



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

35
EYLÜL 2017

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİĞ
Felsefe – Bilim Araştırmaları
Philosophy – Science Research
Sayı: 35, Eylül 2017
(Üç ayda bir yayımlanır.)
ISSN: 1303-3387

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

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

Yayın Yönetmeni / Editor in Chief

ŞABAN TEOMAN DURALI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Osman Faruk AKYOL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Şaban Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Nebi MEHDİYEV (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Erdal YILDIZ (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi, Türkiye)
Gökhan YILMAZ (İstanbul, Türkiye)

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Dergâh Yayınları A.Ş. adına
Asım Onur ERVERDİ

Yazışma Adresi

Klodfarer Caddesi Altan İşhanı Nu.: 3/20
34122 Sultanahmet / İstanbul
Tel: (212) 518 95 78 (3 hat)
Faks: (212) 518 95 81

Web Sayfası

www.kutadgubilig.com
e-posta
bilgi@kutadgubilig.com

Hakem ve Danışma Kurulu / Advisory Board

Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Abdurrahman ALIY (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Osman Faruk AKYOL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Esref ALTAY (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Elif BAGA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ali Sertan BEŞER (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Fegani BEYLER (Bingöl Üniversitesi, Türkiye)
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Petek BOYACI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Yaylagül CERAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Bengü CENNET (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Eyüp ÇORAKLI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Hans DAIBER (Mainz Üniversitesi, Almanya)
Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Pelin ERÇELİK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ernest Wolf-GAZO (Amerikan Üniversitesi, Mısır)
Erman GÖREN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Özkan GÖZEL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet GÜNEÇ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Abrim GÜRGEN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)
Özgüç GUVEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Eldar HASANOV (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Can KARABÖCEK (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cuneyt KAYA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Mehmet Akif KAYAPINAR (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Egemen Seyfettin KUŞÇU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)
İlker KOMBE (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Nebi MEHDİYEV (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Sergey MALENKO (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya)
Ferid MUHIÇ (Aziz Kri Metodi Üniversitesi, Makedonya)
Andrey NEKITA (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya)
Erhard OESER (Vienna Üniversitesi, Avusturya)
Jose Carlos Brandao Tiago de OLIVERIA (Evora Üniversitesi, Portekiz)
Murad OMAV (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İhsan Berk ÖZCANILLER (Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ekin ÖYKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)
Jamil RAGEP (McGill Üniversitesi, Kanada)
Stanley N. SALTHER (Binghamton Üniversitesi, ABD)
Hüseyin SARIOĞLU (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Güvenç ŞAR (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)
Fatih M. ŞEKER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Cahid ŞENEL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Hüseyin Fırat ŞENOL (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Oktay TAFTALI (Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Caner TASLAMAN (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Elif TOKAY (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Serdar USLU (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
Erdal YILDIZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)
Nedim YILDIZ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

Satış, Abone

Ana Basım Yayın Molla Fenari Sokak Yıldız Han
Nu.: 28 - 34110 Çağaloğlu / İstanbul
Tel: (212) 526 99 41 (3 hat) Faks: (212) 519 04 21

Baskı

Ana Basım Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
B.O.S.B. Mercimeçler Sanayi Sitesi 10. Cad. No: 15
Beylikdüzü / İstanbul
Tel: (212) 422 79 29

Yurtiçi abonelik bedeli

Yıllık 4 sayı, 80 TL

Kurumlar için abonelik bedeli

Yıllık 4 sayı, 160 TL

Yurtdışı abonelik bedeli

Yıllık 4 sayı, 80 ABD Doları

Abonelik için hesap numaraları

Ziraat Bankası (Çağaloğlu Şubesi)
IBAN: TR 91 0001 0008 8929 0448 1950 01

Posta Çeki Hesabı: 6115869

Kendisine klasik İslâm düşünce geleneğini temel alan *Kutadgubilig* kendini bir felsefleşmiş kültür inşâasına katkıda bulunmak iddiasını taşıyan *felsefe* - “varlık” ile “bilgi” öğretileri, “bilim teorisi”, “ahlâk”, “dil”, “din”, “tarih” ile “toplum”- araştırmalarına; *mantık* ile *matematik* çalışmalarına ve *bilim* - “fizik”, “gökbilim”, “yer bilimleri”, “kimya”, “canlılar bilimi”- incelemelerine açacaktır.

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

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

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözükürse gözüksün, belli bir geleneğin bağrında yer almıyorsa, kalıcı bir anlam kazanamaz. Havaya saçılmış tohumları andırır. Ekinlerin yetişip serpilmeleri için tohumların, münbit topraklara atılmaları icâb eder. Benzer biçimde, düşünceler ile varsayımların kalıcı, etkiyici ve evrensel anlamlar kazanabilmeleri de belli bir felsefe-bilim geleneğinin (école) içerisine doğup bağrında neşvünemâ bulmalarına bağlıdır. İşte, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Türk düşüncesinde böyle bir geleneğin oluşmasına zemîn hazırlayabilirse, kuruluş amacı doğrultusunda hizmet görmüş olacaktır. Derginin sayfalarında yazılarıyla yer alacak felsefeci-bilimadamlarımızın, dialektik bir anlatışta, düşüncelerini “çarşıtıcı” bir ortama kavuşmaları dileğimizdir.

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

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

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

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, yayımladığı çalışmalarda izhâr olunmuş düşünceler ile görüşlerin sorumluluklarını üstlenmez. Yalnız, dil ile ifâde biçimlerinde nisbî bir ortaklığı sağlamak amacıyla müdâhale hakkını mahfûz tutar. Saygılarımız ve selâmlarımızla, “mutluluk veren bilgi”: *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*.

