbott 1986, p. 155). His account, opposing Chomsky, seems to offer a linguistic realism. The aim of this paper is to compare and contrast Postal's realism and Chomsky's so-called conceptualism, to a limited extent, and to focus on the Necessity Argument of Katz and Postal.

### 1. Some Ontological Roots in *The Vastness of Natural Languages*

In the book *The Vastness of Natural Languages*, Langendoen and Postal (from now on L&P), refer to a Platonic realism of a certain kind. In chapters 6 and 7 we see some discussions and conclusions about the ontology that L&P would like to posit. At the very beginning of chapter 6 they say:

...[T]his study derives in part from Katz's critique of the now standard ontological position in linguistics that grammars and grammatical theory characterize a psychological domain, and his extensive argument...for the view that NLs are abstract (platonic) objects, not psychological ones (Postal & Langendoen 1984, p.104).

They further say that no conceptualist ontological theory can counter the vastness theorem (p.104) and it is obvious from the discussion in the book that they see no ontological alternative for Platonism, or Platonic realism. In chapter 7, they suggest that the transfinite sentences (sentences of infinite length) do have a Platonic reality, just as the "unperformable finite sentences do." They articulate the view that "[t]he nature of sentencehood is such that size is irrelevant." Therefore, linguistics can be analysed within "a logico-mathematical discipline," which is clearly a method of a Platonic realism (pp.158,59). Such discussions give the impression, rather vision, that L&P posit a kind of realism that is against the 'received' conceptualism of Chomsky. Now, I will represent some of the points that Katz and Postal (from now on K&P) raised against Chomsky while they suggested a realism based on a logico-mathematical discipline.

### 2. K&P against Conceptualism

K&P see Chomsky as the main critic of realism (Katz & Postal 1991, p.515). They open their discussion in the paper 'Realism vs. Conceptualism in Linguistics' with a distinction: between *linguistics proper* and the *foundations of linguistics* (p.516).<sup>1</sup> According to them, "[l]inguistics proper...is concerned with constructing correct grammars of particular NLs and a true general grammatical theory for the entire range of NLs." (p.516) They instantiate a six-step agenda:

1 I consider the demarcation crucial for the terminology of this paper, too, to a limited extent.

(1) (a) and (b) are grammatical, while (c) and (d) are not (C[homsky], 1957, p.15)

(a) Have you a book on modern music?

(b) The book seems interesting.

(c)\* Read you a book on modern music?

(d)\* The child seems sleeping.

(2) The phrase *John* in (a) is the direct object of *please*, while the same phrase in (b) is the subject of that verb (C[homsky], 1964a, pp.34-35).

(a) John is easy to please.

(b) John is eager to please.

(3) The form *telegraph* has at least the distinct phonetic representations in (a)-(c) (C[homsky] and Halle 1968, p.11).

(a) teləgræf (in isolation)

(b) teləgræf (in the context *-ic*, i.e., *telegraphic*)

(c) təlegræf (in the context *-y*, i.e., *telegraphy*).

(4) Parastic gap cases involving an extracted NP are possible, as in (a), but parallel cases with an extracted PP are not, as in (b) (C[homsky], 1982a, p.55),

(a) a book which I copied from without buying

(b)\* a book from which I copied without buying

(5) If (a) is true, then in virtue of NL so, necessarily, is (b) (C[homsky] 1988b, p.8).

(a) John killed Bill.

(b) Bill is dead.

(6) The proposition expressed in (a) is a truth of meaning independent of empirical fact (C[homsky], 1988c, pp.33-34).

(a) Whoever is persuaded to sing intends/decides to sing (pp.516,17).

Foundations of linguistics deal with the “nature of facts” as represented in (1) to (6). Different theories can determine these facts from manifold aspects since the foundation of linguistics includes “things...less straightforward.” (p.517) It is also evident that linguistics proper cannot ensure the nature of the sentences as represented in (1) to (6). Namely, the nature of sentences cannot be fixed by linguistics proper (p.517).

Generally, K&P say that conceptualism is not an adequate position within linguistics; nor do they consider Chomsky’s criticisms as seriously damaging to realism (p.518).

### 3. K&P for Realism

A proper understanding of the nature of linguistics, for K&P, lies in the relation between logic and linguistics. Such a theory was once formulated by Fodor. This theory was important in the sense that it applies “semantic properties like *analytic*” (see (6)), or “semantic relations like *analytic entailment*” (see (5a), (5b)) (p.519). It is important, though, to note that such theories *should* not state that the obvious relation “between the senses of NL sentences and logical objects” does contain a psychologically based assumption, since in that case logic itself would be eliminated or at least be reduced to psychological states. The former case is impossible due to the fact that it annihilates all that is essential to grammar, in a way. So is the latter, since reducing logic to psychology is an absurd view that contradicts the very core of the sense of logic itself (p.520).<sup>2</sup>

An adequate formulation of realism, according to K&P, is constituted by Katz saying that there should be a

...distinction between knowledge of an NL and the object it is knowledge of, the NL itself....[T]he lack of [(conceptualism’s not making this distinction)] the...distinction leads to adulteration of grammars with extraneous factors reflecting particular features of information representation in the mind/brain (p.521).

It is, then, obvious that this ‘adulteration’ considers NL grammar as being completely based on our psychological aspects, and thus contingent. However, it should be that a contingent base is not a stable base, and not only for this very reason but because the relation’s —between NLs and their knowledge—are necessary relations, and that a stable base, which is logic, must be considered as an adequate rather than a contingent relation (p.521). In the following sub-section, I review three realist arguments against conceptualism as put forth by K&P.

2 There are, K&P say, three possible explanations for this matter, none of which is adequate. For more information, see Katz & Postal 1991, p.520 especially par. 2-4.



### 3.1. Realist Arguments

K&P represent three realist arguments: (i) type argument, (ii) necessity argument and (iii) veil of ignorance argument (p.522-24).

Argument (i) states that “both NL grammars and grammatical theory are about sentences in the type sense.” It follows that tokens of a sentence lack spatiality, temporality or causal relations. Having none of these, therefore, sentences are “by definition abstract objects. Thus conceptualism is false.” (p.523)

Argument (ii) states that there are necessary connections between e.g. (5a) and (5b), so a theory about NL must, in any way, accomplish the aim of explaining “semantic structures of [necessary (maybe causal) connections].” (p.523) According to some such arguments that fulfill such an explanation process (e.g. “Katz’s argument (1972), or Katz, Leacock, Ravin (1985)”), the necessary relation between (5a) and (5b) can be explained to show that psychological dependence is not an adequate way (pp.523,24). I will review this argument in more detail in the following sections.

Argument (iii) states that “before the competence is understood,” conceptualists factually determine their position wherever they want (it is actually obvious) and after that they subsequently ignore the real situation. Namely, “they acquire their commitment behind a veil of ignorance.” (p.524)

### 3.2. The Necessity Argument Revisited

It can be stated that argument (i) and argument (iii) are less powerful than argument (ii). For K&P’s necessity argument, Soames says that “a semantic theory for a natural language must issue in claims of” (Soames 1991, p.575) the following kind:

- (1) ‘S’ is analytic (i.e., true in virtue of meaning) in L
- (2) ‘P’ entails ‘Q’ in L. (p.575)

Either of the above claims contains necessity. Moreover, according to Soames, K&P assert that for “the truths of the form (1) establish that certain natural language sentences are necessary...(2) establish necessary connections between natural language sentences.” (p.575) However, in a proper semantics, no psychological facts should take place, since if they did there would not be necessity, only contingency. Chomsky’s account of the semantics of language, in the light of these statements, seems incorrect for some and should be “replaced” by an abstract theory, which, might be a Platonic realist theory based on logic (pp.575,76). However, there seems to be a problem. It can be said that it is not the case that “if a sentence *s* expresses a necessary truth, then the claim that *s* is necessary is itself necessary.” (p.576) Yet, it is obvious, for Soames, that K&P are aware of this problem. Their

approach to the necessity argument is a little different in order to eliminate the aforementioned problem about necessity, Soames states. Necessity (or analyticity) should be primarily attained by the *senses* rather than directly attributed to sentences. “Thus, a sentence is analytic (necessary etc.) iff it expresses a sense that is analytic (or necessary).” (p.577) Therefore, it can be said that the sentence (1) is thought in this way:

(3) ‘S’ expresses sense M

(4) M is analytic (p.577).

Step (3) can be seen as contingent but (4) is surely necessary for K&P. This upgraded version of the argument also seems “restricted” for Soames (p.578). The postulation that each and every semantic issue regarded by psychology is contingent may be unsatisfactory. It may also not be the case that all ‘non-contingent’ or necessary facts are about the senses, and that the senses may not have such a quality, since it is not necessarily true that a theory is not empirical if all of its constituents are abstract. According to Soames, the Necessity Argument does not offer us a clear fact about the non-empirical characteristics of itself (p.578).

Briefly, Soames declares that although Chomsky seems unable to include psychological phenomena into linguistics, and that the Necessity Argument, despite its problems, seems to refute Chomsky in some way, it is still difficult to say that the Necessity Argument makes possible or necessitates a Platonic reality of a certain kind. There is actually no standpoint from which one can suggest Platonic objects either directly or indirectly (pp. 579,80).

I cannot attempt to solve but must accept the problems within the Necessity Argument, yet it is, in a way, obvious for me that, when psychological aspects are included, it still gives the sense of contingency. This so-called contingency, however, can just be a misleading phenomenon. Psychology if considered as (or reduced to) neuro-science, one can say, can be interpreted more appropriately within linguistics although that still might not solve the problem.

### Conclusion

To sum up, it can be said that for K&P, when we consider linguistics, there arise three kinds of interpretation style: “nominalism, conceptualism, and realism.” (Israel 1991, p.567) The first is refuted by Chomsky, to a large extent, but also by the limited help of conceptualism. K&P say that conceptualism is also lacking, since it mainly offers a contingent type of an account when interpreting linguistics. Therefore, there *seems* to be only one possibility, which is realism of a Platonic kind (p.567).

It can also be said that there can be no other kind of conceptualism that can escape the criticism of contingency made by K&P (Katz & Postal 1991, p.550). I mainly based this paper on the discussion of a realist argument which is called the Necessity Argument. This is because the other two forms —namely the type argument and the veil of ignorance argument— seemed to me as being rather weak in comparison to the necessity argument. In addition, it seemed to me that K&P lend much more importance to it than to the other two. Yet, as I discussed above, the notion of necessity is also problematic, since a sentence that declares a necessity may not be necessary itself. Moreover, K&P, when evaluating the argument, depend on the senses of the sentences that are necessary. This, however, may not solve the problem, since the same counterargument seems applicable to the senses, too, yet it might be in a different formulation.

All in all, it seems to me that the psychological roots of Chomsky's arguments can be considered as being as contingent as a Platonist argument; but what's more, psychology can be regarded as being more (linguistically) foundational than a Platonic realism due to the fact that it has and will have scientific roots as far as neuro-science – psychology link is concerned.

### References

- Abbott, B. (1986) Review: The Vastness of Natural Languages by D. Terence Langendoen; Paul M. Postal. *Language* 62: 154-157.
- Israel, D. J. (1991) Katz and Postal on Realism. *Linguistics and Philosophy* 14 (5), 567-574.
- Katz, J. J., Postal, P. M. (1991) Realism vs. Conceptualism in Linguistics. *Linguistics and Philosophy*, 14 (5), 515-554.
- Postal, M. P., Langendoen, D. T. (1984) *The Vastness of Natural Languages*. New York: Basil Blackwell.
- Soames, S. (1991) The Necessity Argument. *Linguistics and Philosophy*, 14 (5), 575-580.



# N. Berdyaev'te İnsanın Özgürlüğünün Kaynağı: Ungrund

Nesrin ERTÜRK\*

## Özet

*Odağına insanı, onun özgürlüğü ve yaratıcılık misyonunu koyan Berdyaev'in felsefesinin başlangıç noktasında özgürlüğün varlığa önceliği yer alır. Ona göre özgürlük, varlık, hatta Tanrı tarafından bile belirlenemez. Boehme'nin Ungrund öğretisinde Berdyaev, bu görüşünü dayandıracağı verimli bir zemin bulur ve özgürlüğün kaynağını Ungrund olarak belirler. Bu çalışmada, Berdyaev'in insanın özgürlüğünün kaynağı olarak belirlediği Ungrund öğretisi incelenmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Nikolay Berdyaev, Ungrund, Jacob Boehme, Özgürlük

## *The Source of Human Freedom in N. Berdyaev: Ungrund*

## *Abstract*

*The priority of freedom to the being locates itself the starting point of the philosophy of Berdyaev who focuses on human, his freedom, and creativity mission. Freedom, to him, cannot be determined by being or even God. Berdyaev, in Boehme's Ungrund teaching, finds an effective ground to base his view on and determines the source of freedom as Ungrund. With this study, the Ungrund teachings which Berdyaev accepts as the source of human freedom has been examined.*

**Keywords:** Nikolay Berdyaev, Ungrund, Jacob Boehme, Freedom

---

\* Doktora öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, nesatasoy@hotmail.com

Berdyayev'in düşüncesindeki esas unsur, özgürlüğün metafiziksel önceliğine yaptığı vurgudur. "Özgürlük birincildir/ilkseldir, nihai gerçektir ve böyle olduğu için onun özü her tür dışsal belirlenimin dışındadır. O hiçbir tür realiteden kaynaklanamaz. O varlığa bağlı olamaz çünkü özgürlük tüm belirlenimleri reddeder" (McLachan 1992:121).

Ontolojik felsefeyi özgürlük felsefesi olarak kabul etmeyi reddeden Berdyayev'e göre özgürlüğün kökü varlıkta olamaz, özgürlük varlık tarafından belirlenemez, özgürlük hiçbir ontolojik determinizm sistemine dahil edilemez. Özgürlük ne varlığın ne de aklın belirleyici gücüne maruz kalmaz. Ona göre, "Hegel zorunluluğun hakikatinin özgürlük olduğunu söylerken o özgürlüğün birincilliğini reddeder ve onu tamamıyla zorunluluğa tabi kılar. Ve nihai amacın özgürlüğün gerçekleşmesi olduğunu iddia etmesi de ona yardımcı olamaz" (Berdyayev 1952:104).

Berdyayev felsefede bir seçimin yapılmasının zorunlu olduğuna inanır: ya varlığın özgürlüğe önceliği ya da özgürlüğün varlığa önceliği kabul edilmelidir. Bu seçim de iki tür felsefe belirler. Varlığın özgürlüğe önceliğini kabul etmek, kaçınılmaz olarak açık ya da kapalı determinizmdir. Ona göre özgürlükle ilgili felsefi öğretiler genelde tatmin edici olmaktan uzak, belirlenmiş ve belirleyen varlığın etkisi altındadır ve "özgürlüğün sırrıyla ilişkiye/temasa geçmekten kaçınırlar ve bu sırrın içine nüfuz etmekten korkarlar" (Berdyayev 1952:104). Varlıktan türetilen özgürlüğün kabulü determinizme ve kaçınılmaz olarak özgürlüğün reddine götürür.

Berdyayev için özgürlük sorununun Tanrı-insan arasındaki ilişkiler konteksinde açıklanması büyük öneme sahiptir. Ona göre eğer Tanrı insanı sabit bir kişilikte yaratmışsa ya da eğer Tanrı insanın özgürlüğünün tek kaynağı ise o halde insan özgür değil, sadece iyi bir robot olurdu. Varoluşsal bir merkez olarak acı ve sevinç hissetme yetisi olmazdı; başkalarıyla, başka kişiliklerle ve Tanrı'yla birliklilik yaşayamazdı. Berdyayev, geleneksel teolojilerin özgürlük anlayışlarını tatmin edici olmak bir yana, onları, insanın özgürlüğünü tanımadıkları ve bu nedenle ateizmin kaynağı oldukları gerekçesiyle zararlı bulur. Ona göre özgürlükle ilgili en kabul edilmez olan katafatik (pozitif) teolojinin argümanlarıdır.

Katafatik (pozitif) teolojiye göre özgürlük, insana Tanrı tarafından verilmiştir. Dünyadaki kötülüğün kaynağını özgürlükte gören bu anlayışa göre, özgürlükle birlikte kötülük yapma eğiliminin de Tanrı tarafından insanın içine yerleştirilmiş olduğu, Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu sonucu çıkar. Bu da teodiseyi imkânsız kılar çünkü dünyadaki kötülüğün ve ıstırapın sorumluluğu Tanrı'dan alınmaz. "... Tanrı insanı yaratarak onu ebedi lanete mahkûm etmiştir, çünkü O özgürlüğün sonuçlarını, insanın neyi seçeceğini önceden bilir. İnsan özgürlüğünü Tanrı'dan alır, özgürlüğünün sahibi kendisi değildir ve bu özgürlük tamamen Tanrı'nın elindedir, Tanrı tarafından belirlenmiştir yani sonuç olarak bu özgürlük sahtedir" (Berdyayev 1930: 54). Katafatik teolojinin ona yüklediği Ebediyeti Bilen olarak Tanrı, dünyada özgürlüğün sebep olacağı tüm kötülükleri ve tüm acıları, ölümden sonra da

birçoklarının ebedi acılarını önceden bilir. Tanrı bu korkunç şartlarda insanı ve dünyayı yaratmaya razı olmuştur. Berdyaev'e göre ateizmin en önemli ve geçerli sebeplerinden biri tam da budur. "İnsana özgürlük vererek ve ondan çağrısına cevap beklemesi Tanrı'nın kendi kendisinden cevap beklemesi demektir. Çünkü cevabı zaten biliyor. Bu Tanrı'nın kendi kendisiyle oyunundan başka bir şey değildir" (Berdyaev 2005: 39). Sır'ın rasyonelleştirilmesi, kaçınılmaz olarak ebediyette birileri için kurtuluşun, diğerleri için ebedi azabın tayin edildiği sonucunu dayatır. Berdyaev bu ve buna benzer Sır'ı rasyonelleştiren ve teodise problemini çözümsüz ve insan hayatının, dünya sürecini anlamsız hale getiren tüm öğretileri reddeder.

Sonuç olarak "...vardığım temel metafizik fikir, özgürlüğün varlığa önceliğidir. Bu aynı zamanda, varlık değil özgürlük olan tinin önceliği demektir. (...) Özgürlük varsa, o varlık tarafından belirlenmiş olamaz" (Berdyaev 1993:108) diyen Berdyaev, özgürlüğün kaynağına, Boehme'den<sup>1</sup> devşirdiği, rasyonel bir öğreti olmaktan çok bir vizyon, bir mit olan Ungrund'u koyar.

## Ungrund<sup>2</sup>

Boehme'ye göre Ungrund "hiçliktir, ebediyetin temelsiz gözü aynı zamanda hiçbir şeye dayanmayan iradedir, *bir-şey* olma arzusu olan Hiçliktir. Ungrund aynı zamanda karanlıkta özgürlüktür" (Berdyaev 1930: 48).<sup>3</sup>

1 Jacob Boehme (1579-1624), Alman mistik-teosof düşünüdür. Görlitz yakınlarında Old Sedenberg köyünde fakir bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelen Boehme, temel dini eğitim ve okuma-yazmayı öğrenmek dışında herhangi bir eğitim görmemiş, sıradan bir ayakkabıcıdır. Antik Yunan düşüncesini de Ortaçağ Skolastisizmini ve mistisizmini de bilmez. Hristiyan mistiklerin çoğunda olduğu gibi onda Neo-Platonik etkiler görmek mümkün değildir. Onun beslendiği ilk kaynak Kutsal Kitap'tır bununla birlikte "Benim Üstadım-Öğretmenim: bütün doğadır. İnsandan ya da insan aracılığıyla hiçbir şey öğrenmedim; felsefemi, astrolojimi ve teolojimi bütün doğadan içe doğuşla öğrendim" diyen Boehme, bilgisini insani gücüyle değil, Kutsal Tin'in yardımıyla elde ettiğinden emindir. Küçük yaştan itibaren mistik deneyimler yaşar (Martensen 1885, 5). Eğitimli ve akademik bir filozoftan çok teosof, kahin ve mit-yaratıcı olsa da, Alman felsefesine büyük etkisi olmuştur. (Berdyaev 1930, 47) Boehme modern düşünce tarihinde daha sonra Alman İdealizmde büyük rol oynayacak olan zıtlıkların ayrımını yapan ilk kişidir, her şey zıttı ile anlaşılabilir: ışık karanlık olmadan, iyi kötü olmadan, tin madde olmadan anlaşılabilir. Boehme'nin voluntarizmi/iradeciliği felsefeye getirilen yeni bir ilkedir ve Alman felsefesi onu daha da geliştirme eğiliminde olmuştur. Boehme'nin düşüncelerinin etkilerini Kant, Fichte, Schelling, Hegel ve Schopenhauer'da görmek mümkündür.