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

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

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

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

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

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

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

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

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

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

NEBİ MEHDİYEV

Bir Bilme Teorisi Denemesi
An Attempt at a Theory of Knowing
11

MEHMET GÜNENÇ

Felsefenin Oidipus'u Metafizik, Tarihsel Kurgu ve Günümüz İslam Düşüncesi
Metaphysics as Oedipus of Philosophy, Historical Fiction and Contemporary
Islamic Thought
23

F. DİDEM ÇOBAN SARI

Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* Adlı Eserinde
Tanrısal Öngörü, Kader ve Zaman İlişkisi
The Relation Between Divine Providence, Fate and Time in Boethius'
Consolation of Philosophy
45

PAUL VINCENT SPADE

Boethius Tümelelere Karşı: *Porphyrios Üzerine İkinci Yorum*'daki Argümanlar
Boethius against Universals: The Arguments in the *Second Commentary on Porphyry*
ÇEV. F. Didem ÇOBAN SARI
55

PAUL VINCENT SPADE

Boethius Against Universals: The Arguments in the
Second Commentary on Porphyry
73

ESMA KAYAR

Megaralılar ve Modalite Anlayışları
Megarians and Their Theory of Modality
91

WALTER BENJAMIN
Kader ve Karakter
Destiny and Character
ÇEV. Diler Ezgi TARHAN
109

WALTER BENJAMIN
Schicksal und Charakter
115

METİN AYDIN
Mutlu Budala Mı Mutsuz Sokrates Mi: John Stuart Mill'in
Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi
Satisfied Fool or Dissatisfied Socrates: The Utilitarian Characteristics and the
Distinction Between the Pleasures of John Stuart Mill's Ethics
121

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

CAHİD ŞENEL
Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci
Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma
Reception of Western Philosophy in Turkish Thought: A Research on Periodicals
From its Start to Second Constitutional Era
151

LUCIANO FLORIDI
Yaşamiçi Manifestosu *Hiperbağlı Bir Çağda İnsan Olmak*
The Onlife Manifesto *Being Human in Hyperconnected Era*
ÇEV. Vedat KAMER
203

LUCIANO FLORIDI
The Onlife Manifesto *Being Human in Hyperconnected Era*
213

MERİÇ BİLGİÇ
Thales ve Mezopotamya Bilimi Çerçevesinde Bilim Teorisindeki
Metodolojik Dönüşümler
The Methodological Transformations in Theory of Science, Concerning
Thales and Mesopotamia Science
221

C. CENGİZ ÇEVİK

A Short Conversation with Gareth Williams About Seneca's
Works and Philosophy at Rome
235

C. CENGİZ ÇEVİK

Gareth Williams İle Seneca'nın Eserleri ve Roma'da
Felsefe Üzerine Kısa Bir Söyleşi
A Short Conversation with Gareth Williams About Seneca's
Works and Philosophy at Rome
239

ESRA KARTAL SOYSAL

Birimden Sürece: Genden Epigenoma Evrilen Çağdaş Biyoloji
Contemporary Biology Evolving from Gene to Epigenome
245

KİTAPİYAT BOOK REVIEW

TANJU TOKA

Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler
275

CAN TANKUT ESMEN

Sekülerleşme ve Din
281

EDİTÖR'ÜN NOTU

Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi'nin 2017 Eylül sayısı Metafizik başlıklı bölümde yedi yazı, Tarih Toplum başlıklı bölümde beş yazı, kitabiyyat bölümünde de iki yazı olmak üzere toplamda on dört yazıyla yayınlanmıştır.

VARLIK-BİLGİ-AHLAK ARAŞTIRMALARI: METAFİZİK; Nebi Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi Denemesi* başlıklı yazısında, öncelikle bilgi tanım ve teorilerinin kusur ve yetersizliklerini tartışmaktadır. Sonrasında da, söz konusu kusur ve yetersizlikleri ortadan kaldıracak yeni bir bilme teorisi kurmayı denemektedir.

Mehmet Güneç, *Felsefenin Oidipus'u Metafizik, Tarihsel Kurgu ve Günümüz İslam Düşüncesi* başlıklı yazısında Aristoteles'in metafizik anlayışını tartışmakta ve Aristoteles'in tarihsel kurguya dayanarak kendi düşüncelerini hakikat olarak sunduğunu ileri sürmektedir. Modern dönemde ise açıklanabilir olmak ile tarihselliği birlikte kullanılarak hakikat anlayışlarını değerlendirmektedir. Son olarak İslam düşüncesinde metafiziği güçlendirmek için yapılması gerekenler tartışılmaktadır.

F. Didem Çoban Sarı'nın, *Boethius'un Felsefenin Tesellisi Adlı Eserinde Tanrısal Öngörü, Kader ve Zaman İlişkisi* adlı yazısında, başlıkta yer alan yazar ve eserinde tanrısal öngörü konusu değerlendirilmektedir. Tanrı, zaman ve kader konuları üzerinde durulmaktadır.

Paul Vincent Spade'nin, F. Didem Çoban Sarı tarafından tercüme edilen *Boethius Tümelere Karşı: Porphyrios Üzerine İkinci Yorum'daki Argümanlar* adlı yazısında tümeler tartışılmaktadır.

Esmâ Kayar, *Megaralılar ve Modolite Anlayışları* adlı çalışmasında modalite kavramını olanak kavramı bağlamında incelemektedir.

Diler Ezgi Tarhan tarafından tercüme edilen Walter Benjamin'in *Kader ve Karakter* adlı yazısında başlığı oluşturan iki kavramın temsil ettiği anlamlar karşılaştırılmakta ve ilgili oldukları kavramlar bağlamında tartışılmaktadır.

Metin Aydın, *Mutlu Budala mı Mutsuz Sokrates mi: John Stuart Mill'in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi* adlı çalışmada, Mill'in ahlak öğretisini, fayda, haz, mutluluk kavramları bağlamında tartışmaktadır.

TARİH-TOPLUM-SİYASET-SANAT; Cahid Şenel, *Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma* adlı çalışmasında 1828'den itibaren Türk düşünürlerin Batı modern felsefesini nasıl yorumladıklarını yayınlanan makaleler üzerinden değerlendirmektedir. Felsefe makalelerine yer veren dergi ve düşünürler de çalışmada tanıtılmaktadırlar.

Vedat Kamer tarafından tercüme edilen *Yaşamıçi Manifestosu: Hiperbağlı Bir Çağda İnsan Olmak* adlı kolektif yazıda, siber uzayın ve internet kullanımının şartları tartışılmakta ve konuyla ilgili manifesto yer almaktadır.

Meriç Bilgiç, *Thales ve Mezopotamya Bilimi Çerçevesinde Bilim Teorisindeki Metodolojik Dönüşümler* adlı yazısında Thales ve Milet okulunun metodolojisinin özgünlüğünü sorgulamakta ve Mezopotamya ile Mısır etkileri üzerinde durmaktadır.

C. Cengiz Çevik'in Gareth Williams ile gerçekleştirdiği *Seneca'nın Eserleri ve Roma'da Felsefe Üzerine Kısa Bir Söyleşi* başlıklı çalışmada, G. Williams'ın Roma'da felsefe ve Seneca'nın eserleri hakkındaki görüşleri sunulmakta ve bu konularda çalışma yapmak isteyen kişilere tavsiyeleri yer almaktadır.

Esra Kartal Soysal, *Birimden Sürece: Genden Epigenoma Evrilen Çağdaş Biyoloji* adlı çalışmasında, genetik ile epigenetik paradigmlar üzerine araştırmalara yer vermektedir. Biyolojik olguların açıklanmasında birim kavramından süreç kavramına bir geçiş olduğunu öne süren çalışmada, süreçlerin nasıl değerlendirildiği ele alınmaktadır. Ortaya çıkan yeni düşüncelerin biyoloji felsefesi açısından tartışılması gerektiği vurgulanmaktadır.

KİTABİYAT; Tanju Toka, Ayhan Bıçak'ın *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler* adlı kitabını tanıtılmaktadır. Kitabın içerdiği konuları ele alarak kitap hakkında genel bir çerçeve sunmaktadır.

Can Tankut Esmen, Nebi Mehdiyev editörlüğünde yayınlanmış olan *Sekülerleşme ve Din* adlı eseri tanıtılmaktadır. "Sekülerleşme ve Din" çalıştayının tebliğlerinden oluşan eserin, alan açısından faydaları üzerinde durulmaktadır.

Saygılarımla

**VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI:
METAFİZİK
EXISTENTIAL – INFORMATIONAL – ETHICAL STUDIES:
METAPHYSICS**

BİR BİLME TEORİSİ DENEMESİ

Nebi Mehdiyev*

AN ATTEMPT AT A THEORY OF KNOWING

ÖZ

Bu yazının birisi olumsuz diğeri olumlu olmak üzere iki temel iddiası vardır: Birincisi, alışlagelen bilgi tanım ve teorileri ya kusurlu ya da yetersizdir. İkincisi, bilme sürecimiz, önceki teorilerin kusur ve yetersizliğinin ortadan kaldırıldığı yeni bir bilme teorisini mümkün kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilme süreci, inanç, kanı, bilgi.

ABSTRACT

In this paper we make two fundamental claims, one negative and the other positive. First of these is that the known definitions and theories of knowledge are either defective or inadequate. The second claim is that attention to our knowing process may furnish us with the possibility of a new theory of knowledge in which the defects and the inadequacy of former theories are eliminated.

Keywords: Knowing process, belief, conviction, knowledge.

...

1

“Bilgi nedir?” sorusu, felsefe tarihindeki en talihli soruların başında gelir, çünkü Platon’dan beri bu sorunun neredeyse hiç değişmemiş bir cevabı olduğu iddia edilir: “gerekçelendirilmiş doğru inanç.”¹ Son yarım asırda, tartışmaya açılması bile aslında

* Doç.Dr.,Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü (nebimehdiyev@hotmail.com). Yazı geliş tarihi: 25.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

¹ Platon, *Theaetetus*, 201c. Tanımın ilk geçtiği paragrafın devamında Sokrates Theaetetus’a “O halde,

bu tanımın hala şu veya bu şekilde geçerliliğini sürdürdüğünün bir işaretidir. Dahası, güncel tartışmalar ve ortaya atılan “güvenilir bir bilgi edinme sürecinden kaynaklanan doğru inanç” ya da “bütün olası karşıtlarını elimine edecek bir şekilde gerekçelendirilmiş doğru inanç” gibi esasında sadece “+ gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki ana tanımın türevleri olan bu tanımları da göreneksel epistemolojiye yürekten bağlılığın bir ifadesi olarak okumak mümkündür. Öyle görünüyor ki çağdaş düşüncede bilginin ne olduğuna yönelik cevapların bütünüyle İlkçağ düşüncesine dayandırılması gibi bir zihinsel alışkanlık söz konusudur.

Bu noktada felsefî metinlerle felsefe tarihi metinlerini birbirinden ayırmanın faydalı olacağı kanaatindeyim. Ortaçağ boyunca Platon’un ve onun has öğrencisi Aristo’nun bir ölçüt olduğu yadsınamaz; ama bu dönemde şimdi üzerinde durduğum bilgi tanımından ziyade mantık ve bu disiplinin ana kavramı olan yargı (hüküm) bahsinin öne çıktığı göz ardı edilmemelidir. Sözgelimi, antikçağ mantığının sadık talebeleri olan ortaçağın Müslüman düşünürleri, Aristo’nun *İkinci Analitikler*’ini (*Burhân*) yüceltirken, bilgi tanımında Platon’a hamledilen söz konusu tanımla yakından uzaktan ilgisi olmayan “bir şeye olduğu gibi inanma”, “bilinenin olduğu gibi bilinmesi”, “bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi” ya da “bulunduğu kimsenin bilen olmasını zorunlu kılan şey” gibi son derece farklı ve daha ziyade metafiziğin mantıksal ifadesi olan tanımlar ortaya koymuşlardır.² Teolojinin felsefe üzerindeki belirleyiciliğinin had safhada olduğu bu dönemde ilgili tanımların Platon’dan farklı olarak Tanrının bilgisini de dikkate almak durumunda olduğu şeklinde bir itirazla karşılaşabiliriz. Bu itiraz ve buna yönelik cevapların verimli bir tartışmaya yol açabileceğinden şüphem yok; fakat gerek bu tartışmayı besleyecek düşünsel birikime sahip olmamam gerekse de burada bu konudan ziyade “geleneksel” olarak addedilen Platoncu üçlü bilgi tanımının mutlak bir bilgi tanımı olmadığını ve dahası hatalı olduğunu göstermeyi amaçladığım için bu tartışmaya daha fazla devam etmeyeceğim.