2 Ungrund, Türkçe tam karşılığı olmayan bir sözcüktür. Ungrund "uçurum" olarak kullanılsa da Koyre bu yorumu yanlış bularak, Ungrund'u 'Mutlak, mutlak belirlenemez, her tür belirlenimden bağımsız Mutlak' şeklinde yorumlar. Ancak Week bu tanımla, eğer Boehme sadece Alman İdealizmi'nin bakış açısından değerlendirilecekse uygun bulur. Çünkü Boehme'nin genelde süje gibi davranan (gören, arzulayan, arayan, bulan) Ungrund'u dikkate alındığında Koyre'un tanımla olağanüstü bir soyutlama ima eder. Week, Boehme'nin, Ungrund isminden önce, 'ungründlich' sıfatını kullandığına dikkat çeker ve ungründlich'in anlamının da ' kavranılamaz, anlaşılabilir' olduğunu belirtir (Week 1991:148).

3 "Doğanın dışında Tanrı Gizemdir yani Hiçliktir; çünkü doğanın dışında, hiçbir yerde bulunmayan ve hiçbir şey görmeyen, ebediyetin gözü, temelsiz göz (olan) Hiçlik bulunur, bu Ungrund'tur ve aynı göz iradedir yani tecelli arzudur, Hiçliği farketme/keşfetme arzudur;

“Hiçlik ‘bir-şey’den daha derin ve birincildir. Bu durumda kötü olmayan karanlık, ışıktan daha derin ve birincildir ve özgürlük tüm doğadan daha derin ve birincildir” (Berdyayev 1952, 107). Bu ifadeler mantıksal düşünceyle kavranılamayan, rasyonel kavramlarla anlatılamayan, sadece tinsel deneyimle, sezgiyle ulaşılan, sırrın ifadeleridir. Bu nedenle, Boehme’nin, ‘Mysterium Magnum’ (Büyük Sır) da dediği Ungrund’u rasyonel bir doktrin değil, sembollerin dilini kullanan bir mittir.

Ungrund ebedi sessizlik/sükûttur; çünkü bütün antinomileri içerse de, bütün zıtlıklar hala uyum içindedir. Çünkü onlar sadece olanaktır, henüz ayrışmamışlardır, fiilen bir-şey değildirler (hiçtirler). Ungrund Varlığın ilk kaynağı, ilk temeli olmasına rağmen, Varlığın kendisi değildir; o, Varlığın kendisinden doğduğu temelsizlik, dipsizliktir (uçurumdur). Böylece saf potansiyel, aktüalite olarak Ungrund, Varlıktan öncedir ve Tanrı ve yaratılanın gözünde, özünde bulunur (Boehme, 1912:3-16). Ungrund öncelikle karanlıkta irade ya da özgürlük olarak anlaşılmalıdır. Tanrı’da, Tanrı’dan daha derin olan ilksel/temel karanlık uçurumdur ve onun içinden teogonik<sup>4</sup> süreç (Tanrı’nın doğumu) gerçekleşir” (Berdyayev, 1994:350). Ungrund, kişisel yaratıcı Tanrı değil, tanrısal hayatın başlangıcı, kendi kendini yaratma (oluşturma) ve Varlık ve Tanrısal’ın açığa çıkma/ifşa sürecidir (Boehme, 1654: 26). Ungrund, hem tinsel hem maddi evrenin temelsiz temelidir. Varlık’ın ortaya çıkması, karşıtların ortaya çıkmasıdır; o aynı zamanda, başkalarını dışlayarak, bazı olanakların aktüelleşmesini ifade eder<sup>5</sup>.

Berdyayev, Boehme’den Ungrund öğretisini ödünç alır ancak onu bütünüyle, Boehme’de olduğu şekliyle değil belirli yönlerden değişiklikler yaparak kabul eder. Berdyayev’e göre Ungrund, Tanrı’da irrasyonel, karanlık bir ilke değil, Tanrı’nın dışında, Tanrı’dan bağımsızdır. Berdyayev yaptığı bu değişikliği şu sözlerle ifade eder: “Boehme’ye göre Ungrund (...) Tanrı’da bulunur, bende ise o, Tanrı’nın dışındadır” (Berdyayev 1993:108).

Berdyayev Ungrund’u, irrasyonel imkân (potansiyellik) olarak birincil özgürlük olarak kabul eder. Birincil (temel) özgürlük Tanrı tarafından yaratılma-

---

ancak iradenin önünde, bir-şey bulabileceği, dinlenebileceği hiçbir şey yoktur, bu nedenle o kendi içine girer ve kendini doğa aracılığıyla bulur” (Boehme 1912: 22).

- 4 Teogoni hiçbir şekilde Tanrı’nın başlangıcı olduğunu, O’nun Fichte ve Hegel’deki gibi dünya süreci içinde olduğu, meydana geldiğini ifade etmez. Teogoni, Tanrı’nın içsel hayatının ebediyette dinamik süreç, trajedi olarak, varlık-olmayan (non-being) karanlığı ile mücadele olarak açığa çıktığını ifade eder. Teogonik süreç ebediyette gerçekleşir ve daha önce varolmayan Tanrı’nın doğuşu demek değil, tanrısal gizem, Tanrı’nın ebedi ezoterik hayatı, ebedi Tanrı-doğuş demektir.
- 5 Boehme için, Herakleitus’ta olduğu gibi, dünya hayatı, temel unsur olan ateşle sarılmıştır. Kozmos boyunca ateş selleri akar: ışık ve karanlık, iyi ve kötü arasında zıtlık vardır. Karşıtlık, ıstırap ve dünya hayatının alevli trajik karakteri, varlıktan önce ve varlıktan daha derinde olan, Ungrund’la, dipsiz uçurum, irrasyonel gizem, varlıktan türetilmeyen, varlıktan kaynaklanmayan birincil (primordial) özgürlükle açıklanır.



mıştır, Tanrı'nın da tüm yaratımın da öncesinde 'vardır'. Tanrı, dünya ve insanı Hiçlik'ten (Ungrund, uçurum, temelsizlik) yaratmıştır. Ungrund (Hiçlik) Varlığın da Varlık-olmayanın (non-being) da potansiyel olarak bulunduğu, varlık-olmayan (non-being) ile Varlık'ın ayırt edilmemiş/farklılaşmamış uçurumdur. O, aynı zamanda her şey olan hiçlik, formsuz olanaktır. Berdyaev'e göre Varlık, Tanrı'nın tasarısına karşılıktır, var-olandır. Böylece Tanrı Varlığın kaynağı ve devamlılığını sağlayandır.

Varlık-olmayan ise Ungrund'tan ortaya çıkan, Tanrı'nın çağrısına Varlık olarak, Var olmaya geçerek karşılık vermeyendir. Kötünün kaynağı bu Varlık-olmayandır, Varlık-olmayan Tanrı'ya isyanda varolur. O yaratılmış düzene etki eder ancak kendisi yaratılmış düzenin parçası değildir. Böylece;

*(...) kötülüğün kaynağı Tanrı ve olumlu varlık değil, irrasyonel, dipsiz özgürlüktür, varlığın olumlu her belirleniminden önce olan ve her varlıktan daha derinde bulunan salt potansiyeldir. Bu nedenle kötülük, temelden mahrumdur, kötülük hiçbir olumlu varlık tarafından belirlenmez, ontolojik kaynaktan doğmaz. Kötülük imkânı, bütün imkânların gizli oldukları karanlık diptedir (Berdyaev 2006: 335)*

Tanrı'nın tasarısını reddederek Hiçlikteki potansiyel kötüyü ortaya çıkaran 'varlık-olmayan' olur. Ungrund (Hiçlik) kendi başına kötü değildir, kötüyü doğuran, Hiçlikte potansiyel olarak bulunan 'Varlık-olmayan'dır (me on/non-being). Bir bakıma kötülük, Tanrı'nın çağrısına uyup varlık-olmaya gelişi reddeden ve hep karanlıkta imkân olarak kalandır. Böylece de kötülüğün kaynağı, Ungrund Tanrı'nın dışında olduğu için, Tanrı ile ilişkili bir kaynak değil, tam tersine Tanrı ile ilişkisizliktir.

Berdyaev Ungrund'u 'meonic' (μη ov<sup>6</sup> /me on non-being) özgürlük olarak belirler ki bu da Boehme'den ayrıldığı diğer yön olur. Berdyaev'e göre meonic özgürlük olarak Ungrund, irade değil, birincil/temel özgürlüktür. Meonic özgürlük olarak Ungrund, Varlığı önceleyen, Varlığın ortaya çıkışının kaynağı olan, Tanrı'nın dışındaki uçurumdur, temelsizliktir, dipsizliktir. "İnsan 'doğası' Tanrı tarafından yaratılmıştır, insanın 'özgürlüğü' ise yaratılmamıştır, hiçbir varlık tarafından belirlenmemiştir ve tamamen varlıktan önce gelir. Varlık özgürlükten gelir, özgürlük varlıktan değil" (Berdyaev 2005: 43).

Kaynağını bir imkân olarak Ungrund'ta bulan özgürlük, Tanrı'nın çağrısına cevap vermek suretiyle aktüel hale gelir. Özgürlüğün Tanrı ile ilişkisi, ancak bu şekilde düşünülebilir. Ama Tanrı'nın çağrısına cevap vermeyebilir de. Bu durumda ise aktüel olarak varlık kazanamaz ve kötülük olarak kalır.

6 Yunanca μη ov (me on) varlık-değil (non-being) demektir. Özel türden bir Hiçlik'tir. Özelliği, salt hiçlik değil, varlık olabilme potansiyeline sahip oluşudur.

Berdyaev'in kabul ettiği hiçlik fikri dialektiktir, Varlık ve hiçlik kavramında, Varlık ve hiçlik birbirine bağımlıdır. Hiçlik Varlık'ın kendi içindedir, o, Varlık kadar nihaidir, bütün antinomilerin temelinde yatan Ungrund'tur. Özgürlük, diyalaktığı başlatan, bu ilişkidir. (McLachan 1992: 62)

Yaptığı değişikliklerle birlikte Berdyaev şu sonuca ulaşır: İnsan Tanrı'nın ve özgürlüğün –hiçliğin, meonun- çocuğudur. Hiçliğin özgürlüğü Tanrısal yaratımı kabul etmiş, var-olmayan (non-being), varlığı özgürce kabul etmiştir. Tanrı'dan düşüş buradan kaynaklanır, ortaya kötü ve acı çıkar, var-olmayan varlığa örülür. "Bu sadece dünya için değil, Tanrı için de gerçek bir trajedidir. Trajedi daima özgürlükle ilgilidir" (Berdyaev 2005: 42).

Ungrund, Berdyaev'in mistik yaklaşımının zirvesi aynı zamanda çalışmalarındaki en tartışmalı görülen konudur/yöndür. Son derece spekülative karakterde olan Ungrund kavramı birçok güçlüğe neden olur. Wernham Ungrund'la ilgili spekülasyonları "tumturaklı metafizik" olarak adlandırır (Wernham 1968:33)

Berdyaev "bunun farkındadır ve hatta öğretiyi sürdürmede yalnız olduğu sonucuna varır. Bu son derece spekülative teori, azaltmak ya da çözmek yerine çok ciddi problemlere neden olur" (Spinka 1950:33).

Lampert'in, son derece karmaşık hatta muğlak bir nokta olarak tarif ettiği Ungrund'un, ona, hiçlik, varlık-olmayan olarak yüklediği niteliklere karşın Berdyaev için hala 'bir-şey' olduğu hissini uyandırdığını belirtir. (Lampert 1945:53) Bununla bağlantılı olarak Dye şu sorunu ortaya koyar: "Geleneksel metafizikçiler, varlıktan daha nihai bir şeyin düşünülebileceğine karşı çıkabilirler, çünkü her şey, zorunlu olarak bir varlığa ya da sübstanta (*ούσία/ousia*) bağlı niteliklere sahip olmak için, öncelikle var (varlık) olmalıdır" (Dye 1979:114).

Berdyaev'in cevabı, 'hiçlik'in rasyonel düşünce ile bilinmeyeceği şeklinde olacaktır. Hiçlik sadece 'tinsel deneyim' yoluyla anlaşılabilir ve diskürsif düşüncenin konteksinde analiz edilemez. Tüm eleştirilere ve rasyonel temellendirmeye kapalı oluşundan dolayı tutarsızlık suçlamalarına rağmen Berdyaev duruşunu değiştirmez. Rasyonel inceleme, Hakikat'e nüfuz edemez, Hakikat sadece mit yoluyla anlaşılabilir ve Ungrund mittir.

Spinka'nın da ifade ettiği gibi, "Ungrund'un kavramsal olarak anlaşılamayacağı tekrar edilmelidir, çünkü o tüm insan kavramlarını aşar –o bir mittir, semboldür" (Spinka 1950:120).

Vallon'a göre de, "Ungrund orijinal sezgidir –bir vizyondur. Daha belirli olarak, o Berdyaev'in kendi vizyonudur –benzer bir deneyime sahip olmadıkça açıkça anlaşılamayacak bir vizyondur. Berdyaev'in ifadesiyle o 'sadece tinsel hayat ve deneyimin diliyle ifade edilebilir, katı ontolojinin kategorileriyle değil. Bu hakikat katı ontolojide kolayca sapkınlığa (heresy) dönüşebilir" (Vallon 1990:151)

Ungrund'un bir mit, sembol olarak alınması, rasyonel düşünce tarafından anlaşılması ve sadece tinsel, mistik bir deneyim sonucunda onun anlaşılıyor olması, felsefe bakımından içinden çıkılmaz güçlükler doğurur. Çünkü tinsel deneyim, şahsi bir deneyimdir. Bu deneyim, bir vizyon, sezgi, doğrudan kavrayıştır. Hiçbir akıl yürütme ve kavramın işe karışmadığı bir düzlemde gerçekleşir. Bundan dolayı da iletişim konusu yapılamaz. İletişim konusu yapılamamasına rağmen Berdyaev'in, böyle bir deneyimi yaşayıp yaşamadığını da bilmediğimiz için bukavramı Boehme'den devşirmesi ve kendisine göre bazı değişikliklere tabi tutması, böylece de felsefesinde önemli bir yere yerleştirmesi, onun onun görüşlerine içerik bakımından itirazı zorlaştırmaktadır. Çünkü Ungrund'la ilgili ortaya çıkan her çelişki ve soruya vereceği cevaplar kaçamak cevaplar olacak ve bu deneyimi yaşamamış olanlar için Ungrund, karanlık, hiçlik olarak kalmaya devam edecektir.

Ayrıca, hiçliğin ilkselliğini (primordial) önermek, Tanrı ile eşit konumda bir kendilik/şey öne sürme problematik pozisyonunu hissettirir. Bu güçlüğü farkında olan Berdyaev şunları söyler:

*Ortodokslar, Katolikler ve Protestanlar yaratılmamış özgürlük fikrime çok saldırdılar, onda Hristiyanca olmayan bir düalizm, gnostisizm, Tanrı'nın mutlak gücünü sınırlandırma gördüler. Daima anlaşılmadığımı düşündüm. Bu, yüzeysel dikkatleriyle açıklanamaz sadece, benim antinomik, paradoksal ve irrasyonel düşünme eğilimim ya da daha doğrusu düşünceyi irrasyonelle getirme eğilimimle de ilgilidir. Benim düalizmime karşı çıkan tüm teolojik-metafizik öğretiler aslında Sırrı yok eden rasyonalizmin türleridir ve tinsel deneyimi doğru tanımlamazlar, trajikliği, çelişkililiği, irrasyonelliği bilmek istemezler (Berdyaev 1993:311).*

Düşüncesini savunmak için Berdyaev Ungrund'un ne Yaratan ne de yaratılan olduğunu ve Tanrı'nın varlığı ile birlikte varolan bir gerçeklik olmadığını belirtir. O, Tanrı'dan üstün ya da ona eşit bir form oraya koymaz. "Bu irrasyonel uçurum, özgürlük, Tanrı ile Logosla, Anlamla birlikte (eşit düzeyde) var olan varlık değildir" (Berdyaev 2006:335). "Tanrısal yaratmadan ve determinizasyondan bağımsız özgürlüğün irrasyonel sırrı, Tanrısal Varlıkla eşitlik iddia eden başka bir varlığın olduğunu ima etmez, bu hiçbir şekilde ontolojik düalizm ifade etmez. Bu türden düalizm rasyonelleştirme içerecektir" (Berdyaev 1939:114).

Lampert Ungrund'u, ontolojik düalizm ima ettiği gerekçesiyle "(Berdyaev'in) tüm felsefesindeki en talihsiz sonuç" olarak görür. Ancak onun eleştirisi isabetli görünmemektedir çünkü özgürlüğün önceliği Berdyaev'in 'temel ön kabullerinden' biridir. O bunun gibi eleştirilerin farkındadır ve 'temelsiz özgürlük'ün ontolojik düalizmi ifade etmediğini ifade eder. Onun felsefesi varoluşaldır ve "varoluş felsefesi ontolojik olamaz" (Berdyaev 1954: 68).

Sonuç olarak Berdyaev Ungrund'u rasyonel incelemenin dışında kabul eder ve onun Tanrılıkla hiçbir şekilde kıyaslanamayacağını (çünkü "varlık-değil"dir, hiçliktir) iddia ederek kendisine yönelik Hristiyan-dışı düalizm ve gnostisizmin suçlamalarının devam edemeyeceğine inanır.

"İki tanrıya inanmıyorum. (...) Tanrı ve yaratılmamış özgürlük arasındaki karşıtlığın sınırlarının ardında, tüm çelişkilerin/zıtlıkların ortadan kalktığı aşkın tanrısal Sır yatar, orada ifade ve tarif edilemeyen tanrısal ışık bulunur. Bu, apofatik teolojinin alanıdır" (Berdyaev 1993:312).