Çağdaş epistemolojide, Platon’dan tevarüs edilen üçlü bilgi tanımına yönelik yıkıcı bir eleştiri de yok değildir. Edmund Gettier’in 1963 yılında yayınladığı “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”³ adlı ünlü yazısından sonra, söz konusu tanım bir daha onarılması zor görünen derin bir yara almıştır. Ancak bu, bilginin bir daha tutarlı bir şekilde tanımlanmayacağı ya da daha önce tutarlı bir şekilde tanımlanmadığı anlamına gelmez. Son kısımdan başlayarak, önce düşünce tarihinde Descartes tarafından ortaya konulan özgün bir tanıma müracaat edecek, ardından da bu tanımı yeniden gündeme getirerek genel anlamda bir bilme teorisi içerisinde konumlandırmaya çalışacağım.

bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğunu ifade eden tanıma katılıyor musun?” diye sorar ve olumlu bir cevap alır (202c). Türkçesi için bkz.: Platon, *Theaitetos*, *Diyaloglar* içinde, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi 2009, 6. bsk, s. 527-528.

² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf I*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, s. 57-70.

³ Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23/6 (1963), s. 121-123.

Bir yönüyle gerekçelendirilmiş doğru inancın güvenilirliğini ve dolayısıyla da bağlayıcılığını tartışmaya açtığım bu yazıda Descartes’a yönelmemin daha başka sebepleri de vardır. Şöyle ki Descartes’ın fikir dünyası, ne skolastik düşüncenin katı sınırlarıyla ne de yeniçağın tüm epistemik ilkeleri hiçe sayan entelektüel “başıboşluğu” ile açıklanabilir. (Burada “başıboş” olarak nitelediğim kesimden kasıt, bilhassa İngiliz düşünürlerin başını çektiği empirisist gelenektir. Nihayetinde şüpheciliğe dek götürülebilecek ve bunun da ötesinde patolojik bir ruh halinin yansıması olan empirisizmden entelektüel bir beklenti içine girmemizi gerektirecek hiçbir gerekçe söz konusu değildir). Diğer taraftan, Gettier’den mülhem üçlü bilgi tanımı eleştirilerinin bir kısmı, ilginç bir şekilde Descartes’ı hedef almaktadır; buna göre Descartes, üçlü bilgi tanımının önemli paydaşlarından birisidir.⁴ Bütün bu sebepleri birlikte değerlendirdiğimizde, başka bir yerde uzunca tartışma fırsatı bulduğum Descartes’ın bilgi tanımının,⁵ Platon’un bilgi tanımının tarihsel olarak tek geçerli bir bilgi tanımı olmadığını ve dolayısıyla da çağdaş epistemolojide bu yöndeki bir okumanın son derece zoraki ve baskıcı olduğunu göstermesi bakımından önem arz ettiğini söyleyebilirim.

Şimdi, Descartes’a göre, sadece yargı biçiminde vücut bulabilen (şimdilerde *önermesel* olarak adlandırılan) bilginin tek ölçütü doğruluktur; doğruluğa ise doğrudan değil, yanlışlardan kaçınarak ulaşabilirim; doğrulukları açıkça belli olmayan şeyler hakkında hüküm vermediğim sürece yanılmam mümkün değildir. Demek ki açık ve seçik bir şekilde idrak etmediğim bir yargının lehinde veya aleyhinde karar vermem yanlıştır; eğer bu yanlışla düşmezsem doğruluğa ulaşmış ve söz konusu yargımı da bilgiye dönüştürmüş olurum. Burada doğruluk ve yanlışlık kavramını kesinlik şeklindeki tek bir kavramla ifade etmek daha uygun olacaktır. Çünkü ister yanlışlıktan kaçınalım isterse de bunun sonucunda doğruluğa ulaşalım, her iki halde de verili bir yargının kesin olup olmadığını ifade etmek istiyoruz. O halde, Descartes’a göre bilgiyi inanç ve kesinlik gibi iki bileşenden müteşekkil *kesin bir yargı* olarak tanımlamak mümkündür.

Burada Descartes, en azından salt akıl (*miüdrike*) düzeyinde gerekçelendirme nosyonundan söz etmez. Fakat yine Dördüncü Meditasyon’daki bir pasaj, bunun tam tersi iddiaların ortaya atılması için uygun bir çıkış noktası olarak görülmüştür: “... Eğer doğru olmayanı tasdik ediyorsam, aldandığım bedihidir, hatta hakikate göre hüküm versem bile –ki bu ancak tesadüfen vakidir– gene yanılmak ve muhtar hürriyetimi kötüye kullanmaktan geri kalmam.”⁶ Alıntının ikinci kısmında Descartes’ın bilgiyi tanımlamaktan ziyade bilenin noetik tutumuna dikkat çektiği açıkça görülmektedir. Daha başka bir ifadeyle, Descartes, haddi zatında verili bir yargının epistemik değerinin kendi dışındaki başka bir yargıyla ispatlanabileceği anlamına gelen gerekçelendirme

⁴ Sözelimi, bkz.: Alvin Plantinga, “Justification in the 20th Century”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), s. 45-71.

⁵ “Gettier Sonrası Epistemolojide Descartes Odaklı Bilgi Tanımı Tartışmaları”, *Felsefe Dünyası*, 59 (2014), s. 41-59.

⁶ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası 1942, s. 168.

nosyonundan ziyade bilenin epistemik erişiminin önem ve önceliğine vurgu yapmaktadır ki bunun da “kesin bir yargı” şeklindeki bilgi tanımının zorunlu bir sonucu olduğunu teslim etmek gerekir. O halde, Descartes’a göre, bilgiyi, kesin bir yargı yahut da çağdaş tartışmalarla terminolojik uygunluğu sağlamak adına ve önermesel boyutunu da göz ardı etmeksizin, *kesin bir inanç* şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tanımı, şu şekilde formüle edebiliriz: (1) Bir inanç, kesinlik kazanmadığı sürece bilgi değeri taşımaz; (2) Kesinlik, öznenin söz konusu inanca dair her türlü şüpheden arınmış olmasıdır; (3) O halde, bilgi, öznenin herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın sahip olduğu kesin bir inançtır.

Descartes açısından bilginin kesin bir inanç şeklinde tanımlanmasının yanı sıra bilgi kümesini oluşturan yargılar bir bütün olarak ele alındığında aralarında bu tanımla çelişenlerin de var olduğunu görmek mümkündür. Fakat bunlar bu sefer müdrike düzeyinde değil de *muhayyile* düzeyinde (tecrübe yoluyla) elde edilen yargılardır. Tecrübe yoluyla elde edilen yargıların bilgi değeri taşıyabilmesi için, Descartes’a göre, kesinliği sabit olan yargılara uygun hale getirilmesi gerekir. Gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımındaki gerekçelendirme bileşeninin devreye girdiği nokta tam da burasıdır: Yüklemdaki yargının özneye bulunmadığı önermeler, yalnızca gerekçelendirme ile bilgiye dönüştürülebilir ki bu gerekçelendirme de fikir olarak Platon’a, içerik olarak ise Aristo’ya değin geri götürülebilen ve esasında sonsuz gerileme sorununa karşı bir çözüm arayışının sonucu olarak görülmesi gereken *temelci* gerekçelendirme teorisinden başka bir şey değildir.

Şimdi, bilgiyi “kesin bir inanç” şeklinde tanımlama başarısı göstermesinin (başarı olarak görmemin sebebi salt felsefenin sınırları içerisinde gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına yönelik apaçık ve tutarlı bir meydan okuma olmasıdır) ardı sıra Descartes’ın kendi tanımına mugayir olarak kesin olmayan ya da kesinliği kesin olmayan önerme türlerini de bilgi kümesine katmasını nasıl anlamalıyız? Descartes’ı çağdaş tartışmaların öznesi yapan bu çelişkili duruşunun sebebinin –bu noktada ileri sürülebilecek her türlü tarihsel, politik ve sosyolojik açıklamaları bilhassa dışarıda tutarak– içinde bulunduğu ya da skolastik düşünceden tevarüs ettiği kavramsal yapıda aranması gerektiğine inanıyorum. Hâlen dahi güçlü bir şekilde varlığını sürdüren bu kavramsal yapı, bilme sürecinin ürünü olan her şeyi bilgi olarak görme ve en iyi halde birtakım epistemik taksonomiler yoluyla bunları bölümleme şeklinde tezahür eden bir tür deli gömleğine benzer.

Daha kesin konuşmak gerekirse bilgi ne sınıflandırılabilir ne de bölümlenebilir.

Daha açık konuşmak gerekirse bilgi, zorunlu ve olumsal, temel ve çıkarımsal yahut da kaynağından hareketle aklî ve tecrübî gibi sınıflandırmalara tâbi tutulamaz. Sözgelimi, metafizikte *vücûd*’u *mevcûd*’a dönüştürmek mümkün ve hatta bir yerde zorunlu olması gibi epistemolojide de bilmeyi inanç ve bilgi gibi farklı sınıflandırmalara tâbi tutabiliriz ama bilginin kendisini sınıflandıramayız; çünkü bilgi, bilme sürecinin nihai çıktısıdır. Diğer taraftan, bilgiyi dinî, bilimsel, gündelik, felsefî ve benzeri sıfat

takılarıyla bölümlemek de sınıflandırma girişimlerinden daha az tutarsız değildir: Öyleyse sözgelimi, “şu elma kırmızıdır”, “Tanrı iyidir” ya da “kanser ölümcül bir hastalıktır” gibi önermelerin sözü edilen alanlardaki kullanımına göre mi bilgi değeri taşıyıp taşımadığı belirlenecektir? Epistemoloji sınırları içerisinde bu soruya olumlu bir cevap bulmanın imkânsız olduğunu düşünüyorum.

Daha basit konuşmak gerekirse biz bir şeyi ya biliriz ya da bilmeyiz. Bir önerme benim için ya bilgi değeri taşır ya da taşımaz. Cüzdanımda belirli bir miktarda para olduğunu ya biliyorum ya da bilmiyorumdur. Az önce bilginin keyfiyetinin ayrıştırılamayacağını söylerken şimdi de niceliğine yönelik bir derecelendirmenin yapılamayacağını söylemek istiyorum. Dolayısıyla çok bilgi, az bilgi yahut da doğru veya yanlış bilgi gibi ibareleri sadece dilin bir imkânı olarak görmek gerekir. Sözgelimi, üç kişinin 5 artı 5 kaç eder sorusuna üç farklı cevap verdiğini düşünelim: 6, 8 ve 10. Burada, ikinci kişinin birincisinden daha çok ya da birinci kişinin ikincisinden daha az bildiğini mi söyleyeceğiz? Yahut da üçüncü kişinin doğru bildiğini mi söylemeliyiz yoksa sadece bildiğini mi?

O halde, dilin büyümesine kapılıp da felsefede farklı yönlerde savrulan aşırı yorumları bir tarafa bırakırsak, bilginin *kesin bir inanç* olduğunu ve kesinliği haiz olmayan herhangi bir inancın edinilen kaynağı ya da kullanılan gerekçesine bakılmaksızın bilgi olmadığını iddia ediyorum. Kesin bir inanç şeklindeki bilgi tanımını iddiamı daha anlaşılabilir kılmak için, tanımda geçen her iki kavramın da ayrıntılı bir tetkike muhtaç olduğu kanaatindeyim.