Ungrund ile ilgili yeterli, uygun, rasyonel kavramlar oluşturmak imkânsızdır. Ungrund Sır'dır ve Sır sadece sembollerle ifade edilebilir. Sembolik bilgi olan mit de apofatiktir (Berdyaev 1952:100). Berdyaev bu nedenle apofatik (negatif) mistisizmin yolunu izler. O, bizi Sır'ın derinliğine yaklaştıracak tek yolun mistik apofatik teoloji olduğundan emindir. Çünkü burada, '*docta ignorantia*'nın<sup>7</sup> derin anlamı ortaya çıkar: "Rasyonel düşüncüyü sınırlayan yasak değil, Sır'dır" (Berdyaev 2005: 40)

### Kaynakça

- Berdyaev, N. (2005). *Prednaznachenieto na Choveka*, Cilt 4, İvanka Dobрева ve İvan Tsvetkov (Çev.), Sofya: Zahariy Stoyanov Yayınevi
- Berdyaev, N. (2006). *Filosofia na Svobodniat Dub*, Cilt 5, Nadia Popova, İrena Ganeva, Dimitar Kirkov ve Marta Vladova (Çev.), Sofya: Zahariy Stoyanov Yayınevi
- Berdyaev, N. (1993). *Samopoznanieto*, Slavianka Mundrova Nedelcheva (Çev.), Sofya: Hristo Botev Yayınevi
- Berdyaev, N. (1939). *Spirit and Reality*, George Reavey (Çev.) Londra: Geoffrey Bles, The Centenary Press
- Berdyaev, N. (1952). *The Beginning and The End*, R. M. French (Çev.), Londra: Geoffrey Bles, The Centenary Press
- Berdyaev, N. (1994). *Smisalat na İstoriata*, İvan Tsvetkov (Çev.), Sofya: Hristo Botev Yayınevi
- Berdyaev, N. (1954). *Truth and Revelation*, R. M. French (Çev.), Londra: Bles
- Boehme, J. (1912). *The Signature of All Things*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., New York, E. P. Dutton
- Boehme, J. (1997). *Mysterium Magnum*, John Sparow (Çev.), London: Humphrey Blunden
- Dye, J. W. (1979) "Nikolai Berdyaev and His Ideas on the Fundamental Nature of All Entities." *Ultimate Reality and Meaning*, 109-134.
- Lampert, Evgeny., (1945). *Nicolas Berdyaev and the New Middle Ages*, Londra: James Clarke & Co. Ltd
- Martensen, H. L. (1885). *Jacob Boehme: His Life and Teaching*, T. Rhys Evans (Çev.), Londra: Hodder and Stoughton
- McLachlan, J. M. (1992). "Nicolas Berdyaev's Existentialist Personalism." *Personalist Forum* 8:1: 57-65.
- Nisel, W. (1956) *The Theology of Calvin*, Philadelphia: The Westminster Press

7 Öğrenilmiş/bilinçli cahillik/bilgisizlik.

- Spinka, Matthew. (1950). *Nicolas Berdyayev: Captive of Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press
- Vallon, M. A. (1960). *An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicolas Berdyayev*, New York: Philosophical Library, Inc.
- Week, A. (1991). *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wernham, James C. S. (1968). *Two Russian Thinkers: An Essay in Berdyayev and Shestov*, Kanada: University of Toronto Press



## ÇEVİRİLER/Translations

### Küreselleşmenin Motoru Olarak Meta Estetiği\*

*W. F. Haug*

*Çeviri: Emir H. Ülger\*\**

#### 1. Eleştirinin Modasının Geçmesi Hakkında

Brecht'in suç hakkında söylediği şey -saf alanları ile görünmez olurlar- ifadesi meta estetiğinin etkilerini gösterdiği yöntemlere de uygun gibi görünmektedir. Eğer meta estetiği bugün bir şekilde geçerliliğini yitirmiş gibi görünüyorsa, Wolfgang Iser bunu şöyle gözlemlemiştir; "Bu onun geçersiz olacağından dolayı değil, gerçek yoğunlaşmasını (şiddetini) aştığı içindir". (Welsch:1990:19) Ancak meta estetiğindeki bu artış analiz edilmediği ve kuramsallaştırılmadığı sürece ve bunun eleştirisi gözden geçirilmedikçe "kültürel eleştiri", eleştirilen kültür olarak nükseder. Bu geriye düşme ne Welsch'in yaptığı gibi yanlışın ajanları olma duyularını suçlayarak ne de "bizi memnun eden bizi mahvedecektir" ünlü deyişinde ifade edildiği üzere duyulara dayanmayı inkar ederek engellenebilir. Bu durum "medya dünyasının ilk ilkesinin gerçeğin yerine kendi değiştirilmiş abartısını koymayı" iddia etme eleştirisini güçlendirmez. Böyle bir eleştiri genelleme yapma ve kendi isteklerine düşkün olma tuzağına düşmektedir. Buradaki mesaj kullanılan vasıta değildir. Daha ziyade, mesaj bir yöntemin alıcıları ve onların özel şartlarını

---

\* Bu makale, W.F.Haug'un, *New Elements of a Theory of Commodity Aesthetics* adlı eserinin içerisinde yer almaktadır. "This essay is based on a paper given in December 1997 at Duke University, Literature Program; a German version was published under the title "Warenästhetik als Globalisierungsmotor" as a chapter of my book *Politisch richtig oder Richtig politisch. Linke Politik im transnationalen High-Tech-Kapitalismus* (Hamburg: Argument 1999) and subsequently translated into Japanese and Greek. The present English version with its 'German English' has been established by the author, who is greatly indebted to Martin Potschka and E. San Juan Jr. for their original translation, and to Karen Kramer, director of the Berlin Dependence of Stanford University, for revising the final text.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Başkent Üniversitesi-Güzel Sanatlar Tasarım ve Mimarlık Fakültesi.

takip ettiği tutum şartlanmaktadır. “Yeni bir durum karşısında taviz vermemek için, bir kişinin önemli noktaları yeniden özetlemesi gerekir” (Haug: 1997:39) yani teorik eleştirinin önceki başarılarını yeniden düşünmek gerekir ve aynı zamanda analiz edilen durumun bu zaman içerisinde nasıl bir değişim gösterdiğini dikkate almaktır. Meta estetiğindeki artan hayal gücü dikkate alınır, oluşumu, sermaye kazanımını gerçekleştirmedeki rolü ve potansiyel alıcıların ihtiyaçları ve kullanım değeri açısından sürekliliği ve değişimini analiz etmek zorundayız. Meta estetiğinin temel kuralları ve temel fonksiyonu değişmemiştir: meta eşyasının sermayesinin gerçekleşmesine hizmet eder ve bunu yapmaktaki “Archimedean” rolü sunulan şeyin ne olduğu değil kimin hedeflendiğinde yatmaktadır. Onun değer biçimi kullanım değerinin estetik vaadidir. (cf.1986:17&1997:121f) Asıl değişen meta estetiğinin görünüşünün yeniden üretilebilirliği için teknik temeldir ve hem tanıtılan eşyaların ve daha da önemlisi değişen şartlar altında hedeflenen alıcı için mesajın belirlenmesidir. Stuart Hall’un belirttiği gibi, piyasaların küreselleşmesi hibrid, karışım, diaspora ve dil yozlaşması üretmesidir.

Tüketici eşyalarının başarılı şekilde şirket ürünlerine ya da estetik kullanım değeri açısından tekeli elinde tutan (Haug:1986: 24ff) “*Ticaret maddelerine*” dönüştürülmesi genel olarak temel ya da jenerik ürünlerin yerini almıştır. Fordist dönemine ait meta estetiği eleştirisi belki de anlık olarak açıldı çünkü işletim unsurları, üretim ya da oluşumunu ve kullanım değerinin eşya estetik vaadi dışında kalan eşyaların kullanım şekli ile pratik bir temas yoluyla kazanılmış olan tecrübe dayanağını hala koruyan dünyaya girdi. Bu genel bilgi olası bir direniş konumunu saptadı. Tıpkı halk hekimliğinin bir zamanlar akademik ya da kimyasal ve teknik tıbbın baskısı altında kaldığı ve ezildiği gibi, el becerisi ve ev ekonomisine dayanan bilgi tarifleri de bu zaman içerisinde hazır üretim eşyalarının baskısı altında kalmıştır. Eleştirinin açıklığı ile ilgili daha az önemli olmayan bir diğer unsur ise, kapitalizmin yönetici düzenine bir alternatifin var gibi görünmesidir. Bu esnada, devlet sosyalizminin ve kapitalist toplumlar içerisindeki sosyal demokrat reformlarının çökmesi ile birlikte üretim şeklinde hızlı yöntem değişikliklerinin olması ufukta tarihi değişime yol açmıştır. Tüm bir jenerasyon ve onun karakteristik düşüncesi için tüm alternatifler buharlaşmış ve yerini meta estetiğinin serap dünyası devralmıştır. Postfordist meta estetiği neredeyse alternatifsiz şekilde ufku işgal ederken bu artık bir konu değildir. Sanki aşırı baskın ve meydan okunmayan mevcudiyeti onu görünür olmaktan çekmiş gibidir. Bu görünmezlik, komünizmin sonrası durumun imzasını fazlasıyla ortaya koymuştur.

Doğunun ufku batı dünyası eşyalarının neon renkli ütopyası ile doluyken, 1989/1991 devlet tarihi bölünmesi sosyalist alternatifin on yıllar süren aşınmasından daha sonra olmuştur: *Ex oriente lux*<sup>1</sup> but *exoccidente luxus*.<sup>2</sup> Özellikle uydu temelli

1 Işık doğudan yükselir.

2 Bilgi batıdan



dağıtımla küreselleştikten sonra televizyon hoş görüntüyü tüm sınırların ötesine iletmiştir. Televizyon aynı zamanda sivil toplum hakkındaki bilgiyi nakletmiş ve sosyal ve demokratik olarak düzenlenmiş olan bir kapitalizmin kuvveti sadece bu sahteliği desteklemiş ve hep birlikte daha iyi bir hayat izlenimine neden olmuştur. Berlin duvarının çökmesini takiben ve sol görüşten gelen siyasi müdahalelerin zorlukları da dikkate alınırca, siyasi doğruluk üzerine yapılan sembolik kavgalar bu sahneye baskın hale gelmiştir. Solda, “total piyasanın” yükselen aşırılığı, muhalefetin karşı bir saf kullanım değeri ütopyasına sürüklenmesine yol açmıştır.

Oldukça farklılık gösteren modern endüstriyel toplumdan küçük tarımsal toplumların sözde ideal dünyasına tüm toplumun geri çekilmesi perspektifi şiddet ve yıkım için bir potansiyel olmakla suçlanmıştır. Bu bağnaz, dar ideolojiler ve tarihi gelişmeye yönelik onların diyalektik olmayan muhalefetleri ilerlemede diyalektik olmayan bir yaklaşımın hayal kırıklığından beslenmektedir. Onlar şu gerçeği saklamaktadırlar: “eğer onların gerçekleşen doğrusu insanların büyük bir çoğunluğunu faydasız tüketicilere dönüştürebilirse yok olmaya mahkumdur.” Bununla birlikte, neoliberal piyasa ütopyasının yönetici aşırılığı, dolaylı yıkıcı etkilerini konuşmak bir yana direk şiddet potansiyeline de yataklık yapmaktadır. Onun özgürlüğü, hayatta kalma mücadelesi içindir ve hem insanları hem de tüm kültürleri buna maruz bırakmaktadır. Onun paradigmatik ideali Brecht’in *Mack the Knife*: ile duyurulmaktadır. “Güçlü adam savaşır, zayıf adam ölür”. Sistem rekabetinin yok olması bu olasılığı azalttığı halde, bu sosyal Darwinci ideoloji için savaş daha az kabul edilebilir değildir. Serbest piyasanın eşitlik sonrası dönemi aslında bir dizi savaş başlatmıştır. Kuzeyin ittifak güçlerinin güneydeki günah keçilerine karşı bir savaşı olan ve diğer kapitalist büyükler tarafından desteklenen Saddam’a karşı Amerika’nın giriştiği yüksek teknolojiye haçlı seferine etnik bir sivil savaş dalgası eşlik etmiş ve bu savaşlarda mazlumlar birbirlerine pusu kurarak cesur yeni dünya düzeni tarafından büyütülmüşlerdir. Bu zincirlerinden kurtulmuş olan kanlı güçlerin görüşüne göre, Onları serbest bırakan kansız güçleri yok saymak kolaydır. Bu paradigma çöküşten hemen sonra Avrupa’da çalışılabilir: Zengin piyasa Avrupa’sının emici gücü, şüphesiz Sırp liderliğinin demagojik körlüğünden de yardım alarak Yugoslavya’nın bölünmesini başarmıştı.

## 2. Kapitalizm Öncesi ya da Yarı Kapitalist Toplumlara Doğru Benzerlik Olmanın Önüne Geçiyor

Piyasalardaki dünya düzeni ticaret eşyalarının güzel görünüşünü mesajı olarak ileri sürmektedir. Onların imajı gerçekliklerini çok daha uzaklara götürmekte, tv antenlerinin gölgesinde kalmıştır. Televizyon, suyun tedarik edilmesinden çok önce olmuştur. Uluslararası ileri teknoloji kapitalizmin kapitalist öncesi ya da yarı kapitalist toplumlara genişlemesi en güçlü motorunu burada bulmaktadır. Benjamin R. Barber, *Ticarette bulunandan daha fazla küreselleşmeye yol açan bir faktör var mıdır?*

diye sormaktadır; O şu tanıtım sloganından alıntı yapmaktadır: “*Reebak dünyasında/ gezegeninde sınır yoktur*”. O, aşırı fakirliğin eşyalar için aşılamayacak bir engel oluşturabileceği ve küreselleşme aktivitelerinin insanların çoğu için Spooky bir ticaret olduğundan bahsetmektedir. Eşyalar için sınırlamalar vardır ancak estetik tasarımları için ne sınırlamalar ne de limitler yoktur. Dünya nüfusunun büyük bir çoğunluğu için meta estetiği vaatleri gerçekleştirilebilir bir karşılığa sahip değildir. Ancak, bu sanallık bu vaatlerin gücünü bozmamaktadır, daha ziyade onların etkilerini kullanmalarına olanak sağlamaktadır. Meta dünyanın kullanım değeri vaatleri eşya olmaksızın nereye varırsa varsın, aslında bu yolla *başka bir dünya* vaat ederler. Meta estetiği sadece sınırlarını ürünlerinin gittikçe daha az ayırt edilebilir olduğu kültürel endüstrilere doğru genişletmekle kalmaz aynı zamanda bu sınır dünyadaki devasa yoksulluk kemeri içerisinde anlamına kaybetmektedir. Temel geçinme maddelerine bile erişimi olmayan insanlar için, eğlence endüstrisinin metaları yaşam şekli üzerinde propaganda olarak hizmet etmektedir. Dünyanın kapitalizm öncesinde olan ya da yarı kapitalist bölgeleri için karşı konulmaz bir cazibe yani küreleşmenin en güçlü itici kuvveti olarak hizmet etmektedir. Köylerin küreselleşmeye entegre olması ile kıyaslanırsa “küresel köy” terimi sıg bir şaka olarak durmaktadır. Rota ilk başta şehre yönelir. Kapitalist medeniyetlere dahil olmayı amaçlayan adayların çoğalması bunu çevrelemektedir. Küreselleşme küresel şehre akan evsiz insanların akıl almaz bir kentleşmesi olarak başlamıştır. Gregory Navas’ın epik şiiri El norte’de- ki bu yeterince övgü almamıştır- kuzey güneydeki insanlara çok uzaktan ve parlak basılı reklamlar yoluyla kutsal bir şehir olarak parlamaktadır. Film, ordu tarafından insanların kanlı şekilde bastırılmasına sırtını dayamış olan dünya piyasasına ürün yetiştirmekteki toprak sahipleri tarafından yaşayanların sömürüldüğü bir Guatemala köyünde başlar. Kız ve erkek kardeş olan iki geç insan bir kuzey Amerikan dergisine bakarlar. Metin İngilizcedir ve bu yabancı metinde ne yazıldığını hiç birisi anlamamaktadır. Asıl anlaşılan şey ise hayal edilemeyecek şekilde farklı yaşam vaat eden toprakların resmidir ancak bu durumu gösterenler ise makaleler değil reklamlardır. Köylüler için parlak çinilerle kaplı parlak bir zeminin önünde bir su tuvaletinin aşırı parlak görüntüsü mucizevi diğer tarafı yani kuzeyi arzulama duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Hikaye, iki kahramanın yürek burkan hikayesini anlatır ve onların Amerikan duvarına tırmanmaya çalışması ve devamında Amerika’da yeşil kartı olmayan yasadışı insanlar olarak varlıklarını sürdürmeleri bir cehenneme dönüşür ve genç bir kadının ve onun erkek kardeşinin feda edilmesi ile son bulur.

Daha farklı olmayan, aksine kıyaslanamayacak şekilde daha yüksek yaşam standartlarına ve eşya arzına sahip olan Alman Demokratik Cumhuriyetinin eski vatandaşları kapitalist batı hayal dünyasına katıldılar. Bir gün şu slogan patladı: *Eğer D mark bize gelmiyorsa biz D mark’a geleceğiz*. Bu Alman Demokratik Cumhuriyetinin çökmesine karar verdi. Yaşam standardı açısından en zengin uluslararası bir zamanlar 11.sırada gelen Almanya Cumhuriyeti para birimine Almanya para birimine yani sadece yaşam standardı açısından değil aynı zaman-

da üretkenlik açısından çok daha üstün olan para birimine geçince nükleer darbe yemiş gibi birden çöktü. Batı Almanya'nın metalleri ülkeye akın edince, imajları ve isimleri uzun süredir insanların aklına yerleşmiş olan yerli ürünler satmayan ürünlere dönüştü. Onların üstün kullanım değeri ve düşük fiyatları bile yardım edemedi. Mükemmeli ararken lezzetten yoksun olduğunu anlatmak için kullanılan "Hollanda domatesi" terimi bile bir insanın tadını kolayca anlayabileceği yerel ürünün yerini aldı. Belki de bu Zapatista Subcumandante Marcos "kapital bombasının" nükleer bombadan daha az tehlikeli olmadığını ifade ettiğinde Zapatista'nın kafasında olan düşünceydi. (cf: Marcos: 1997)

### 3. Farklılık ve Baskın Olma: Yoksulluk Turizmi ve Küresel Toplu Turizm

Göçmen işçilerin rotasını tersine çeviren seyahatin ne kadar farklı olduğunu, örneğin zenginlerin yoksulluk turizmi ne kadar farklıdır. Kapitalist zengin kürenin merkezindeki tüketicilere güneşe olan toplu turizm yoluyla kolayca tüketilebilen parçalar sunulur. Bu uzak mesafe kişiye özel yapılan uçuşla ulaşılabilir. Video ekranları tamamıyla turizmi artırmaya yönelik filmler ile eğlendirdiğinde havada bu süreç ikiye katlanır. Onların operasyonları sürrealizmi turist eşyasının estetik uyarıcıları ile birleştirir. Turist bu deneyimi ortak (patchwork) olarak deneyimler. Video klipi tarzında ise, her saniyede birçok görüntü birbirini takip eder ve dünya boyunca ufak parçalar uyarıcı değerine göre sıralanır. Bunlar sıklıkla fakirlerin dünyasından alınır ve tam olarak yoksulluk görüntüsü bunların temsilinden çıkarılır. Ancak muazzam güzel ve fotojenik görseller şeklinde yerli ülke ile ilgili unsurlar bu imaja dahil olurlar.

Nietzsche'nin "diğer ırklar için aşırı şehveti" cezbedici görüntülerle burada soluksuz şekilde sunulur. Bu seçici sıralama yoluyla, dünya tanıtıcı broşür karakterini kazanır ve fotoğraf karelerinin bir bütün içinde verilmesi ile kendisini tüketiciye bir teşvik olarak sunmaktadır. Bir yeri görme tüketiciliğinin masraflı duygusallığı açılır. Sergilenen vücut ve yabancı bakış, doymak bilmez bir boşluğa sunulan görüntü bolluğu olup fantastik şekilde arzulan istekler fenomonolojisine dönüşür. (Kojeve: 1947)

Klasik Avrupa sömürge gücünün insanlara bakışını temsil eden "ingiliz gözü-nü" Stuart Hall'un analiz etmesi, "zengin-yoksulluk" turistinin bakışına da uygulanabilir: O her şeyi, kendisi bakışını direk olarak dünyaya yönelttiğini fark etmeksizin algılar. Bu bizzat kendisini algılama ile eş anlamlı hale gelir. Şüphesiz yine de ikili olarak güçlü şekilde merkezlenmiş yapılanmış ve kültürel bir temsildir. Nerede ve nasıl olduğunu bilerek, o her şeyin yerini belirler. Mutluluk için arzu perspektifi altında, zengin çevrelerden ortaya çıkan yoksulluk turizmi olarak kendini ortaya koyar. Ve bu durum estetik tüketicilik kriterine uygun şekilde kendini göstermektedir. Aşırı arzusunda (lasciviousness), yoksul bölgelere giden turist kendinden kaçmaktadır.