2

Bilgi, bilişsel ürünlerimizin en üstünüdür, yani bilme sürecimizin en yetkin çıktısıdır; inanç ise bilme sürecimizin temel girdisidir, yani bilginin (ve ileride göstereceğim gibi kanının) hammaddesidir. Bu epistemik hiyerarşi, felsefe literatüründe tek başına (gerekçesiz) inancın kötü, yanlış ve hatta çirkin bir şey olduğu algısına yol açmıştır. Nitekim bu yaklaşımın tipik örneklerinden birisini temsil eden W. Clifford, yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmanın her yerde, her zaman ve herkes için yanlış olduğunu iddia etmiştir.⁷

Şimdi, herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın bir şeye inanmanın kötü bir şey olabilmesi için söz konusu inancın epistemik anlamda tamamen absürd bir zeminde yahut da zihinsel bozukluklar düzeyinde ortaya çıkmış olması gerekir. Sözgelimi, Topal Timur’un bilge bir komutan olduğu, kuzeylilerin dürüst oldukları ve yarım havanın açık olacağı şeklindeki inançlarımı epistemik açıdan yanlış, etik açıdan da kötü olarak nitelendirmemi gerektirecek hiçbir sebep söz konusu değildir. Epistemik

⁷ William K. Clifford, “The Ethics of Belief” (1877), *Lectures and Essays* içinde, Cambridge University Press 2012, C. II, s. 177-211.

açıdan yanlış değildir, çünkü bunların bilgi olduğunu iddia etmiyorum, bunlar sadece birer inançtır. Etik açıdan kötü değil, çünkü bunlara dayanarak herhangi bir eylemde bulunmuyorum. Ama eğer tarih hocası, iş adamı ya da meteorolog olsaydım, kaçınılmaz olarak bu inancımın epistemik statüsünü belirlemek durumunda kalırdım. Ayrıca, bazen eylemlerin kendisinin de en azından herkes için epistemik statüsünün belirlenmesinin imkânsız olduğu durumlarda inançlara dayanması kaçınılmaz olabilir. Sözgelimi, Tanrının varlığına dair inancımı bilişsel bir ürüne dönüştürmekte başarısız olsam dahi bu inancımdan vazgeçmek ya da bu inancımın gereği olan ritüeller ve davranış biçimlerimden imtina etmek durumunda değilim.

O halde, bilişsel ürüne dönüştürülme imkânı denenmeksizin ve ahlaken kötü sonuçlara yol açtığına görülmesinin yanı sıra belirli bir inançta ısrarcı olma dışında inançlarımızı meşru görmenin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Diğer yandan, henüz herhangi bir epistemik nitelik kazanmamış inançlarımız bilme sürecimizin çıkış noktasını oluşturabilir, ancak psikoloji açısından baktığımızda da bu yöndeki tüm çabaların bir son noktası olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Başka bir deyişle, bir inanç, epistemolojinin başlangıcını, psikolojinin de sonucunu ifade eder. Bu anlamda, inancı *otopoyetik* (kendi kendini var eden) bir olgu değil de belirli bir geçmişi haiz psikolojik bir olgu olarak görmeliyiz.

Çağdaş epistemoloji uzmanları, gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımından da açıkça anlaşılabilceği üzere, inanç-üstü veya inanç-sonrası gerekçelerle ilgilendiklerinden dolayı inanç-altı veya inanç-öncesi durumları dikkate almazlar. Oysaki işlev bakımından bilişsel etkinliğimizin ve içerik bakımından dünya görüşümüzün önemli bir kısmını yalın inançlar teşkil eder. Ancak, böylesine önemli bir işlevi haiz olan inançların epistemik statüsüne karşı kayıtsız kalmayı yahut da bilme sürecimizin tamamını, “doğallaştırılmış epistemoloji” örneğinde olduğu gibi, bu sefer tam tersine, psikolojiye indirgemeyi tasvip etmek de mümkün değildir.

Toparlarsak, her bilişsel ürünün temelinde bir inanç yer almaktadır. Belirli bir inancı gerekçelendirme imkânına sahip olup da gerekçelendirmezsek, bu durumu, noetik yapımızın bir ihlali olarak görebiliriz. Fakat böyle bir imkâna sahip değilsek söz konusu inancımızdan imtina etmek durumunda değiliz. Bu anlamda, tek başına herhangi bir inancın bilişsel skala içerisinde mütalaa edilemeyeceğini dikkate alarak, iyi ve kötü ya da doğru ve yanlış gibi nitelendirmeleri bir tarafa bırakarak inançların “kendinde” durumlarından ziyade “inanç +” gibi bilişsel çıktılar üzerine yoğunlaşmak gerekir.

3

Her türlü bilişsel ürünün temelinde inancın yer aldığını, bilme sürecimizin en üst katmanını ise bilginin oluşturduğunu söyledim. Bu demektir ki gerekçelendirme imkânından yoksun olan bir inanç her türlü değer girişiminden uzakken, bilme sürecinin zirvesi olan bilginin de ayrılmaz bir parçasıdır. O halde, bilgi de *kesin* bir inanç olarak tanımlanmalıdır. Peki ya *kesinlik* nedir?