Aynı zamanda bir erkek, üstün toplum kalıbı olarak kendini gösteren Anglo-Saxon düşüncesi hakkında Hall'un söylediği şey postmodernist zevkçilik anlayışının (hedonism) altında yatan şeyi ifade etmektedir oysaki görünüşte şöyle ifade etmektedir: *Bir kişi tüm evreni gezer: Bir kişiyi başka birini tanıdığına o artık diğerlerinin olmadığı şeydir. Kimlik, bu yüzden her zaman bir şeyi sadece olumsuzun dar bakışı yoluyla algılayan yapılanmış bir temsildir. Kendisini kuramadan önce diğerinin gözünden geçmek zorundadır.*” (Ibid) Tüketici kendisini diğerlerini nahoş edebilecek olan her şeyi sona erdirecek bir teklif yoluyla sunar. Hall oldukça kararsız şekilde *“sermaye her şeyin farklı olduğu bir dünya yaratmaya çalışır. Ve bu onu boş yapar ancak farklılıklar aslında sorun olmaz”* diye iddia etmektedir.” Yoksul bölgeleri gezen turist sanki bir kurşun geçirmez cam yoluyla izliyormuşçasına gerçekten soyutlanmış olan estetik olarak soyut bir biçimde farkın keyfini çıkarır. Yoksul bölge turizmi ile turist, belli bir çevre için yola çıkar ve gördüklerinin kendi hayal gücüne girmesine izin verir. Çevre için bu yola çıkmada merkez daha az önemli değildir ama farklı bir şekildedir ve bu ortamın turistik versiyonu küreselleşme sürecinde yeni bir başlangıç yolu duyurmaktadır. Hall'un “baskın olan kültür, post modernitesinin karakteristik yeni kalıpları” olarak algıladığı şeyin “bir taraftan Homojenleşme ve kendini verme ve diğer taraftan ise çoğulluk ve çeşitlilik olduğunu” ifade ederek, “Amerikanca konuşan” (Hall'un inanisına göre İngilizce değil) küresel batı merkezli toplu kültür hakkında önceden fikir vermektedir ancak bunu bölgesel olarak farklı ve değişik şekillerde yapmaktadır.

Meta estetiği piyasaya kabulün filtrelenmesi yoluyla sürekli olarak peşinde koşulan bir şeydir. Bunun kendisini diğer insanlar üzerinde, özellikle de fakirler üzerinde gösterme şekli diyalektik yapısı ve işlevi ile açıklanabilir. Bu değer henüz gerçekleşmemiş olan gerçekliğini temsil etmektedir. Her açıdan tersinin mantığına hitap etmektedir. O alıcılar için özlem duyar ancak sadece mutlu insanlar hakkında konuşur. Mutsuzlar meta estetiği dünyasına bir cennete giryormuşçasına bakar. Sadece nicel farklılıkları dikkate alan parasal eşitçilik dikkate alındığında, temel olarak sunduğu şey farklı olanların bunu yöneten şeye olan duyarsız olmalarıdır. Hall'un söylediği gibi eğer sermaye “müzakere etmeyi” - yani daha önce ezmeye çalıştığı farklılıkları birleştirmek ve kısmen yansıtmak- öğrenmişse, eşyanın estetik soyutlanmasına benzer keskin bir sınırlama gözlemlenmek zorundadır: sadece kültürel temsiller dahil olurlar, güç ilişkileri müzakere edilmez. *Damnes de la terre'nin* estetik temsili sembolik bir telafi etme alanına girmektedir ve temsil edilenlerin kendilerini görme şekilleri için önemli değildir. Meta estetiğinin Archimedeci bakış açısı, kendisini, hizmet ettiği, ayırt edici şekilde ortaya koyduğu ve yeniden yön verdiği arzularında bulmaktadır. Alakasız olanlar *auta ta pragmata*, nesnelere gerçek fitratı, eylem ve kişisel durumlardır. Arzular yanılısma ve hayali şekli ile kullanım değeri vaatleri için interfazlar<sup>3</sup> olarak önem kazanmaktadır. Perspektif sa-

3 Bölünmüş bir hücrenin yeniden bölünmek için geçirdiği hazırlık evresi

tın alma kararını teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Eşya estetiği sunulan arzuyu yerine getirme yoluyla yönetmekte olup, insanları arzularla doldurmaktadır. Kapitalist tüketiciliğin yaşam kalıplarına zaten baskın hale geldiği zengin toplumlarda onun büyüğü, hayal gücü sürekli olarak bu arzuların yerine getirilmesi ile uyanık tutulan yorgun ve duygusuz insanlar ile karşılaşmaktadır ki bu durum da bize arzulanacak çok şey bırakmaktadır. Kapitalist merkezlerde, sürekli uzaktan kumanda ile oynayan canı sıkılmış bir televizyon izleyicisi gibi sergilenen eşyalar arasında gezinmektedir. (Nientiedt:1990) Diğer taraftan meta estetiği dört gözle beklenen kapitalizm öncesi ya da kapitalist dünyanın fakir bölgelerine girdiği zaman kuzey, güneydeki yoksulluk içinde yaşayan kitlelere “*desirrealisables a realiser*” dağıtarak bu insanları arzularla doldurmuştur. (1943: 612) Bu şartlar altında yoksulluğun manası değişir: Yokluğun varlığı haline dönüşür. Uluslararası ileri teknoloji sermayenin tipik eşyalarının tüketiminden uzak kalarak, fakirler bunu kayıp bir şey olarak korurlar. *Marx’ın Grundriss’e*de sermayenin “medenileştirici etkisi” hakkında söylediği şey, kuzey-güney ekseninde hırçın bir cazibe olarak haklılık kazanır.

#### 4. Görünüşün Yüksek Teknoloji Üretimi

Tek yanlı olması sebebiyle “Irradiation= aydınlatma” olarak adlandırılan uydu temelli iletişim ile üretimin ileri teknoloji ile yapılması eşya estetiği düzenini küreselleştirmiştir. Aynı zamanda, teknik olarak yeniden üretilebilir olmasında devrim yapmıştır. Artık kopya halinde olmayan ancak kopyalardan elde edeceği ürün tasarımını mükemmel şekilde alan görüntüler dijital olarak yaratılması ya da dijitalleşme üzerine kuruludur. Estetik özgülüğü anlamak için “ımağ” teriminden daha doğru olan hareket eden ımağ ya da “film” görüşü gibi görünmektedir. Ancak görsel-işitsel sıralamalar kayıt edilen bir şeyin yeniden üretilmesi ya da sahnelense ya da oyalansa bile bir bakıma orijinal kabul edilebilecek olan bir şey değildir. Mekanik olarak açığa çıkarılan photochemistry açısından algılanan eski ‘filmler’, şu anda dijitalleşmeden sonra elektronik sayma teknolojisinin konusu olan materyali sağlamaktadır. Hareket eden ya da ses veren görüntüler eskiden karmaşık makinelerin iyi hesaplanmış ürünleri iken, artık makineler tarafından dijital olarak yapılmaktadır.

Video klipler toplu kültürel küresel metanın modeli olarak işlev görmektedir. Müziğin her bir milisaniyesinin belli bir çevreye senkronize edilmesine olanak sağlayan bilgisayar destekli kesme hayati şekilde önemli hale gelmiştir. (sözde Mickey mousing). Bu tüm program parçalarına baskın olan tek tip klip estetiğinin ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. (Holzer: 1997: 168) Bu durum sadece sürrealistlerin bir nesnenin tamamıyla farklı bir nesneye dönüşebileceğini hayal etmekle kalmaz (örneğin bir kibrit kutusunun yarasa olarak ya da bir zürafanın çekmece olması gibi) aynı zamanda sihirli fantezi tarafından bugüne kadar icat edilen her şeyin betimlemenin yeni üretim yönteminin etkisinde kalmıştır. Bir araba sorunsuz şekilde bir kaplana dönüşür ve kaplanda eğer istenirse bir

çikolata kalıbına dönüşür. Ovid'in *Metamorphosis* eseri ticaretteki dönüşüm ile kıyaslandığında hiçbir şey değildir ancak onun sınır tanımayan mevcudiyeti bunun büyük bir kısmını çöpe çevirmektedir yani, nihai sıklımanın şekil değiştirmiş şekilde gizlenmesidir.

Dijital olarak oluşturulmuş üretim yönteminde, sermaye sonunda yeterince estetik teknik bulmuştur çünkü onlar ürünlerin kullanım şeklini umursamaz onun yerine değer kısmını önemser: İşte bu sebeptedir ki küresel temsil hakkında müzakere edemez. Barber'ın inanişına göre, "Mcworld kültürü" tek tip olmak zorunda değildir, çünkü Hall'un sözünü bir kez daha anımsarsak "farklılıklar sorun oluşturmaz". Meta propagandasının "sanat sentezi" için sermayenin görsel-işitsel yönteminde sunmuş olduğu hiçbir şey sermaye için önemli değildir. Olası tüm şekillerin, eşyaların, duyuların ve değerlerin hiçliği tek kaynak olan paradır ve bu tüm kaynaklar üzerinde kendini temsil etmektedir. İnsanlar bu negatifiğin renkli sunumuna cevap vermeye mahkumdur çünkü satın alma yoluyla kendine mal etmek onların hayat koşuludur. Değer açısından ele alınırsa herhangi bir şekil, biçimsizliğin geçici varlığı değil keyfi olarak oluşturulan bir maddedir. Bu hayal gücünün yüksek teknolojisinin sadece nesnel dünyanın değil aynı zamanda görseller dünyasının önemini de azaltmaktadır. Bu temsiller kendileri dışında artık hiçbir şeyi temsil etmemektedir. Wolfgang Welsch'in ileri sürdüğü gibi, "İletişim kurmak için iletişimin karşılayabildiği şeyin devam etmesi" ya da "çeşitlenme ya da heterojenlik" yoluyla fazla tüketime karşı çıkmak sadece modern "aşırı tüketimi" kucaklamak anlamına gelmektedir. Stuart Hall aşağıdaki ifadeleri yazdığında, kızartma tavaşından ateşin içine kaçmak olarak yorumlamıştır. Farkı yaşadığınızda ve çoğunluğa hayran kaldıklarında bu yoğunlaşmış olan ortaklığı ya da aslında şirketler arası olan aşırı entegre olmuş, aşırı yoğunlaşmış ve toplanmış gücü kabul edersiniz.

Kapitalist zenginliğin merkezlerinde, çocuklar bile dijital teknolojinin bu görüntüleriyle yakından deneyime sahip olmuştur. Bir temsilin varlığını ortadan kaldırdığı bir prosedürde bir kişi bilgisayar oyunlarından aslında çok iyi bildiği bir uygulamayı fark edebilir. Bu soğukkanlılığını kaybetmemenin sahasıdır ki Welsch onu bir savunma "vurdumduymazlığı" ve yüksek, neredeyse "uyuşturucu benzeri heyecanlanma eşliğindeki duygusuzluk" olarak tanımlamaktadır. Welsch bunu uyuşturucu sakinleşmenin çift manası içerisinde yeni bir "anestezi olma" işareti olarak yorumlamaktadır. Bu tekniğe aşına olmayan ya da ticaret eşyası dünyasındaki bu günlük değişimlere alışık olmayan insanlar için insan olmanın yarısından fazlasını temsil etmesi anlamına gelirken, bu olaylar sihirli ya da dini bir bağlamda algılanabilecek görüşü aşmaktadır. Benzerliğin bu sıra dışı şeklinde her şey mümkün olabileceği için eğer bir şey mümkünse, gerçeğin sınırları dağılır ve geriye kalan tek arzu bu harika dünyanın sınırlarından geçmektir.

## 5. Estetik Kosmopolitiklik

Meta estetiği bu yüzden piyasaların olmadığı ya da hala marjinal ve gelişme aşamasında olduğu bir ortamda piyasaya kabul için harika bir mucizevi ilaç olarak görevini yapmaktadır. Arzu görüntüleri insanları piyasalara ve böylece de kapitalist endüstriyel toplumlara çeker. Bu durum olayın dışında tutulsa, daha fazla imtiyazlı olan insanların panikleyen ırkçılığı ile karşılaşsa ya da yeni bir emekçi durum ile karşılaşsa da değişmez. Uluslararası ileri teknoloji kapitalizminin meta estetiği ile tetiklenen küreselleşmenin bu ikinci derece öneme sahip olan itici güçlerinin sonuçlarına kurbanların toplu katliamları eşlik etmektedir ve tüketimim bu “Mcdonaldlaşması” bu süreçle küresel hale gelen insanoğlu için kültürel bir mahrumiyet olarak hizmet etmektedir. Ve yine de yabancılaşma ve maddeleşme olmasına rağmen, Gramsci’nin öngördüğü gibi insanoğlunun “kültürel bütünleşme” anları da bulunmaktadır. Toplu tüketimin fordist eşyalarının başarı hikayeleri (kot pantolonlar, hamburgerler ve kola) ileri teknoloji kapitalizmin şartları altında nihayet küreselleşmiştir. Şüphesiz tüm dünya nüfusunun kapitalist eşya estetiğinin küreselleşen eşya dünyasına dahil edilmesi aslında kullanım değeri vaatlerinin tüketici açısından gerçekleştirilmesi ile birlikte çoğunluğun bu durumun dışarıda kalması ile paralel şekilde olmaktadır. Sonucunda ortaya çıkan *mondocane*’nin sarsılan evrenselliği ki bu dünyada insanlık fakir ve zengin olarak bölünmüştür, kendisi için bir görüntüye dönüşmektedir ve meta büyüünün sahte aynalarında yansıtılmaktadır ancak yine de insan türünün zayıf, mesih potansiyeli ile suçlanmakta ve ilk defa bu dışlanmada kendisini insanlık olarak oluşturmaktadır. En çok inkar edilen alanlarda, yaşam tarzındaki patlamaların düzmece anonlarında ortaya çıkar. Özel polisler tarafından korunan dolar sahiplerinin klimalı ticari veya ikamet ettikleri mekanlarında, alışveriş merkezlerinin artan galeri merkezlerinde ve özel-kamuya açık alanlarda ya da “*civilization merchandise*” eşya kültürünün yeni topluluklarında kendini göstermektedir. Standart toplu ürünler için satış oranları dünya piyasasına uyan tarzları tercih eder. Bu durum kapitalist merkezlere geri bildirim yapar ve bu dünyada satış stratejilerinin küreselleşmesi bu zaman içerisinde moda tasarımcılarına yoksulluğun çölleri içerisinde zenginliğin vadilerine de hizmet etmesi gerektiğini dikte etmektedir ve yeni kıyafetler için tasarımını minimize etmesini söyler, örneğin bu amaç için *linguafranco* olan yeni bir tasarım geliştirmek. Lüks endüstrisi uzak doğudaki piyasalara, Amerika’ya, Rusya’ya ve merkezi Avrupa’ya girdikçe (ve bunların hepsine birden girmeye çalışmıştır) zarar verici takdirin herhangi bir riskinden kaçınmak için tasarım dilini takip edecektir ve bu yüzden seçme Fransız, ifade edici İtalyan ya da sokak İngilizi değil Amerikan sportivitesinin evrensel olarak anlaşılabilir ifadesi olacaktır. Bu, satış stratejilerinden önceden belirlenmiş olan estetik hesaplardan ve küreselleşme adına ortaya çıkan farklılıklardan ortaya çıkmaktadır. Basit kalıplara sahip olan bu yeni moda, tüm farkı bu demokratik eşitliğe indirgemektedir: etik olarak uyumlu, ekolojik olarak doğru olan, sosyal olarak kabul edilen ve cinsiyet açısından tarafsız.”(Kaiser:1998)

Zenginlerin dünyadan ayrı olan rejimlerinin gettolarından bu tür eğilimlerinin serbest kalması kendini yeniden sıraya koyabilir. Hiçbir şey bugüne kadar onun en temel nimetlerinden bile yararlanamamış olanların katılımından daha çok medeniyetin önemli ölçüde derinleşmesine ve kapitalizmin bağımlı değişken statüsünden kurtulmasına yol açamaz. Tabii ki bu nimetler onlara bedava verilmeyecektir ve zengin merkezlerden yapılacak hareketler ile karşılanmadıkça onların isyanları başarısız olacaktır ve bu zengin merkezlerde refah ve iyi yaşamın alternatif yaklaşımı ile bu paylaşımı karşı çıkacaklardır ve egemen bir güçle böyle yapacaklardır. Bu yüzden, Stuart Hall “küreselleşme görüşünün zıtlasma olmaksızın tartışmasız bir alan olmadığına” inanmaktadır. Brecht diyor ki “Bu ikilemler bizim umudumuzdur.” Spinoza’nın öğrettiği üzere, “*Umut hayal kırıklığının yavrusudur*” çünkü gerçek *potentiaagendi* yokluğu ile ortaya çıkmaktadır. Bu ikilemleri anlamak önemli değildir; pratik bir ikileme gerek vardır.

### Kaynakça

- T. W. Adorno, 1961: *Noten zur Literatur II*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_, “Late Capitalism or Industrial Society”, in: Adorno, *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*, ed. Rolf Tiedemann, Stanford University Press, Stanford, 2003 (in German: “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft”, Einleitungs-vortrag zum 16. Dt. Soziologentag [1968], in: Th. W. Adorno, *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1970, 149-66).
- \_\_\_\_\_, *Aesthetic Theory*, transl. Robert Hullet-Kentor, Athlone Press, London 1997 (in German: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1973).
- G. Anders, 1962: *Bert Brecht. Gespräche und Erinnerungen*. Zürich.
- H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958 (1960: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Stuttgart).
- B. R. Barber, “Culture McWorld contre démocratie,” *Le Monde Diplomatique*, Aug. 1998, 14f.
- W. Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in: GS VII.
- \_\_\_\_\_, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, in: *Illuminations*, ed. By H. Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- M. Bense: *Die Philosophie zwischen den beiden Kriegen*.
- G. Böhme, “Warenästhetik”, in: Kai Buchholz und Klaus Wolbert (eds.), *Im Designerpark / Leben in künstlichen Welten*, Darmstadt 2004, 992f.
- W. Bongard: *Fetische des Konsums. Portraits klassischer Markenartikel*. Hamburg 1964.
- B. Brecht, *Gesammelte Werke* (GW), Frankfurt/M: Suhrkamp 1967.
- \_\_\_\_\_, *Journals 1934-1955*, transl. Hugh Rorrison, ed. John Willett. London: Methuen, 1993.
- S. Hall, “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, in: A.D.King (ed.), *Cultural Globalization and the World System*, London: Macmillan 1991, 19-39.
- W. F. Haug, “Waren-Ästhetik und Angst”, in: *Das Argument*, Nr. 28, 6. Jg., H. 1, 1964, 14-31.
- \_\_\_\_\_, 1970: “Zur Kritik der Warenästhetik” (1970), in: W. F. Haug, *Warenästhetik, Sexualität und Herrschaft*, Frankfurt/M: S. Fischer 1972.
- \_\_\_\_\_, 1971: *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1971 (10. edition 1990).