Kesinlik, kabaca ve ilk bakışta, Descartes'ta olduğu gibi, herhangi bir şüpheyi yer bırakmayan bir durum olarak tanımlanabilir. Wittgenstein'in deyimiyle, "Her şeyden kuşkulanmaya çalıştığınızda, herhangi bir şeyden kuşkulanacak kadar ilerleyemezsiniz. Kuşku oyununun kendisi kesinliği varsayar" (§ 115).⁸ Fakat böyle bir kesinlik tanımı, bizi doğal olarak psikolojik bir tanıma götürmektedir. Sözgelimi, bu sabah kahvaltıda börek yediğime dair inancımın asla şüphe duymayabilirim, ama gerçekte en azından potansiyel olarak yanlış hatırlıyor olabilirim; dolayısıyla, kesinliği şüphelerden arınmış olarak tanımlamak, sadece ilgili inancı dile getiren kişinin psikolojik tutum veya durumuna işaret eder. Yeri gelmişken, Descartes'ın kesinlik tanımında eksik olan ya da onun epistemolojisinin gerekçelendirme teorileri bağlamında tartışılmasını mümkün kılan nokta da budur. Oysa ki epistemik kesinlik, psikolojik anlamda şüphelerden arınmış olmanın yanı sıra, epistemik anlamda da ima düzeyinde dahi aksini barındıran unsurların reddidir. Sözgelimi, bu sabah kahvaltıda börek yediğime dair inancım, başka bir şey yiyebilmiş olma ihtimalimi potansiyel olarak dahi kabul edersek, yani aksini düşünebildiğim için kesinlik arz etmez; daha açık bir ifadeyle, bu sabah kahvaltıda börekten başka bir şey hatırlamıyor olsam dahi bu, kahvaltıda börekten başka bir şey yemediğim anlamına gelmez. Ancak sözgelimi, üçgenin üç köşesi vardır şeklindeki inancım, herhangi bir kanıtı başvurmaksızın, aksini potansiyel olarak dahi düşünebildiğim için kesinlik arz eder.

O halde, kesinlik, hem yanılmazlık hem de karşıtın imkânsızlığıdır. Herhangi bir önerme, yanılabilir ihtimali taşıyor ya da belirli bir bağlamda kesinlik arz ediyorsa, kesin bir inanç, yani bir bilgi olarak görülemez. Wittgenstein'in deyimiyle, "Biliyorum = ona bir kesinlik olarak aşınayım" (§ 272). Ancak yine Wittgenstein, başka bir yerde "‘Bilgi’ ve ‘kesinlik’ farklı kategorilere aittir" der (§ 308). Öyle görünüyor ki bu çelişik tutum, Wittgenstein'in kesinlik tanımında bulunan karşıtın imkânsızlığı şeklindeki ikinci kısmı kabul etmemesinden kaynaklanıyor. Birisinin belirli bir önermeye kişisel erişiminin kesinliği bir şey, belirli bir bağlam içinde öğrenilen (ve dolayısıyla da öğretilen) bilişsel aygıtın ürünlerini kabul edip etmeme başka bir şeydir. Bilgi, Wittgenstein'a göre, tam da bu ikinci kategorideki dışavurumlardır: "Bir şeye inanmaya başladığımız zaman, inandığımız tek bir önerme değil, bir önermeler sisteminin bütünüdür" (§ 141). Fakat her ne kadar bilgi ile kesinlik, yapıları itibarıyla birbirinden farklı ise de bilginin bir niteliğine dönüştürüldüğünde, Wittgenstein'a göre, kesinliğin de bağlamsal olması kaçınılmazdır: "Stratosferde bulunmuş olduğuma bir an için inanabilir miyim? Hayır. ... Makul bir insan olarak benim için bu konuda hiçbir kuşku olamaz..." (§ 218-219).

Şimdi, Wittgenstein için bilgi, bütünüyle bağlamsal bir olgudur: "Bilgimiz muazzam bir sistem oluşturur. Ve belli bir parça, ona verdiğimiz değeri ancak bu sistem içinde taşır (§ 410). Dolayısıyla, aralarındaki yapısal farklılığa rağmen bir bilgiye

⁸ Bu ve sonraki alıntılar, *Über Gewissheit* adlı eserin Türkçe çevirisindendir: *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları 2009.

atfedilen kesinlik değeri de kaçınılmaz olarak bağlamsal olmak durumundadır. O halde, kesinlik, boyutu ve içeriği ne olursa olsun herhangi bir bağlam (dil oyunu) içinde geçerli olan bir değerdir.

Bu kısımda, Wittgenstein’a özellikle göndermede bulunmak istedim, çünkü benim kesinlik anlayışım bunun tam tersidir ve eğer benim kesinlik anlayışım doğru ise Wittgenstein’ın tezi yanlıştır. Kendi kesinlik anlayışımın doğruluğu adına, özetle, şunları söyleyebilirim. Bir inanç ya kesindir ya da kesin değildir. Kesinlik ne ispatlanabilen ne de bazen geçerli olan normatif bir değerdir. Tıpkı Wittgenstein’ın şu İngilizce vecizesinde olduğu gibi: “We are satisfied that the earth is round” (§ 299). Yerin yuvarlak olduğu inancı, birincisi, en azından bin yıl önce düz olduğuna inanılması dolayısıyla, kesin değildir, çünkü kesinliğin bazen geçerli olması düşünülemez. Yerin yuvarlak olduğu inancı, ikincisi, bunca bilimsel kanıta rağmen, kesin değildir, çünkü kesinliğin ispatlanması düşünülemez. Ancak sözgelimi, insanın ölümlü olduğuna dair inancımız, yaşayan hiçbir canlının tecrübe etme imkânına sahip olmamasının yanı sıra hiçbir zaman aksini düşünemediğimiz için kesin bir inançtır.