- \_\_\_\_\_, 1980: *Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur (1): "Werbung" und "Konsum". Systematische Einführung*, Berlin/ W: Argument 1980.
- \_\_\_\_\_, 1986: *Critique of Commodity Aesthetics*, trans. Robert Bock, Introduction by Stuart Hall, Cambridge: Polity Press 1986.
- \_\_\_\_\_, 1987: *Commodity Aesthetics, Ideology & Culture*, New York-Bagnolet: International General, 1987.
- \_\_\_\_\_, 1993: "Die Einräumung des Ästhetischen im Gefüge von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und Staat", in: W. F. Haug, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Berlin-Hamburg: Argument 1993, 136-50.
- \_\_\_\_\_, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci* (1996), 2nd., enlarged edition, Hamburg: Argument 2006 (English edition forthcoming, Amsterdam: Brill).
- \_\_\_\_\_, 1997: "Nach der Kritik der Warenästhetik," in: *Das Argument* 220, 39 (3) [1997]: 339-350.
- G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Werke in zwanzig Bänden, Bde. 13 und 14, Frankfurt/M 1970: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_, *Hegel's Aesthetics. Lectures on Fine Art*, trans. T.M.Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- H. Holzer, "Globalisierung per Musikvideo", in: Johanna Klages u. Peter Strutynski (eds.), *Kapitalismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, Hamburg: VSA 1997, 163-78.
- D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, vol. I
- A. Kaiser, "Gleichsein in der Modewelt", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ), 18.4.1998, 1
- I. Kant: *Critique of Judgement; Analytic of the Beautiful*, New York, The Library of World Arts, 1963.
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, ed. by Raymond Queneau, Paris: Gallimard 1947 (engl.: *Introduction to a reading of Hegel, lectures on the phenomenology of spirit*, Ed. Allan Bloom. Ithaca, NY: Cornell UP 1980).
- H. Kurzke, "Wann stieg Beys aufs Fahrrad" in: FAZ, 19.3.1990, 35.
- Marcos, Subcomandante insurgente, "La quatrième guerre mondiale a déjà commencé", in: *Le Monde diplomatique*, VIII, 1997.
- H. Marcuse, 1964: *One-Dimensional Man*, Boston Beacon Press, 1964.
- K. Marx: *Misere de la philosophie; The Poverty of Philosophy*, New York, International Publishers, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin/New Left Review, 1973
- \_\_\_\_\_, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York, International Publishers, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Das Kapital*. 3. Bde., MEW 23-25.
- \_\_\_\_\_, and F. Engels: *Die Deutsche Ideologie; The German Ideology*, tr. Roy Pascal, New York, International Publishers, 1947.
- K. Nientiedt, "Religion zum Wohlfühlen." In *Herder-Korrespondenz* 44(3) [1990] 97-99; quoted as paraphrased in Kurzke 1990.
- V. Packard, 1962: *Die geheimen Verführer (The Hidden Persuaders)*.

- G. Ritzer, *The McDonaldization of society: an investigation into the changing character of contemporary social life*, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, revised edition, 1996.
- J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.
- \_\_\_\_\_, Interview, in: *Der Spiegel*, 29/1968.
- A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. By J.E.Thorold Rogers, Oxford: Clarendon Press, 1880 (2 vols.).
- W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam 1990 (4th ed. 1996), 19

## KİTAP TANITIMLAR/Book Reviews

### Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünürleri

Yazar ve Editör: Süleyman Hayri Bolay  
Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2015.

*Ceyhan Akın CENGİZ\**

*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünürleri* adlı yedi cilt sekiz kitaptan oluşan çalışma, editörlüğünü ve birçok maddenin de yazarlığını yapan, maddelere katkılarda bulunan Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay hocanın bakış açısından Türk düşüncesinin izahıdır. Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, 1958 yılında bitirme tezi olarak hazırladığı ve halen günümüzde Türk düşüncesi üzerine çalışmaları yapanların başvuru kaynaklarından birisi olan *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* adlı eserini yazdığından bu yana Türk düşüncesi üzerinde çalışmalar yapmış, dersler vermiştir. Bahsi geçen bu önemli eser hocanın uzun yıllar yapmış olduğu çalışmışların bir ürünüdür. Çalışmalarında üzerinde durulmayan ya da yüzeysel geçilen konulara yönelmiş, metin tahlillerinde bulunmuş, farklı yönlerden düşünürlerin fikirlerini ortaya koymuştur. Editörlüğünü yapmış bulunduğu bu eserde Türk düşünce dünyasının önemli isimleri ele alınmış, alanının uzmanları tarafından düşünürler tanıtılmıştır. Bu çalışmada yer alan yazarlar kendi perspektiflerinden esere önemli katkılarda bulunmuşlardır. Katkıda bulunan yazarların tamamı şunlardır:



\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
ceyhunakincengiz@gmail.com.

Abdullah Uçman, Abdülkadir İlgen, Abu Muslim Akdemir, Açıkgenç Alpaslan, Ahmet Güner Sayar, Ali Coşkun, Ali Utku, Ayhan Bıçak, Ayşe Durakbaşı, Bayram Ali Çetinkaya, Bedri Gencer, Beşir Ayvazoğlu, Buğra Ekinci, C. Muammer Muşta, Can Karaböcek, Cem Tezer, Cevriye Demir Güneş, Ceyhan Akın Cengiz, Cumhuriyet Arslan, Cüneyt Köksal, David Grunberg, Derya Mengilli, Emine Gözde Özgürel, Emrullah Kılıç, Eyüp Sanay, Fatma Odabaşı, Fazlı Arslan, Fethi Gedikli, Gül Eren, Hacı Bayram Kaçmazoğlu, Halil İbrahim Düzenli, Hikmet Celkan, Hilal Görgün, Hüsameddin Erdem, Hüseyin Gazi Topdemir, İlkey Erdem, İsmail Köz, Kâmil Yeşil, Kemal Bakır, Kenul Bünyadzâde, Kevser Çelik, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Akgün, Mehmet Ali Dombaycı, Mehmet Görmez, Mehmet Karaca, Mesud İnan, Murtaza Korlaelçi, Mustafa Erkal, Mustafa Günay, Mustafa Kara, Mustafa Kök, Mustafa Öztürk, N. Güngör Ergan, Naci Bostancı, Nasrullah Hacı Müftüoğlu, Necmeddin Tozlu, Necmi Uyanık, Nevzat Kösoğlu, Nuray Karaca, Nuray Kuray, Nurten Gökalp, Orhan, Okay, Osman Aydın, Ömer Hakan Özalp, Ömer Osman Sarı, Ömer Özden, Öner Necati, Rabia Karakoyun Gündoğdu, Recep Batu Günör, Recep Ertürk, Recep Kılıç, Recep Şentürk, Sadık Erol Er, Samed Bağçeli, Semra Uçar, Senail Özkan, Sönmez Kutlu, Suad Mertoğlu, Süleyman Dönmez, Süleyman Hayri Bolay, Şaban Ali Düzgün, Şengül Çelik, Şükrü Hanioglu, Tahsin Görgün, Tarık Tuna Gözütoğ, Uğur Odabaşı, Ulug Nutku, Ümit Akça, Vâris Çakan, Yakup Yıldız, Yavuz Akpınar, Yavuz Unat, Yılmaz Özakpınar, Yılmaz Soyuy, Yusuf Kaplan, Yümni Sezen, Zeki Arslantürk.

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay düşüncesinin bir süreç olduğunun altını çizmektedir. Bu süreç aynı zamanda varoluşsal bir yapıya sahiptir. Ortaya konan bu çalışması da Türk düşüncesinin varoluş süreciyle ilişkilidir; bu düşüncesinin inşasına yönelik bir katkıyı ifade etmektedir. Kitapta özellikle ansiklopedik bir yöntem benimsenmediği belirtilmiştir. Eser, düşünürler temelinde onların yönedikleri temel sorunları ve getirdikleri çözüm önerileri açıklanmıştır. Düşünürlerin ele alınış biçimleri, çalıştıkları ve eser verdikleri konular çerçevesinde ve kronolojik sırayla sunulmuştur.

Siyasi, idari ve sosyal düşünce temsilcilerinin ele alındığı ilk ciltte Sadık Rıfat Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Tunuslu Hayreddin Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi, Said Halim Paşa, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Prens Sabahaddin, Mehmet İzzet gibi düşünürler yer almaktadır. Ahmet Cevdet Paşa üzerine birçok yazarın yazdıkları, bu düşünürü bütün yönüyle ortaya konmasını sağlamıştır. Ziya Gökalp, Prens Sabahaddin, Mehmet İzzet'in görüşleri ayrıntılarıyla ele alınıp işlenmiştir.

Siyasi, idari ve sosyal düşünce temsilcilerinin incelendiği ikinci ciltte Nihat Nirun, Erol Güngör, Cahit Okurer, Seyyid Ahmet Arvasi, Nevzat Kösoğlu, Mustafa Erkal'a; iktisadi düşünce içerisinde Ahmet Hamdi Başar, Sabri Ülgener'e; sosyalist düşüncede Parvus Efendi, Behice Boran, Niyazi Berkes, Mehmet Ali

Aybar, Hikmet Kıvılcımlı, Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Doğan Avcıoğlu, Kadrocular, Yön Dergisi'ne; Tarihi düşünce içerisinde Zeki Velidi Togan, Mehmet Fuat Köprülü, Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu'na ve Milliyetçi Akıma yer verilmiştir.

Bilimsel ve felsefi düşünce temsilcilerinin yer aldığı üçüncü ciltte Türk Düşünce Tarihinde Anadoluculuk, Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Hoca Tahsin Efendi, Ali Sedad, İbrahim Edhem Mesut, Ahmet Naim, Salih Zeki, Rıza Tevfik, Ahmet Rıza, Ahmet Şuayb, Ahmet Midhat, Ahmed Muhiddin, Salih Nabi, Fuad, Baha Tevfik, Ahmet Nebil Çıka, Subhi Edhem, Celal Nuri İleri, Enerjetizm okulu gibi maddeler izah edilmektedir.

Bilimsel ve felsefi düşünce temsilcilerinin devamı olan dördüncü cildin I. kitabında, spiritüalist düşüncenin temsilcileri İsmail Fenni Ertuğrul, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, Mehmed Ali Ayni, Mustafa Şekip Tuğç, Nurettin Topçu; Sadri Maksudi Arsal, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mehmed Emin Erişirgil, Avram Galanti, Tekinalp (Moiz Kohen), Hasan Ali Yüce, Nusret Hızır, Mehmet Karasan, Takiyettin Mengüşoğlu, Ernst Von Aster, Hans Reichenbach, Macit Gökberk, Hamdi Rağıp Atademir gibi düşünürlerle yer verilmiştir.

Bilimsel ve felsefi düşünce temsilcilerinin devamı olan dördüncü cildin II. kitabında, Mümtaz Turhan, Aydın Sayılı, Bedia Akarsu, Vehbi Hacıkadıroğlu, Nermi Uygur, Necati Öner, Mubahat Küyel Şerif Mardin, Teo Grünberg, Yılmaz Özakpınar, Hilmi Yavuz, İoanna Kuçuradi, Ömer Naci Soykan, Ahmet İnam, Teoman Duralı, Şafak Ural, Alpaslan Açıkgenç, Betül Çotuksöken, Uluğ Nutku, Milay Köktürk gibi düşünürler yer almıştır. Ayrıca *Felsefe Arşivi*, *Felsefe Dünyası*, *Tabula Rasa* dergileri tanıtılmaktadır. Bu kitapta bu kısımların yanı sıra Cumhuriyet'ten bugünü sanat düşüncesinin bazı temsilcilerine değinilmektedir. Ayşe Şasa, Musiki Tartışmaları, İsmail Tunalı, Turgut Cansever, "Düşünce ve Mimarının Birlikteliği" maddelerine yer verilmiştir.

Ahlaki ve edebi düşünce temsilcilerinin ele alındığı beşinci ciltte, Ahlaki düşünce temsilcilerinde Abdullah Behçet, Ali Seydi, Hüseyin Remzi, Ömer Ferit Kam, Celal Nuri İleri, Ömer Nasuhi Bilmen, Enver Benhan Şapolya gibi çok sayıda düşünürle yer verilmiştir. Yine aynı ciltte edebi düşünce temsilcileri içinde Tevfik Fikret, Mehmet Akif Ersoy, Yahya Kemal Beyatlı, Nazım Hikmet Ran, Peyami Safa, Samiha Ayverdi, Cemil Meriç gibi düşünürlerle yer verilmiştir.

Dini ve tasavvufi düşünce temsilcilerinin ele alındığı altıncı ciltte dini düşünce başlığı altında, İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır, Şemseddin Günaltay, Hüseyin Atay, Hayrettin Karaman, Hasan Onat gibi düşünürlerle yer verilmektedir. Tasavvufi düşünce uzun bir yazıyla Mustafa Kara tarafından aktarılmış, bu yazıya çeşitli ekler yapılmıştır. Daha sonra bu ciltte "Kur'an'a Dönüş Hareketi ve Mezhepler Tarihi Düşüncesi" ele alınıp işlenmiştir.

Türk Dünyası düşünür temsilcilerinin incelendiği yedinci ciltte, Muhammed Abduh, İsmail Gaspiralı, Muhammet Bayram el-Hamis, Musa Carullah Bigiyev, Mehmet Emin Resulzade, Selahaddin Hallilov gibi fikir adamlarına yer verilmiştir. Genel bir değerlendirmeye bu kapsamlı çalışma sona erdirilmiştir. Birçok alanla ilgili fikirler ileri sürmüş olan düşünürlerin hangi düşünürün hangi ciltte yer alacağı, ele alınan düşünürün etkili olduğu düşünce sistematğine uygun olarak belirlenmiştir.

Bahsi geçen çalışmada Türk düşüncesinde etkili olan bütün düşünürlere yer vermeye çalışıldığı eserin girişinde belirtilmiştir. Ancak uzun ve zorlu bir çalışmanın ürünü olan bu eserde, yer alması arzulanan düşünürlerin bir kısmı çeşitli aksaklıklar nedeniyle yansıtılamamıştır.

Düşünce hayatımıza katkıda bulunan münevverler anlatılırken öncelikle hayat hikâyelerine, yetiştikleri ortama, etkilendikleri kişilere, akımlara ve çevrelere yer verilmiştir, daha sonra fikirleri ve kaleme aldıkları eserler incelenmiş, maddenin en sonunda ise genel bir değerlendirmede bulunulmuştur. Ele alınan düşünürlerin ileri sürdükleri alanlardaki bütün fikirleri, çeşitli yönleriyle tanıtılmaktadır. Bahsedilen düşünürün fikirlerinde değinilmesi gerektiği düşünülen ancak eksik kalan hususlara “Ek”ler başlığı altında değinilmiştir. Ayrıca bazı düşünürlere ait hatırlara da yer verilmiştir.

Bu eserin ortaya konmasında amaç özellikle Türk düşüncesine yapılmak istenen katkıdır. Öncelikle bu eser, Türk düşüncesi üzerine bir özbilinç oluşturma çabasının bir ürünüdür. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünürleri* adlı çalışma, Türklerde felsefe, düşünce, yüksek felsefe olmadığı iddiasına itirazın bir vesikasıdır. Ayrıca, Türkçe felsefenin imkânı olmadığını ileri sürenlere karşı hem düşünür örnekleriyle hem de dilin imkânı açısından (sunuş kısmına bakılabilir) karşı koymanın delili niteliğindedir. Bu çalışma kendi kültürünü, kimliğini, sorunlarını bilen ve bu sorunlara çözümlerle yeni yaklaşımlar getirebilen kişilerin yetişmesinde rehber olabilecek niteliktedir. Eser kendi öz değerlerimizle, aklımız, vicdanımız ve bilincimiz ile tefekkür edilebileceğini bize göstermektedir. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünürleri* başlıklı bu yapıt Türk düşüncesindeki önemli bir boşluğu doldurmakta, düşünce hayatına önemli katkılarda bulunmaktadır.

## Algılanan Dünya

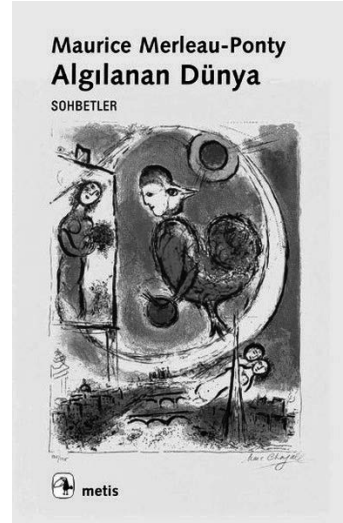
Merleau-Ponty, *The World of Perception*, M., Routledge, 2004.

Çeviren: Ömer Aygün

Metis Yayınları, İstanbul 2010.

*Duygu DİNÇER\**

*Algılanan Dünya*, Fenomenoloji Felsefesi'nin güçlü temsilcilerinden biri olan ve 1908-1961 yılları arasında geçen yaşamı süresince yürütmüş olduğu çalışmalarla, "şuur ile organik, psikolojik ve hatta sosyal tabiatın münasebetlerini anlama"<sup>1</sup> (Gürsoy, 2014, s. 46) gayesi taşıdığını belirten Maurice Merleau-Ponty'nin önemli eserlerinden biridir. Eser, Merleau-Ponty'nin 9 Ekim-13 Kasım 1948 tarihleri arasında her cumartesi Fransız Ulusal Radyosu'nun "Fransız Kültür Saati" adlı programında yayımlanan (1) *Algılanan Dünya ve Bilimin Dünyası*, (2) *Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Uzam*, (3) *Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Duyu Nesnelere*, (4) *Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Hayvanlık*, (5) *Dışarıdan Görünen İnsan*, (6) *Sanat ve Algı Dünyası*, (7) *Klasik Dünya ile Modern Dünya başlıklı yedi sohbetinden oluşmaktadır.*



\* Araş. Gör., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalı, duygu.dincer@marmara.edu.tr.

1 Kenan Gürsoy (2014). *Varoluş ve Felsefe*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları. Yazar bu alıntıyı eserinin "Maurice Merleau-Ponty'de Şuur-Beden İlişkisi" başlıklı bölümünde Maurice Merleau-Ponty'nin *La Structure du Comtement* (1977) adlı eserinden yapmıştır.

Kitabın ve radyo programının ilk sohbeti olan “Algılanan Dünya ve Bilimin Dünyası” başlıklı bölüm temel olarak bilimin, kendisiyle benzer karşılaştırma ve ölçüm sistemleri kullanmayan, fizik yasalarında olduğu gibi nedensel çıkarımlarda bulunmayan araştırmaları, bir “yanılsama” oldukları iddiasıyla yadsımaya ve dışlamaya hakkı olup olmadığı sorusunu ele almaktadır (s. 15). Merleau-Ponty bu sohbetiyle esasında, Fransız toplumu nezdinde tüm insanlığa, Descartes’ın etkisiyle ortaya çıkan ve uzun yıllardır hüküm süren “duyumların yanıltıcı olduğu” (s. 13) ve “algının ancak bilimin henüz açık hale getirilmemiş bir başlangıcı olduğu” (s. 14) görüşlerinde takılıp kalınmaması ve “dünyaya ilişkin bütün yaşanmış deneyimlerimizin değerini bir anda sıfırlayacak ölçüde bilime ve bilimsel bilgiye değer ver(ilmemesi)” (s. 12) gerektiği konusunda uyarıda bulunmuştur. Merleau-Ponty’e göre bilimsel araştırmalara, onların durumları titiz bir biçimde ele almasına şüphesiz ki daima ihtiyaç vardır, ancak bu durum insanları bilimin “kusursuz, mutlak ve tarafsız” bilgi sunduğu yanılsamasına götürmemesi gerekmektedir. Zira XIX. yüzyıl sonlarından itibaren, bilimsel yöntem yoluyla ortaya konulan yasa ve kuralların mutlaklık arz etmediği ve yeni araştırmalarla çürütülmeye ya da genişletilmeye daima açık oldukları anlaşılmıştır.

Merleau-Ponty, sonraki üç bölümde deneyimlenen dünyada insanın uzama, nesnelere ve hayvanlarla ilişkilerini algı penceresinden bakarak irdelemektedir. “Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Uzam” başlıklı bölümde modern resimden örnekler vererek klasik üç boyutlu uzam algısındaki değişimi tartışmış, insanların varolmakta oldukları uzamı “kendi perspektiflerinden” ve onunla “kurmuş oldukları tensel bağlar” üzerinden algıladıklarını (s. 35) belirtmiştir.

Merleau-Ponty, “Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Duyu Nesnelere” başlıklı bölümde uzamı dolduran nesnelere ele almaya geçerek özne ve nesne (insan ve şeyler) arasındaki diyalogları irdelemektedir. Yazar, temel olarak şeyleri meydana getiren özelliklerin, ayrı ayrı duyu organlarından gelmiş olsalar da birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılamayacak kadar iç içe geçmiş oldukları fikrini savunmaktadır. Ayrıca insanların nesnelere olan ilişkilerinin mesafeli ve tarafsız olmadığını, aksine onlarla karışan ve adeta onlara insani vasıflar giydirecek yaşam alanlarına katan bir formda olduğunu ortaya koymaktadır.

“Algılanan Dünyayı Bulgulamak: Hayvanlık” adlı bölümde Merleau-Ponty, insanın bu dünyada yalnız olmadığını, içine hayvanların da dahil olduğu tüm ötekilerle birlikte varolduğunu belirtmekte (s. 36), ötekilere ve onların dünyalarına açık bir duruşla yaşamının erdemine dikkat çekmekte ve hayvan dünyasına haklarını geri verme konusunda insanlara çağrıda bulunmaktadır. İnsanoğlunun klasik dönemden bu yana “normal”lik etiketine yaslanarak hayvanlarla, akli dengesi yerinde olmayanlarla, çocuklarla ve ilkel olarak adlandırdıkları insanlarla kurduğu dışlayıcı ve önyargılı ilişkileri (s. 39) irdeleyen Merleau-Ponty, bu tutumların onların dünyasını hakiki manada anlamaktan, keşfetmekten ve kucaklamaktan ne kadar uzak olduğunu gözler önüne sermektedir.



Merleau-Ponty “Dışarıdan Görünen İnsan” adlı bölümde bu noktadan hareketle “insan olmaklık” mevzusunu mercek altına almaktadır. Ona göre “insan olmaklık” bir “yönelim” (Gürsoy, 2014, s. 46) ile dış dünya ve tüm ötekilerle (tensel) bağlar kurmak, bağlantı halinde olmaklıktır. Ayrıca insan olmaklık, asla bitmeyen, tamamlanmayan bir projedir ve bu anlamda tüm insanların yazgısı birbirleriyle ortakır (s. 55). Bu projenin yalnız başına, köksüz ve bağısız bir halde tamamlanmasına imkan olmadığı gibi, kişinin kendi olma sorumluluğunu bir başkasına devretme lüksü de yoktur (s. 54).

Merleau-Ponty buraya kadar olan kısımda insanın uzam, nesnelere, hayvanlar, kendisi ve diğer insanlar ile olan ilişkilerini inceledikten sonra “Sanat ve Algı Dünyası” başlıklı altıncı bölümde ressamın, şairlerin, yazarların, yönetmenlerin ve müzisyenlerin dünyasından verdiği örneklerle sanatın, algılanan dünya içindeki anlam ve önemini gündemine yerleştirmiştir. Zira ona göre “algılanan dünya, yalnızca doğal şeylerin bütünü değildir, tablolarıdır da, müziklerdir, kitaplardır, Almanların bir ‘kültür dünyası’ dedikleri şeydir aynı zamanda. Kendi ufukumuzu daraltmak ya da kendimizi taşla suyla sınırlamak şöyle dursun, algılanan dünyanın içine sokulmakla sanat yapıtlarını, dili ve kültürü bütün o özerklikleri ve temel zenginlikleri içerisinde düşünmenin yolunu bulmuş oluruz (s. 68).” Gerek yapmış olduğu sohbetlerin bütününde gerekse bu bölümde resim, Merleau-Ponty’nin algı dünyasının kapılarını aralamakta yararlandığı en temel başvuru kaynaklarından biridir. Çünkü ona göre sanat yapıtlarının “etli tenli bir bütünlükleri” vardır (s. 61) ve kişi ancak algının peşinden gittiği ölçüde bir sanat yapıtını anlamaya hazır hale gelebilir(mektedir)” (s. 61). Bu yapıtlar algısal deneyim kaynağıdır ve “dünyanın taklidi değil başlı başına bir dünya”dırlar (s. 62).

Merleau-Ponty kitabın “Klasik Dünya ile Modern Dünya” başlıklı son bölümünde, önceki sohbetlerde yapılan tüm tartışmaları ve varılan tüm sonuçları da içerecek şekilde modern düşüncenin izlediği seyri ve algılanan dünya deneyimlerindeki dışavurumlarını değerlendirmektedir.

Sonuç olarak Merleau-Ponty, Algılanan Dünya adlı eserinde yer alan sohbetleriyle okurları içinde yaşadıkları dünyayı, içinde buldukları uzamı, diyalog halinde buldukları canlı, cansız tüm varlıkları daha derinden duyumsamaya, gerek algı aktını gerekse ötekilerle birlikte varolmak üzere kurdukları tensel bağlantıları yeniden gözden geçirmeye; duyumsal deneyimlere hak ettiği kıymeti vermeye ve “algı dünyasında şeyleri ve şeylerin görünme biçimlerini birbirinden ayırmanın olanaksız” (s. 60) olduğunu kabul etmeye davet etmektedir.

### Kaynakça

Gürsoy, K. (2014). *Varoluş ve Felsefe*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Algılanan Dünya: Sohbetler* (Çev. Ömer Aygün), İstanbul: Metis Yayınları.



# İlk Modernler: Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller

William R. Everdell,

*The First Moderns: Profiles in the Origins of Twentieth-Century Thought,*

The University Of Chicago Press, Chicago, 1997

Çeviren: Hülya Kocaoluk,

Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.

*Vural BAŞARAN\**

Amerikalı tarihçi ve yazar William R. Everdell'in *The First Moderns: Profiles in the Origins of Twentieth-Century Thought* adıyla yazdığı ve 1998 yılında yayımladığı kitap pek çok dile çevrilmiştir. Bu kitabı Türkçeye kazandıran Hülya Kocaoluk, bunu 2007 yılında yayımlamıştır. *İlk Modernler*, modernizmin ne olduğunu tartışan ve ilk modernleri bizlere tanıtan bir kitaptır. Kitapta, bugün modası geçtiği düşünülen bir tarz olan, öyküleme yöntemiyle, düşünce tarihi içinde modernizmin yeri anlatılmaktadır. Sadece içindekiler kısmına bakmak bile, kitabın ne kadar geniş bir spektruma sahip olduğunu gösterir. Öyle ki kitap sizi XIX. yüzyıl sonu Viyana'sından alır ve Dedekind, Cantor ve Frege gibi büyük matematikçilerin masasına oturtur. Fizikçi Boltzmann'dan, pointilist ressam Saurat'a oradan da Rimbaud gibi şairlere konuk oluyorsunuz. Freud'la bilinç altına iniyor, Amerika ve Paris'in modernizmle tanışmasını görüyorsunuz. Kitabın bu kadar geniş bir içeriğe sahip olması, Everdell'in modernizm anlayışının bir özeti niteliğindedir. Çünkü pek çok disiplinin modernist fikirler taşıdığını iddia ediyor.



\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

Yazar, kitabının ilk bölümünde modernizmin ne olduğunu tartışıyor. En genel anlamıyla Everdell'in modernizmin ne olduğu konusundaki iddiası şudur: Modernizm "ontolojik süreksizlik"tir. Yazar kitabın kurgusunu da bu ontolojik süreksizlik üzerine inşa etmiştir. Everdell ilk modernlere yüz yıl sonrasında yani XX. yüzyılın sonlarından bakmaktadır ve XX. yüzyılı oluşturan düşüncelerin kökenine inmektedir. XX. yüzyılın büyük filozoflarının çok büyük şeyler borçlu oldukları bu ilk modernlerdir.

Everdell'in iddiasına göre, modernizm, Fransızların -izm ekini bulduğundan beri cari olan en uzun soluklu -izmdir ve modernizmin tanımlanmasındaki güçlük onu diğer -izm'lerden ayırmaktadır. "Komünizm veya liberalizm, hatta klasisizm veya romantizm bile, belki de yalnızca o kadar genel olmadıklarından, bizim için o denli zor değildir. Modernizmin aksine, bunların hiçbiri her şeyden biraz anlamamızı ve yirminci yüzyılda 'disiplinler arası sınırlar' dediğimiz şeyi topyekün çığnememizi gerektirmez" diyerek aslında kitabın spektrumunun bu denli geniş olmasının sebebini de açıklamaktadır. Everdell'e göre modernizm, endüstriyalizm, kapitalizm, Marksizm ya da Aydınlanma değildir. Bunlar XIX. yüzyıla ait kavramlardır. Bununla birlikte, modernizmi, realizm ve natüralizme olan tepkisinden kaynaklı sembolizme daha yakın görmektedir. Ancak yine de sembolizm, modernizmi tanımlamak için çok dar bir ifadedir.

Felsefe tarihçileri modernizmi tanımlama konusunda net bir tutum sergilememektedir. Genel kanı veya tutum; pragmatizm, fenomenoloji ve mantıksal pozitivist modern; buna karşın monizm, materyalizm ve idealizmin modern olmadığı şeklindedir. Pozitivist modern olup olmadığını da, bu kavramın mucidi olan Comte'a mı, yoksa onun en büyük uygulayıcısı Mach'a mı bakacağımıza göre değişir. Modernizmin başladığı yeri romandan veya mimariden daha çok, Almanya'daki bir grup matematikçi veya Paris'teki bir kabarede aramak gerekir. Okuyanlar bu kitapta, süreksizlik, geçiş, ilerleme gibi sözcükleri çok sık duyacaktır.

## Fiziğin F'si

Çağlar TUNCAY, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2014.

*Batuhan AKGÜNDÜZ\**

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fizik Bölümü Öğretim Üyesi Çağlar Tuncay'ın kaleme almış olduğu, 2. baskısı 2014 yılında yayımlanan *Fiziğin F'si*, fiziğe korkuyla yaklaşan, bu bilimle arasına duvar ören insanların önyargılarını ortadan kaldırmak, ayrıca bu bilime ilgi duyup da nereden ve nasıl başlayacağını öngöremeyen insanlara yol gösterebilmek amacıyla yazılmış olan, bir giriş kitabıdır. Bu hususta, kitabın ikinci baskısının yayınlamış olması da, gerek eserin bu hedefine ulaştığını gerekse de ülkemizde popüler bilim yayınlarına duyulan ilginin arttığını görmemizi sağlamaktadır. Yazar, fiziği, fizik terminolojisinden uzak, sade bir anlatım ile uygarlığın ortaya çıkışından günümüze kadar, tarihsel bir bakış açısıyla inceleyerek, eseri, hem fizik bilimine toplumun her kesiminden merak duyan insanlar tarafından okunabilir kılmakta; hem de esere, tarihsel dokunuşlarla bir sürükleyicilik kazandırmaktadır. Şunu iyi bilmemiz gerekir ki, ülkemizin, temel bilimler konusundaki eksikliğini göz önünde bulundurduğumuzda, *Fiziğin F'si* gibi eserlere duyulan ihtiyaç gün



\* Lisans öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

geçtikçe artmakta ve bu eserlerin yazılması her geçen gün daha da elzem hale gelmektedir. Kitap, bir giriş ve on bir bölümden oluşmaktadır. Kitabın ana hatlarını ise, kabaca, fiziğin, uygarlığın ortaya çıkışındaki rolü, felsefeden ayrılarak, bağımsız bir bilim olana kadar geçirdiği inişli ve çıkışlı süreç, bağımsız bir bilim olduktan sonra kaydettiği ilerlemeler ve fiziğin bir bilim olma sürecinin gecikmesinde ve en sonunda bir bilim olmasında etkili olan bilim insanları ve filozoflar oluşturmakta ve tarihsel gerçekliklerle birlikte yazarın bu tarihsel gerçekliklere farklı bir tarzda getirdiği yorumlar da okuyucularla paylaşılmaktadır.

*Fiziğin F'si'*ndeki en büyük amaçlardan biri, fiziğin tarihteki konumunun kursuz bir biçimde belirlenmesidir. Bu hususta yazar, eserin giriş kısmında fiziğin, insanın kendi kas gücü vasıtasıyla nesneyi fırlatması ile gerçekleştirdiği devinimi günümüzde inceleyen bilim dalı olduğundan, bu bilimi, uygarlığın başlatıcısı olarak konumlandırmaktadır. Başka bir deyişle, fırlatma, fiziksel bir durum oluşturduğundan ve ateşin bulunması ve korunmasından çok daha evvel vuku bulduğundan ötürü, hem fiziğin hem de uygarlığın başlangıcında yer almaktadır (Tuncay, 2014: 8). Fırlatma içgüdülerinden yola çıkarak ok ve yayı icat eden insanlık, ihtiyaçları doğrultusunda aletler yapmaya devam edecek ve bu aletlerin yapımı ile uygarlığın gelişimi doğru orantılı olacaktır. En sonunda ise ok ve yay ile uygarlığı ortaya çıkaran insanlığın faaliyetleri uzaya uydu fırlatmaya kadar varacaktır (Tuncay, 2014: 9,10). Burada, üzerinde durulması gereken ana husus, ihtiyaç kavramıdır. İnsanlık, gereksinimlerini karşılayabilmek için alet yapımına başlamış ve uygarlığın gidişatı da bu faaliyetle paralellik göstermiştir. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp* adlı eserinin "İlmin Menşeleri ve İlmî Düşüncenin Doğuşu" kısmında belirttiği üzere, insan ihtiyaçları ile bilimlerin doğuşu arasında bir ilişki vardır. Tarımın başlaması ve iş bölümü yapılmasının zaruri hale gelmesi, akarsulardan faydalanma, gıda temini gibi gereksinimler, aletleri ve dolayısıyla da uygarlığı meydana getirmiştir (Sayılı, 1966: 8-9). Yazarın da, eserde, bilimin insanın yararına olan ve onun gündelik işlerini kolaylaştıran bir etkinlik olduğuna dair açıklamalarına rastlanmaktadır:

*"Dolayısıyla, fiziğin ya da genel olarak bilimin uygulamalarında doğru sonuçlar elde edebilmek; örneğin çalışabilir bir makine yapabilmek, başka bir deyişle bilimden pratik amaçlarla yararlanabilmek ya da daha genel deyişle yaşamı kolaylaştırıp uzatabilmek için doğru kuramlara gerek vardır. Bu da ancak doğru düşünceler, yani evrene uygun düşünceler üretebilmekle sağlanır"* (Tuncay, 2014: 81).

*"Bilim, insanın yaşamasını kolaylaştıran yeni teknik ve aygıtlara yol açmanın yanı sıra, evreni daha doğru görmesini de sağla(ya)mıyorsa ne işe yarar ki?!..."* (Tuncay, 2014: 145).

Böylece bilimin, özellikle de fiziğin doğuşunda ve doğasında pratik bir amaç olarak gündelik ihtiyaçların yattığını söylemekte, artık, bir sakınca olmasa

gerekir. Yazar, fiziği tarihte kusursuz bir biçimde konumlandırabilmek amacıyla, bu sefer de, eserin “Doğuş” adı verilen 1. bölümünde, bilimin ilk nerede ortaya çıktığını sorgulamaya girişir. Bu doğrultuda, her ne kadar Mısır ve Mezopotamya ile birlikte Hint ve Anadolu gibi uygarlıkların varlığından söz etse de (Tuncay, 2014: 19), modern anlamda bilimin; felsefede, sistemlerini canlı özdekçilik<sup>1</sup> olarak adlandırdığımız filozoflarla birlikte Antik Yunan’da başladığını belirterek, bu filozofları, diğer Antik Yunan filozoflarından ayırt edip, onları birer fizikolog olarak tanımlamayı tercih etmektedir. Yazara göre, Thales, Anaksimandros, Anaksimenes gibi fizikologlar, doğa felsefesi ya da fisica ile uğraşmaktaydılar: “Bugünkü fiziğin kökeni olan “fisica” tüm evrensel olayları kapsadığından, tüm bilim dallarını da ilk halleriyle kabulleniyor ve bunların yanı sıra gerçeklerle uyuşma zorunluluğu pek aranmaksızın salt usa dayalı çıkarımlarla yürüyen bir edim alanı olan felsefeyi de içeriyordu. Bu nedenle ilk “fizikçiler” kendileri için “fisica” ile ilgilenen anlamında “fizikolog” adını kullanmayı yeğliyorlardı” (Tuncay, 2014: 16). Ancak yazar, öncelikle, Söзде Yunan Mucizesinin Mısır ve Mezopotamyalıların bilimlerinden ettikleri istifadeleri (Sayılı, 1966: 447) göz ardı etmekte, ardından fiziği, tarihte net bir şekilde konumlandırabilmek adına, canlı özdekçileri birer fizikolog olarak yorumlamakta ve böylece felsefeye yönelik tarihsel bakışımıza yeni bir konum getirmektedir. Thales ve ardılları, doğal olanı doğaüstü nedenlerle değil de yine doğal nedenlerle açıklamaya girişmişlerdir (Cevizci, 2012: 25). Bilginin kendisini doğada aramaya yönelik olan bu teşebbüsleri, elbette, onları birer fizikolog yapmaktadır ancak bu teşebbüsün kendisinin niçini, yani, bilginin edinilme amacı, herhangi bir pratik kaygıdan ziyade yalnızca bilginin kendisini bilmek; bilmek için bilmektir (Cevizci, 2012: 31). Tümüyle rasyonel olan bu tutum ile birlikte de aynı zamanda, onlar, birer filozoftur. Dolayısıyla, yazarın, Antik Yunan’da fiziği konumlandırabilmek adına yaptığı filozof ve fizikolog ayrımı<sup>2</sup>, tartışmaya açık bir yaklaşımdır. Eserin 2. bölümü “Fizikte Yeni Bir Dal: Optik” başlığıyla okuyucuya sunulmaktadır. Bu bölümde bilimin, Yunanlardan İslâm dünyasına geçişini içeren süreç ele alınmaktadır. Optiğin Öklid ile birlikte MÖ 300’lerde ışığın düz çizgiler boyunca ilerlediğini saptamasından dolayı, bir düz çizgiler geometrisi olarak incelendiği, dolayısıyla onun bir geometri konusu olarak ele alındığı savlanmakta ve yine böylece ilk kez ışığın yansıması probleminin Öklid ile birlikte incelenmeye başlandığı belirtilmektedir. 1. yüzyılda ise, ışığın kırınım konusuyla ilgili ilk çalışmalar Cleomenes ile birlikte gerçekleştirilmiş, Batlamyus ile birlikte de ışığın kırınımı ile ilgili büyük aşamalar kaydedilmiştir. Bilimin, İslâm dünyasına geçişi ile birlikte İbn’ül-Heysem, optiğin gelişiminin sürdürülmesini sağlamış ve görme işleminin gözden çıkan ışınlarla gerçekleştiğini savunan gözyşin kuramına karşın, ışığın nes-

1 “Evrenin temeli olarak düşünülen özdeğin canlı olduğunu savunan öğretisi”. Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998, s. 43.

2 Fizikologlar: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes; filozoflar: Sokrates, Platon ve Aristoteles olarak belirtilmiştir. Bkz. Çağlar Tuncay, *Fiziğin F’si*, Arkadaş Yayınevi, 2014, s. 20, 23.

nelerden çıktığını kanıtlayarak, günümüz biliminin ve fiziğinin oluşumunda büyük bir katkıda bulunmuştur. Eserin 3. bölümünde, “Bilimde Yeniden Doğuş” başlığı ile Rönesans dönemindeki bilimsel faaliyetler incelenmektedir. Böylece, bir önceki bölümde, bilimin Yunandan İslâm Uygarlığına geçişi işlenirken, bu bölümde ise bilimin, İslâm Uygarlığı’ndan Avrupa’ya geçişi ile gerçekleşen bilimsel faaliyetler ele alınmaktadır. Yazar, bu bölümün tamamını Leonardo Da Vinci’ye ayırmakta ve onun hezârfen yönüne vurgu yapmaktadır. Da Vinci’nin başta mekanik olmak üzere ısı, ses, ışık, elektrik ve mıknatıslık gibi alanlarda yaptığı çalışmalar, Onun gündelik hayatında yaptığı gözlemlerle örneklendirilerek okuyucunun, bu çalışmaların anlaması -bir giriş kitabına yakışacak şekilde-kolaylaştırılmaktadır.

*Fiziğin F’si*’nde karşımıza çıkan bir diğer önemli husus da yazarın, başta belirtmiş olduğumuz, fiziğin tarihte kusursuz bir biçimde konumlandırılması girişiminden doğan bu fizikolog-filozof ayrımında, ayrımın, filozof ve felsefe kısmını oluşturan tarafına yönelik olan tutumudur. Eserin, “Deneysel Fiziğin Yükselişi” adı verilen 4. bölümünde fiziğin, felsefeden ayrılıp bağımsız bir bilim olana kadar geçirdiği zorluklar, özellikle Aristoteles ve Platon’a dayandırılmakta ve onların sistemlerinin, fiziğin gelişim sürecini engellediği savlanmaktadır. Yazar, Aristoteles’in hareket üzerine getirdiği yaklaşımları eleştirmekte ve eserin birçok yerinde, bu yaklaşımın 2000 yıllık bir vakit kaybına yol açtığını belirtmektedir (Tuncay, 2014: 25, 46, 53). Aristoteles’in doğayı salt usla kavradığını ve böylece deneysel yöntemin önünün binlerce yıl tıkandığını savunan (Tuncay, 2014: 41) yazar, Aristoteles’in deneysel yöntemin önünü tıkamadığı gibi; aksine, onun, duyum ve deneyime büyük bir önem vermiş olduğunu<sup>3</sup> göz ardı etmektedir. Belirtmekte fayda var ki, Aristoteles, duyum ve deneyimden elde edilen bilgiye önem vermekle birlikte, aynı zamanda bu tutumuyla da kendi çağı için oldukça cesaret isteyen bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>4</sup> Aristoteles’in, yalnızca biyoloji alanında yaptığı çalışmaları incelediğimizde dahi, onun deney ve gözlem vasıtasıyla edinilen bu bilgi türüne verdiği önemin yanı sıra, deneyimden elde edinilen bu bilgiyi cesurca kullandığı da ortaya çıkmaktadır. Bir örnek vermemiz gerekirse, Aristoteles, biyoloji alanında yaptığı çalışmalardan bir tanesinde deney ve gözlemleri neticesinde; kol, ön ayak ve kanatla yüzgeç arasında; kemikle balık kılıcı arasında; tüyle balık pulu arasında bir türdeşlik (homology) olduğu sonucuna ulaşmıştır (Ross, 2011: 186). *Fiziğin F’si*’nde ise, deneyin önemini ilk kavrayan insanın Archimedes olduğu savlanmaktadır (Tuncay, 2014: 26). Bununla birlikte Archimedes, olgular arasındaki düzenlilikleri ilk kez yasalar halinde ifade etmekte ve onun bilimde başlattığı bu yönetsel hareketin, Galileo ve Newton ile birlikte bir devrime dönüştüğü görülmek-

3 “Aristoteles için insanı diğer canlılardan ayıran en büyük fark da zaten onun duyum ve deneyden gelen tümel yargılara varma yetisine sahip olmasıdır”. Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, “Aristoteles’in Bilim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, 2000/2, Sayı 32, s. 24.

4 Örneğin, Aristoteles’in, duyumların her şeye rağmen bir bilgi kaynağı olduğuna yönelik savunması, gözlemsel ifadelerin bilgi için bir temel sağlamadığını savunan eski çağ kuşkucuları ve özellikle bu kuşkuculardan Sextus Empiricus tarafından acımasızca eleştirilmiştir. Bkz. Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik*, 2013, s. 49, 55).



tedir. Öyle ki, Galileo, salt usa dayalı çıkarımlarda bulunan Platon ve Aristoteles'in başını çektiği Antik Otorite ile yüzleşme cesaretini gösterebilmiş ve Galileo önderliğinde bilim, bu otoriteye karşı ilk zaferini elde etmiştir (Tuncay, 2014: 44). Ancak, burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi, bu zaferin Antik Otorite'ye karşı değil; kiliseye karşı elde edildiğidir. Öyle ki, kilise öğretisi ile Aristoteles'in biliminin uzlaştırılma faaliyeti<sup>5</sup> sonucunda Aristoteles'in biliminin Orta Çağ teologları tarafından Hristiyanlaştırılması, bu zaferin, Aristoteles'in kendi döneminin şartlarında ortaya koyduğu bilimine karşı değil; Aristoteles'in bilimini Hristiyanlaştıran ve bir dogma haline getiren kiliseye karşı elde edildiğini ortaya koymaktadır. Böylece, yazarın savladığı gibi bilimin gelişimi de 2000 yıl aksamamış olup, eğer bilimin tarihsel süreçteki bir aksaklığından ya da duraksamasından söz etme zorunluluğu içerisine girecek olursak, bu duraksamayı içeren sürecin de olsa olsa, kilisenin çeviri faaliyetleri ile Galileo arasındaki; yani, 12-13.yüzyıl ile 16-17.yüzyıl aralığındaki süreci kapsadığı ortaya çıkmaktadır.

Felsefeyle yoğun temas içinde olunan Deneysel Fiziğin Yükselişi bölümündeki bir diğer önemli husus ise, yukarıda belirttiğimiz bu yaklaşım ile birlikte, okuyucuda Galileo'nun Antik Yunan'dan bağımsız bir bilim insanı olduğu izleniminin uyanması ve böylece Galileo'daki Platoncu etkilerin<sup>6</sup> göz ardı edilmesi riskiyle karşı karşıya kalınacak olmasıdır. Sonuç olarak, Galileo'nun keskin gözlem yeteneği ve ondan da önce, gözlemlerde bulunma cesaretini göstermesi, ardılı olan Newton ile birlikte derlenip toparlanacak olan mekanik bilimini geliştirmiş ve bu bilim aracılığıyla uygarlığın tıkanan kalp damarları bypass edilmiştir. "Boşluğun Keşfi" adı verilen 5. bölümde başlıktan da anlaşılacağı üzere, uygarlığın gelişimini engellemiş olan bir başka önemli sorun incelenmektedir. Aristoteles'in yaklaşık 2000 yıl önce, kendi döneminin koşulları dâhilinde düşünüldüğünde anlaşılabilir olan, doğada boşluğun olmadığına dair görüşü, bütün bir Hristiyan Orta Çağında dogma olarak ele alınmış ve kilisenin bu yaklaşımından dolayı bilimin ve uygarlığın gelişimi sekteye uğramıştır. Toricelli'nin bugün kendi adıyla anılan deneyi ve ardından barometreyi icat etmesi ile birlikte doğadaki boşluğun keşfinin gerçekleştirilmiş olması, uygarlığın gelişiminde bir diğer sorunun da çözülmesi an-

5 Bu uzlaştırma faaliyetlerinden biri, 13. yüzyılda, Thomas Aquinas tarafından gerçekleştirilmiş ve başarıya ulaşılmıştır (Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bâzi Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", *Araştırma*, c. 1, 1963, s. 27).

6 Platon'un, Akademisinin kapısına yazdığı "Geometri Bilmeyen Giremez" sözü, Galileo'daki, evrenin dilinin matematik ile yazıldığı görüşünün temelini oluşturmaktadır:

"Galileo için gerçek dünya, matematik bağıntıların dünyası, Platon'un deyimi ile idealar dünyası idi. İçinde yaşadığımız dünyayı anlamak için, idealar dünyasından bakmak gerekliydi" (Ayten Koç Aydın; Esin Kâhya; Hüseyin G. Topdemir; Melek Dosay; Remzi Demir; Sevim Tekeli; Yavuz Unat, *Bilim Tarihine Giriş*, 2012, s.243). Aristoteles'in de aradığı sağlam bilgiyi geometride bulmuş olması, bu bilime dayanarak kesin ve güvenilir bilgiye doğa bilimlerinde de ulaşabileceğine inanması (Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 2000/2, Sayı 32, s. 24); Platon, Aristoteles ve Galileo arasındaki bilim anlayışının tarihsel çizgide kümülatif olarak ilerlediğini ortaya koymaktadır.

lamını taşımaktadır. Toricelli'nin ardılı olan Pascal, onun bu çalışmalarını bir adım daha ileri götürmüş, örneğin, barometre sayesinde hava basıncının yüksekte azaldığını gözlemlemiştir. Yazar, tüm bu gelişmelerle birlikte, bilimin ve fiziğin Arşimet-Galileo çizgisinde deney ve gözleme dayalı olarak ilerlediğini ve artık olguların niçinden çok nasıl ortaya çıktığıyla ilgili araştırmalar yapıldığını belirtmekte ve kiliseden kalma dogmaların tek tek yok edildiğini önemle vurgulamaktadır. Von Guericke'nin boşluk ve atmosfer basıncının kanıtlanmasını içeren, Magdeburg Küreleri adıyla anılan deneyi ile birlikte boşluk hakkında o dönem için keşfedilebilecek her şey keşfedilmiştir. Tıpkı Aristoteles'in zamanında keşfedilebilecek her şeyin keşfedilmiş olması gibi. "Devinim Yasaları: Galileo-Newton" başlığıyla okuyucuya sunulan 6. bölümde, Aristoteles'in bilimini dogma haline getiren kilisenin, uygarlığın inkişafına zarar veren bir başka anlayışının da yok edilmesi durumu ele alınmaktadır. Aristoteles'in harekete yönelik olan anlayışının kilise baskısıyla 16. yüzyıla kadar gelmiş olması yetmezmiş gibi ileriki yüzyıllarda da bu anlayışın sürdürülmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalan uygarlığın, Galileo'nun sayesinde kurtarıldığını söylesek, yanlış bir şey söylemiş olmayız. Her hareketin onu hareket ettiren bir kuvvet sonucu meydana geldiğine yönelik Aristotelesçi yaklaşıma karşın, Galileo, kendi haline bırakılan bir cismin herhangi bir kuvvet etkisinde kalmadığı sürece durumunu koruduğunu belirten Eylemsizlik Prensibini ortaya atmış ve böylece kilisenin bir dogması daha sağlamlığını deney ve gözlemden edinen bir darbe almıştır. Newton ile birlikte, bu prensip, gök mekaniğini de kapsayacak şekilde geliştirilmiş ve Onun üç hareket yasasından ilkinin (Eylemsizlik yasası) oluşturmuştur. Cisme uygulanan kuvvette, kuvvet ile orantılı ivmenin meydana geldiğini ( $F=ma$ ) belirten İvme yasası ve A cisminin B cismine bir F kuvveti uygulamasıyla B cisminin de A cismine zıt yönde, eşit bir F kuvveti uyguladığını belirten Etki-tepki yasası ile birlikte kilisenin dogma haline getirdiği Aristoteles'in hareket anlayışı tamamen yok edilmiştir. Bununla birlikte astronomi alanında da önemli gelişmeler yaşanmakta ve Kopernik'in Güneş Merkezli Evren Kuramı, Kepler'in gezegenlerin yörüngelerinin eliptik olduğunu gözlemlemesi ile birlikte yukarıda da değindiğimiz Newton'un kuramsal evresi<sup>7</sup>, uygarlığın gelişiminde büyük bir etki-de bulunmaktadır. "Işığın Aydınlatılışı" başlığı verilen 7. bölümde ise eserin optik konusunu ele aldığı 2. bölümüne göndermeler yapılarak Newton ve Huygens'in çalışmalarına geçilmektedir. Buna göre, Newton'un ışığın düz çizgiler boyunca devinen mermiler gibi yayıldığına ilişkin gelenekselci tanecikli kuramına karşın, Huygens ışığın, suya atılan taşın yarattığı dalgalar biçiminde yayıldığını savlayan dalga kuramını savunmaktaydı. İki yüzyıl sonra Jean Foucault'nun ışığın dalgalar yoluyla yayıldığını göstermesi, Huygens'in Newton karşısında büyük bir zafer elde

7 Burada kuramsal evreden, Newton'un aksiyomatik yöntemini anlamamız gerekir. Özellikle, mekanik teorisinin aksiyomları olan Üç hareket yasası: Eylemsizlik yasası, İvme yasası ve Etki-tepki yasası. Bkz. John Losee, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Çev: Elif Böke, 2012, s. 104.

ettiğini gösterse de, 20. yüzyılın başlarında Einstein ile birlikte ışığın tanecikli yapıya sahip olduğu görüşü yeniden hâkim olmuş ve paketçik (kuvantum) ile birlikte ışığın hem dalgasal hem de tanecikli yapısı olduğu ilan edilmiştir. Işık ile ilgili bir takım önemli bilgilerin verilmesinin ardından yazar; “Isı, Sıcaklık ve Zaman” adını verdiği 8. bölüme geçer. Bu bölümde öncelikle, ısınamışının ortaya çıkış nedeni ve ardından yasaları, okuyucuya tanıtılır. İnsanın pratik ihtiyaçları doğrultusunda meydana gelen yakıt ihtiyacı, doğal enerji kaynaklarının sınırlı olması dolayısıyla enerjinin son derece ekonomik kullanılması zorunluluğunu meydana getirmiş ve bu zorunluluk da ısınamışın doğmasına neden olmuştur. Yazar, ardından sırasıyla, Isınamış kanununun Sıfıncı ve Birinci yasalarını tanıtmakta hemen ardından Buhar Makineleri ve Soğutucular ile Gizli ısı hakkında bilgi verip, sırasıyla İkinci ve Üçüncü yasaları da tanıtıp, kitabın “Işığı Görmek” adı verilen 9. bölümüne geçmektedir. Işığa geniş bir yer ayrılan eserin bu bölümünde, yazar, ışığı keşif tarihinin aşamalarının doruk noktasının Maxwell denklemleri ve bu denklemler sayesinde ışığın elektromanyetik bir dalga olduğunun anlaşılmasından meydana gelmiş olduğunu savlamaktadır. Bu bölümün konusu ise Maxwell denklemlerine kadar uzanan yolun okuyucuya tanıtılmasıdır. Elektrik ve mıknatıslık alanlarının içeriği ile ilgili bir giriş yapıldıktan sonra Durgun Elektrik, Akışkan Elektrik alanları hakkında bilgi verilmekte, elektrik ve mıknatıslık olguları arasında bir ortaklık ya da en azından bir benzerlik olabileceğine dair ilk düşünceleri ortaya atan Charles-Augustin de Coulomb’un yaptığı ölçümlere yer verilmektedir. Hemen ardından, Hans Christian Ørsted’in bu iki olgu arasındaki ortaklığı kanıtlamış olması, Coulomb’un bu buluşunu desteklemiştir. Michael Faraday’ın çalışmaları ile birlikte de elektrik ve mıknatıslık olgularının ortak kökenli oldukları kanıtlanmış, James Clerk Maxwell ile birlikte bu iki olgu arasındaki ilişki matematiksel dilde ortaya konmuş ve Heinrich Hertz ile beraber de bu kuram deneysel olarak ispatlanarak, konu tamamen açıklığa kavuşturulmuştur. Böylece elektromanyetik dalgalar yaratılmış ve bu dalgaların dalgaboyları ve yayılma hızlarının incelenmesiyle dalgaboyları değişiklik gösterse de hızın değerinin sabit kaldığı anlaşılmıştır. Hertz bu hızı ölçerek sonucun ışık hızına eşit çıkmasıyla sonunda ışık görülmüş ve fizikte bir dönem kapanmış, yeni bir dönem açılmıştır: Klasik fiziğin sonu, modern fiziğin başlangıcı. “X-Işınları ve Görülebilirliğin Sonu” başlığıyla okuyucuya sunulan 10. bölümde elektromanyetik dalgaların, taşımacılık ve haberleşme alanlarındaki etkileri incelenerek uygarlığın gelişiminde, fiziğin edindiği role göndermeler yapılmakta ve “Işık, Atom, Elektrik, Mıknatıs, Kuvantum, Görecelik ve...” başlığına sahip 11. bölümde ise okuyucuya, geçmişten günümüze kadar fizik ve uygarlık tarihinin bir özeti sunulmaktadır.

Yazar için fiziğin, uygarlığın başına, onun başlatıcısı olarak yerleştirilmesi ve felsefeye karşı eksiksiz bir biçimde konumlandırılarak, tarihteki yerinin kusursuz bir biçimde belirlenmesinin ardından, Antik Otoriteye karşı Galileo’nun zaferi ve Newton ile birlikte fizikte gerçekleştirilen kuramsal evre, başka bir deyişle, ki-

lisenin ve onun bir dogma haline getirdiği Aristoteles biliminin önce etkisinin kırılması ve ardından da yok edilmesi, fiziğin uygarlığın başlatıcısı olarak iade-i itibarının yapılması anlamına gelmektedir. Isı, ışık, elektrik ve mıknatıslık üzerine yapılan çalışmalar bu bilimin, uygarlığın ihtiyaçlarını karşılayan en büyük faaliyet alanı olduğunu göstermekte ve fiziğin, ışığın görülmesi, Görelilik<sup>8</sup> ve Kuantum kuramı ile birlikte modern<sup>9</sup> bir hal almasıyla, bize, bu bilimin uygarlığı başlattığı gibi ona yön verenin de, artık, kendisinden başkası olmadığını göstermektedir.

- 
- 8 Özel görelilik, Newton'un "mutlak mekan", "mutlak zaman", "mutlak hareket" kavramlarını reddederken; Genel görelilik ise Newton'un yer çekimi kuramını yıkan, ivmeli hareket eden sistemler için ortaya atılmıştır. Bkz. Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Koç Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, 2012, s. 333-335.
- 9 *Fiziğin F'sinde*, modern fizik, 20. yüzyılı kapsarken (bkz. s.152); kimi eserlerde Görelilik kuramı, klasik fiziğin zirvesi olarak görülmektedir. Bkz. James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 2 Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*, 2006, s.137).

## Bağlanma Hürriyeti

### Bir Gabriel Marcel Okuması

Fulya BAYRAKTAR, Ankara, Aktif Düşünce Yayınevi, 2014.

Zeynep TEK\*

“Yürüdüğü yol, insanın anlamıdır.”

Fulya Bayraktar

Doç. Dr. Fulya Bayraktar’ın kitaplaştırılan doktora tezini raflarda görmenin heyecanı içinde bir solukta okunan eser hakkındadır bu yazı. Üst başlığı *Bağlanma Hürriyeti* olan eserin bir *Gabriel Marcel Okuması* olduğu belirtilmiş; teist varoluş filozofu Gabriel Marcel’in varoluş felsefesindeki özgün yerini görmek ve onun tefekkür hayatına şahit olabilmek isteyenlere gül renginde kapakla bir davet gönderilmiş. E. Yıldız Doyran’ın “Dostun Gülleri” adlı çalışmasının, Marcel’in “yolcu insan”ı davet ettiği aşkınlıktaki huzur, umut ve güven duygusundaki sükûnet ve dinginliği çağrıştırması ise sebepsiz olmasa gerek.

Kitap, bir çağrı insanı olan Prof. Dr. Kenan Gürsoy’a ithaf edilmiş ve bu ithafın “Bağlanma Sırrı için...” olduğu notu düşülmüş usulca. Talep eden ile talebe karşılık veren arasındaki “bağlanma”nın anlamını ithaftan itibaren düşündüren ve talebelerinin her anında onlara “hazır olan” bu kıymetli filozoftan,



\* Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı.

Prof. Dr. Kenan Gürsoy'dan bir Sunuş yazısı okuyucuyu karşılamakta. Gürsoy'un bu yazıda belirttiği üzere; "Doç. Dr. Fulya Avcı Bayraktar'ın tezi için seçip büyük bir beceriyle felsefi tahlile tâbi tuttuğu Marcel'in "Bağlanma" ve "Özgürlük" kavramlarının birbirlerinin tamamlayıcı öğeleri olmalarının anlaşılması, bu filozofun görüşlerinin değerlendirilmeye açılabilmesi bakımından son derece önemlidir. Kendisi, felsefe okurlarının, pek de alışık olmadıkları zor anlaşılır bir konuyu derinlemesine bir dikkatle kavramış; fevkalâde açık bir dil ve kucaklayıcı bir üslûpla, onu bize yansıtmıştır. Terimler, Türkçe'mize uygun aktarılmış; fikirlerin ele alınışında kendi kültür dünyamızla ilişkiler kurularak, karşılaştırmalı sistematik çalışmalar oluşturma işine, âdeta zemin hazırlanmıştır." (s. xv-xvi). Değerli filozofun da ifade ettiği üzere bu eserin dikkat çekici özelliklerinden biri; dil ve üslûbudur. Su gibi akıcı, saf ve duru bir üslûpla her seviyedeki muhatabına seslenen eser, alanındaki çalışmalardan ve tezlerden farklı bir yerde konumlanmaktadır.

Giriş bölümünden sonra Gabriel Marcel Hakkında bir bölüm ayıran Bayraktar, eserini temelde üç bölümden oluşturmuş. Marcel Felsefesinin Temel Kavramlarının yer aldığı ilk bölümden sonra "Bağlanma"nın Etik Anlamı ve son bölümde de "Bağlanma"nın Açılımları üzerinde durmuş. Sonuç ve Kaynakça ile nihayetlenen eser, Aktif Düşünce Yayınevi'nin felsefe alanında son yıllarda dikkat çeken yayınları arasında gözde bir yer almakta.

İnsanın Mutlak Sen'e ulaşma çabası olan varoluş yolculuğunda "bağlanma"nın nasıl gerçekleşeceği, Marcel felsefesinin ve dolayısıyla bu çalışmanın temel hareket noktasıdır. Bir iman hareketi olan "bağlanma" ile bağlanılana duyulan umut, güven, sadakat kavramlarına yeni anlamlar yükleyen Marcel'in öncelikle kavram dünyasına ışık tutan Bayraktar; sahip olmak, varlık olmak, problem, sır, birincil ve ikincil refleksiyon, katılma, hazır olma ve hazırda olma kavramlarını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

"Ahlâki bir ben" tasarımından bahseden Marcel'de bağlanma kavramının bağımlılığa değil hürriyete karşılık gelmesi önemli bir açılamdır. Bayraktar'ın Giriş'te belirttiği gibi; "Varolmak tanımını, öteki ile, sen ile olan sırlı bir ilişki çerçevesinde ortaya koyan, varolmak, birlikte-varolmaktır diyen ve bu birlikteliğin gerçekliğini bir bağlanma hareketi olarak betimleyen Marcel, bu nedenle felsefede yeni bir tavır olarak karşımıza çıkar." (s. 3).

Ben bilincinin kazanılmasında "öteki"nin önemini dile getiren Marcel, ben'in sen'den Mutlak Sen'e ulaşmasındaki ilişkiyi sırlı bir ilişki olarak betimlemektedir. Bu ilişkiler ağına ayna tutan Bayraktar'a göre; "şüphesiz anlamını Tanrı'dan gelen bir çağrıya bir cevap-çağrı olarak bulan insan, şerefli bir varoluştur. Marcel'in **insanlık şerefi** dediği bu özelliğin fark edilmesi ise ancak, "bağlanma"nın insanı hür bir varlık kılan gerçek anlamının keşfedilmesi ile mümkün olacaktır." (s. 6).

Kenan Gürsoy tarafından da metafizik bir tecrübe olarak nitelendirilen "bağlanma", öteki ile kazanılan anlam üzerinden okunmaktadır. Bayraktar'a göre;

“Marcel için ben, kendi kendimle ele alınamam. Ancak öteki ile beraber anlam kazanırım çünkü öteki ile beraber-var olurum. İşte bu beraber oluşun, birlikte oluşun koşulu ise “bağlanma”dır. Bu, temel ontolojik bir gereklilik ve ahlâkî bir anlamdır. “Ben” anlamını ötekine olan “bağlanma”sında bulur çünkü **bağlanma, beni bana kaybettirmeyen, beni bana “ben” olarak bulduracak olan bir harekettir.** Bu nedenle de zaten, **bağlanmanın gerçek anlamını yaşatacak olan bir** ötekine, yani bir “sen”e “bağlanmaktır” asıl bağlanma.” (s. 46). Eserde bağlanmanın ontolojik, dinî, toplumsal açılımları üzerinde duran yazar, böylelikle ben’in öteki’nden başlayarak Mutlak Sen’e nihayetlenen metafizik yolculuğu üzerinde durmaktadır. Bağlanma ile hürriyet kavramlarının bir arada kullanılmasının, görünüşte paradoksal olmakla beraber esasen bir olduklarını ifade eden Bayraktar, Marcel’in bu kavramları nasıl birlediğine, bağlanmanın hürriyet, hürriyetin ise bağlanma olduğu görüşünü nasıl temellendirdiğine eserde özenle ışık tutmuştur.

İnsanın kendini gerçekleştirmesini, bir şahsiyet kazanmasını, Tanrı’ya olan bağlanma üzerinden anlamlandıran Marcel’in görüşleri; aşk, dostluk ilişkileri başta olmak üzere bağlanmanın hududu, nedenleri ve sağlayacağı imkânlar konusunda okuyucuyu ciddi bir tefekküre sevk etmektedir. Eserde, “sahip olma”nın, “var olmak” yerine konmasının yaratacağı problemler ve insanda oluşturacağı “ontolojik eksiklik” üzerinde de durulmaktadır. Burada “var olmak” kavramının yanı sıra, hazır olmak, hazırda olmak kavramları da irdelenmekte; var olmanın ontik bütünlüğü üzerinde durulurken, birlikte var olmanın temel koşulunun “hazır olmak”, “hazırda olmak” olduğu ifade edilmektedir. Hazır olmanın, aynı “zaman”da ve “mekân”da olmak anlamına gelmediğini ifade eden filozofun bağlanma noktasındaki görüşleri böylece daha iyi anlaşılacaktır.

Bayraktar’ın belirttiği üzere; “Marcel, aslında hayatın asıl anlamı olan var olma, varlığa katılma, dolayısıyla bunu sağlayacak olan bir ötekine bağlanma ihtiyacının herkeste olduğunu, ontolojik bir ihtiyaç olarak bulunduğunu ifade eder. Bu ihtiyacın cevabı, mutlaka aynı zamanı ve mekânı paylaştığın bir kimse tarafından verilmiş olmak durumunda değildir. Tıpkı çok sevdiğimiz ama ölmüş olan bir öteki ile hâlâ devam eden bir bağlılığımız olabileceği gibi, başka örnekler de verir Marcel: Meselâ benimle aynı odada pek çok insan bulunabilir ama benim için sen olmamışlardır. Öte yandan başka bir kıtadaki bir arkadaş benim için var olabilir çünkü benim için hazır olabilir. Deneyimlerimize bakacak olursak, şaşırarak görürüz ki, milyonlarca çağdaşımız arasında ancak birkaç kişi bu anlamda bizimle birlikte vardır.” (s. 57-58).

Burada okuyucunun zihninde oluşabilecek tüm soruların düşünüldüğünü gösteren bir diğer kavram daha öne çıkmaktadır: Sadakat. Öteki’ne beslenecek sadakat ile Mutlak Sen’e karşı hissedilecek sadakat arasında bir fark var mıdır? İtaat ve sadakat aynı anlamlara mı gelmektedir? Fonksiyon durumundaki geçici bağlanma ile bir varoluş biçimi olarak bağlanma arasındaki fark nedir? Bağlanmanın

sırlı yapısı hakkında ne söylenebilir? Birlikte varolabilmek ne demektir? Tanrıya olan yolculuk nasıl gerçekleşecektir? Ben'i var kılacak hâl ne şekilde olabilecektir? Hür birey kimdir? Bağlanma'nın sunacağı dinî yaşayış ve toplum düzeni nasıldır? Bu dikkat çekici soruların ufuk açıcı cevapları ise eserle “bağ” kuracak okuyucunun önüne serilmektedir.

Gabriel Marcel'e göre; “hayat, sürekli kendini oluşturarak yürünen kutsal bir yol, varoluş ise Mutlak Varlık'a katılmaya giden bir yolculuktur.” (s. 15). Kişinin aşkın olana yolculuğunda, “varoluş tecrübesi”nde somut ilişkilerin, deneyimlerin önemini dile getiren filozofun felsefi görüşlerinin titizlikle ortaya konulduğu bu eser; bağlanma, kendini gerçekleştirme, umut, endişe, iman, sadakat, itaat, dua, hürriyet başta olmak üzere birçok meselede okuyucuya özgün fikirler sunmaktadır. Bayraktar'ın belirttiği üzere; **“Yürüdüğü yol, insanın anlamıdır.”** (s. 102). Yolunu arayan, yolculuğunu sorgulan herkes için bu eser şüphesiz bir başucu kitabı olacaktır.



# YAYIN POLİTİKASI/EDITORIAL POLICY

## DÖRT ÖĞE

### Amaç ve Kapsam

**Dört Öge:** Nobel Yayınevi'nin yayın organıdır. Dergide felsefe ve bilim tarihi ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde özgün bilimsel yazılara yer verilmektedir. Dört Öge dergisi yılda iki kez, Nisan ve Ekim aylarında yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Gönderilen yazılar editör denetimi ardından (Editör, yazıyı gözden geçirip, dergi kurallarına uygun duruma getirilmesi için yazarlarına geri gönderebilir) yayın kurulu ve değerlendirme kurulu tarafından gözden geçirilir. Yayın kurulunun değerlendirmesini tamamladığı “aday hakemli yazı”, körlenerek aşağıdaki ölçütler çerçevesinde değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. İki hakemden birinin, “aday hakemli yazının” yayınlanmasına ilişkin olumsuz görüş bildirmesi durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alan “aday hakemli yazı”, “Hakemli Yazılar” bölümünde yayınlanma hakkı kazanır. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alamayan “aday hakemli yazı”, yayınlanma hakkı kazanamaz.

Hakemler değerlendirdikleri “aday hakemli yazı”nın eksiklerinin ya da hatalarının giderilmesi için yayın kurulu aracılığı ile yazar(lar)dan düzeltme isteyebilirler.

Hakemlerden gelen “Değerlendirme Formu” ve “Değerlendirme Raporu (eğer varsa)” körlenerek yazar(lar)a yayın kurulu aracılığıyla iletilir.

### Hakem Değerlendirme Ölçütleri

- Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür? (evet, kısmen, hayır)
- Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sorunun ortaya konuluşu araştırmacının varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur? (evet, kısmen, hayır)
- Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir? (evet, kısmen, hayır)

- Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır? (Yabancı dilde ise yeterli midir?) (evet, kısmen, hayır)
- Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz? (çok iyi, iyi, orta, kötü, çok kötü)
- Değerlendirme sonucu? (Olduğu gibi yayımlanabilir, Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir, Yayımlanamaz)

### **Yazarlar İçin Kılavuz**

- Aşağıdaki rehberin APA tekniğine uygun kaynak gösterme örnekleriyle zenginleştirilmiş versiyonunu [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf) sitesinden indirebilirsiniz.

### **Başvuru için Denetim Listesi**

Başvuru sürecinde yazarlar başvurularının aşağıdaki listedeki tüm maddelere uyduğunu denetlemelidirler. Bu kılavuza uymayan başvurular yazarlara geri döndürülecektir.

1. Gönderilen yazı daha önceden yayınlanmamış olmalıdır.
2. Yazı dosyası Microsoft Word, RTF, WordPerfect veya ODF dosya biçiminde olmalıdır.
3. Yazının bütününe (kaynak gösterme, tablolar, şekiller, vd.) APA tekniği uygulanmalıdır
4. Metin 1,5 satırlı, 12 punto, altı çizili yerine eğik (italik) olarak vurgulanmış (URL adresleri dışında) ve tüm şekil, resim ve tablolar metin içinde uygun noktalara yerleştirilmiş olmalıdır. Baskı için, imajların kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderiniz. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümleri ek dosya olarak tek, tek gönderebilirsiniz.
5. Stil ve baskı uygulamaları, “Dergi hakkında” bölümündeki “Yazarlar İçin Kılavuz” bölümündeki tanımlamalara uygun olmalıdır.

## Telif Hakkı Konusunda

Yazarlar, ilk yayın hakkı “Dört Öge” dergisinde olmak üzere, açık erişimli arşivlere gönderme ve ticari olmayan kullanım haklarını ellerinde tutarak, “Dört Öge” dergisine telif hakkını devrederler.

## Gizlilik Beyanı

Dergimizde adlar, adresler ve elektronik posta adresleri bu derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır ve diğer amaçlar ya da başka bir bölüm için kullanılmayacaktır.

## Yazarlar İçin Kılavuz

Dergi, Ocak (1. sayı), Temmuz (2. sayı), aylarında yayımlanan *Dört Öge*'de, amaçları ve konuları doğrultusunda kuram ve uygulamaya dayalı özgün çalışmalar, derleme yazılar, çeviriler, inceleme ve tartışma yazıları, okuyucu mektupları, tanıtım ve değerlendirme yazıları, haberler ve mesleki toplantı duyurularına yer verilmektedir.

### DÖRT ÖĞE;

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,
- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

### Genel ilkeler

- “**Hakemli Yazılar**” bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkeler uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu'nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.

- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “**Yazı Değerlendirme Kurulu**” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımını yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi'nin Nisan sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Ocak'ta, Ekim sayısında yer alması istenen yazıların 15 Temmuz'da, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- DÖRT ÖGE dergisi editörlerine ya da sektörlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kağıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Hakemli yazılar iki bölümde düzenlenir; Birinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, yazar adı ve yazarın adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerinden oluşan iletişim bilgileri yer alır. İkinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, “Öz” ve “Abstract” başlıkları altında 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Sözcükler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 sözcük arası Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler ve metin yer alır. Kaynakça'dan sonra yazının en az 300, en fazla 500 sözcükten oluşan İngilizce özetine (summary) yer verilmelidir.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısmında yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

*Örnek 1:*

Çakın (2005)'in "Cumhuriyet'ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitimi-  
minde başlıca yönelişler" adlı makalesinde belirttiği üzere,..."

*Örnek 2:*

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey'nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi'ye, hakemli yazıların dışında, "Konuk Yazar" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", "**Tanıtım-Değerlendirme**" ya da "**Haberler**" bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**" bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, "**Okuyucu Mektupları**" ve "**Çeviri Yazılar**" ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**" "**Okuyucu Mektupları**" "**Çeviri Yazılar**" bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, "**Konuk Yazar**", "**Görüşler**" ile "**Okuyucu Mektupları**" bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- "**Konuk Yazar**" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", bölümlerinde "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- "**Çeviri Yazılar**" da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- "**Tanıtım-Değerlendirme**" bölümünde dergi amaçlarına uygun yayınlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu üç A4 sayfasını geçmemelidir. Bu bölüme gönderilen yazılar 100 sözcüğü geçmeyen İngilizce Abstract içermelidir.

- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi’nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirilmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi’nin Ocak sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Ekim, Temmuz sayısında yer alması istenen yazıların 15 Nisan’da son biçimiyle elektronik ve basılı olarak Editör, Basımevi ve sekreteryaya adreslerine gönderilmesi gerekmektedir.
- *Dört Öge*’ye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Sempozyum, kongre vb. toplantılarda sunulan bildiriler, bildiri kitaplarında ya da başka dergilerde daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla gönderilebilir.
- Editör, yazının ulaşmasından sonraki herhangi bir aşamada gerekli görmesi durumunda, yayımlanacak yazı üzerinde Yayın Kurulu ve Yazı Değerlendirme Kurulu üyelerinin görüşleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapılmasını ya da yazının bütünüyle değerlendirilmesini yazar(lar)dan isteyebilir. Yazılar üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması, yazının yeniden biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi yazar(lar)ın sorumluluğundadır.
- Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmadan, Dergi’nin yayın ilkeleri ve genel yazım ilkeleri doğrultusunda değişiklik yapabilir.
- Dergiye gönderilen yazılar, yayımlanmış olsun ya da olmasın hiçbir şekilde yazarlarına iade edilmez.
- *Dört Öge*’de yayımlanan yazıların telif hakkı Nobel Yayınevi’ne aittir.
- Dergi’nin hakemli bölümünde yazısı yayımlanan yazarlara *Dört Öge*’nin ilgili sayısından iki; diğer bölümlerde yazısı yayımlanan yazarlara ilgili sayıdan bir adet; Yayın Kurulu üyelerine ise Dergi’nin her sayısından bir adet gönderilir.
- Hakem değerlendirme yazıları **beş yıl** süre ile saklanır.
- Makaleler Yayın Kurulu ve hakemlerin incelemesinden geçtikten sonra sonuç olumlu ise gerekli düzeltme/ ekleme ve değişiklikler yapılarak “**yayımlanabilir**” kararı alınır. Yayımlanabilir kararından **sonra makale adı, yazar(lar) adlarında hiçbir şekilde değişiklik yapılamaz, yazar(lar) makaleyi geri çekemez ve başka bir dergide yayımlayamazlar.**
- *Dört Öge*’de yayımlanmak amacıyla yurt dışından gönderilecek olan yazılarda da aynı kurallara uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Derginin herhangi bir bölümüne yurt dışından gönderilecek olan Türkçe dışındaki yazıların İngilizce olması gerekmekte olup, yazar(lar) tarafından hazırlanamaması durumunda Türkçe “Öz” ve “Anahtar Sözcükler” Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

## Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- **İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)**
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, kalın ve düz)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(ları)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- *Türkçe öz ("Öz" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).*
- *İngilizce öz ("Abstract" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).*
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]
- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kağıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Dipnotlar, 10 punto olarak yazılır ve otomatik numaralandırılır.
- Tablolar [Her tablo sırayla numaralandırılmalıdır. Tablo başlığı, tablonun üzerine 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Şekiller [Her şekil sırayla numaralandırılmalıdır. Şekil başlığı, şeklin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Resimler [Her resim sırayla numaralandırılmalıdır. Resim başlığı, resmin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Kaynakça, alfabetik olarak makalenin sonunda yer almalıdır.
- Yazılar, APA stiline göre düzenlenmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurbanoglu, S. Serap (2004). *Kaynak gösterme el kitabı*. Ankara: Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği.

APA stili için: [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf)





**DÖRT ÖĞE DERGİSİ****YAZAR BİLGİ FORMU**

<b>Adı Soyadı</b>	
<b>Çalıştığı Kurum</b>	
<b>Unvanı</b>	
<b>Bölüm</b>	
<b>Anabilim Dalı</b>	
<b>E-posta</b>	
<b>Cep telefonu</b>	
<b>İş telefonu</b>	
<b>Makalenin Adı</b>	
<b>Yazışma Adresi</b>	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

...../...../.....

İMZA

## APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

*Dört Öge* dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "içinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.
- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

### Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Sevda Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay." vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park, CA: Sage

London, UK:Routledge

Ankara: TÜBA

İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

### **Tek yazarlı kitap**

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.

Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).

İstanbul: Encore.

### **Çok yazarlı kitap**

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

### **Editörlü kitap**

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

### **Editörlü kitapta bölüm**

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

### **Birden çok baskısı olan kitap**

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

### **Sadece elektronik basılı kitap**

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim

[http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp?item=I135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?item=I135)

**Kitabın elektronik versiyonu** Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

**Elektronik adresten yararlanılan kaynakta,** kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avator-in-sozde-solculugu-uzerine>

**Elektronik makaleler:** varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 10.1057/palgrave.kmrp.8500141

### **Elektronik gazete makaleleri**

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. [www.hurriyet.com.tr](http://www.hurriyet.com.tr)

### **Çok ciltli çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

### **Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı**

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

### **Daha önceki bir baskının yeni basımı**

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

### **Kitaptan çevrilmiş bölüm**

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

### **Rapor ve teknik makaleler**

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscap Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

**Dergiden tek yazarlı makale**

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

**Dergiden çok yazarlı makale**

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

**Elektronik dergiden makale**

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in  
Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: [http://www.trinstitute.org/ojpcr/5\\_1conway.htm](http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm))

Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

**Yazarı belli olmayan editör yazısı**

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•].  
(2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

**Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için**

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13  
Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

**Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için**

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

**Tanıtmı yazıları**

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book  
*Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human*]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

**Basılmamış tezler, posterler, bildiriler:** YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

### **Ansiklopediler**

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

### **Sözlükler**

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

### **Görüşme**

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

### **Televizyon programı**

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

### **Film**

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

### **Fotoğraf**

Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Metin İçindeyse: (Adams, 1927)