4

Peki, yerin yuvarlak olduğu, bu sabah kahvaltıda börek yediğim, İstanbul’un 1453 yılında fethedildiği, şu an önümde duran cismin masa olduğu gibi bilimden günlük hayata kadar çok sayıda ya da sayısız inançlarımız bilgi değil de nedir? Göreneksel düşüncenin, Platon’un bölünmüş çizgi analojisinde olduğu gibi, bilme sürecimizin tüm çıktılarını inanç ve bilgi gibi iki temel kategoride toplama alışkanlığından dolayı, yukarıdaki önermeleri ya inanç ya da bilgi olarak görme mecburiyetindeymişiz gibi bir durumla karşı karşıyayız. Halbuki inancın kendisi bilme sürecimizin bir çıktısı olmayıp sadece hammaddesidir; geriye kalan bilişsel ürünlerin, en azından üzerine yapılan sayısız tartışmalardan hareketle, bilgi olarak görmenin mümkün olmadığını fark edebiliriz. İşin tuhafı, sözgelimi “bu sabah kahvaltıda börek yedim” inancı bir kısım için bilgi iken (*içselcilik*), diğer kısım için bilgi değildir (*dışsalcılık*). Öyle görünüyor ki bu noktada doğru olan tek şey, bir önermenin aynı zamanda hem bilgi hem de bilgi-değildir olamayacağıdır; bu ikisi arasında birisini tercih etmek durumunda kalırsak, en azından dışsalcılar tarafından aksinin düşünülebildiğinden hareketle ikincisini seçeriz; aynı düşünce, tersi durumlar için de geçerlidir.

Öyleyse, inançla bilgi arasında, tabiatı gereği, başka bir kategori daha olmalıdır. İspat yükümlülüğü dolayısıyla inançtan, kesin olmaması hasebiyle de bilgiden farklı olan bu kategoriye *kani* diyorum. Kani, içsel açıdan bir kani olma, dışsal açıdan da bir ikna olma durumunun bilişsel ürünüdür ve bu bilişsel ürün, hayatımızın tamamına yakınına ihata etmektedir. Wittgenstein’ın –ve tabii ki aynı zamanda pek çok diğer düşünürün– bu noktadaki temel yanılgısı, tıpkı Nasrettin Hoca’nın, kaybolan anahtarını kaybettiği yerde değil de başka bir yerde araması gibi, bilginin doğru bir bileşenini (kesinliği) yanlış bir yerde aramasından kaynaklanmaktadır.

Kanılarımızın, birazdan üzerinde duracağım gibi, belirli bir derecelendirilmesi yapılabilir ve yapılmalıdır da; ancak her hâlükârda, bunları bilgiden ayırtıran birtakım özellikleri vardır. Bilgi yanılmaz ve kesin bir inanç iken, kanı, yanılabilir ve olumsal bir inançtır. Daha keskin bir ifadeyle, içinde belirli bir tarihi barındıran herhangi bir önerme, kanı olmak durumundadır; sözgelimi, yerin yuvarlak olduğuna dair inancımız, tarihinde düz olduğuna dair bir tasavvuru barındırdığı için kanı olarak görülmelidir; işte bu sebeptendir ki içinde belirli bir tarihi barındıran her türlü önerme, aralarındaki tematik ve teknik ayrışmalara bakılmaksızın topyekûn tarih olarak adlandırılabilir.⁹ Tarih ana başlığı altında toplanabilen herhangi bir yargı, açıktır ki bağlamsal olmak durumundadır.

Şimdi, kanı, yanılabilir özelliği haiz olması hasebiyle aynı zamanda bağlamsal olan tüm olumsal yargılarımızın ortak bir adıdır; ancak, bu özelliğinden dolayı bilgiden ayırttığı gibi başka bir özelliğinden dolayı da inançtan ayrılmaktadır: gerekçelendirilebilir olmak. Belirli bir inanç, yalnızca gerekçelendirilebildiği takdirde kanıya dönüşmektedir. O halde, kanı, *gerekçelendirilmiş inanç*tır. Göreneksel ve çağdaş epistemolojide, metafizik bir görünümü haiz olmasının yanı sıra esasen psikiyatrinin konusu olan zihinsel işlev bozukluklarını minimize etmek adına bu tanıma bir de doğruluk bileşeni eklenmektedir: *gerekçelendirilmiş doğru inanç*. Kanılar arasında bir derecelendirmeyi mümkün kılan şey de nihayetinde gerekçelendirme anlayışından başka bir şey değildir.

Bir inancı gerekçelendirilmiş doğru bir inanca, yani kanıya dönüştüren şey kanıttır. Kanıtlarımızın kaynağı ise, kabaca, deney/gözlem ve tanıklık/haberdır. Bu kaynaklardan beslenen kanılarımız aynı zamanda epistemik bir hiyerarşiye tâbidir: Sözgelimi, aminoasitlerin belirli koşullarda (bu koşulların varlığı ayrı bir tartışma konusu) oluştuğu inancı hem deneyi gerçekleştiren kişi ve kişiler için hem de bu inancı tanıklık veya haber aracılığıyla edinen kişi veya kişiler için bir kanıdır; ne varlık bu inanç birinciler için güçlü bir kanı iken, ikinciler için zayıf bir kanıdır. Ayrıca, bu örnekte zayıf olarak görülen tanıklık/haber kaynaklı kanılar da kendi içinde belirli bir hiyerarşiyi takip eder: Sözgelimi, İstanbul'un 1453 yılında fethedildiği inancı, dönemin uzmanı olan kişi veya kişiler için güçlü bir kanı iken, söz konusu inancı bu kişi veya kişilerden alan kişi veya kişiler için de zayıf bir kanıdır. Kanıların en alt katmanında yer alan haber kaynaklı inançlara haber yoluyla erişimin kendisi de yine hiyerarşik bir yapıya sahiptir: Sözgelimi, İstanbul'un 1453 yılında fethedildiği inancı inançlar ağımızdaki diğer inançlarla uyumundan dolayı güçlü bir kanı iken, yine sözgelimi, demokrasinin en adil yönetim biçimi olduğu inancı inançlar ağımızdaki diğer inançlarla uyumsuzluktan dolayı zayıf bir kanıdır. Son olarak, kaynağına bakılmaksızın, aynı inanç, ait olduğu bağlama göre dahi güçlü ve zayıf bir kanı olarak nitelendirilebilir: sözgelimi,

⁹ Bu konuyu "Bilme Kipleri Olarak Felsefe ve Tarih" adlı yazımda ayrıntılı bir biçimde tartıştım (*Felsefe ve Sosyal-Siyasal Bilimler Dergisi* içinde, sayı 38 (2016), s. 72-84).

gerek ilk örneğim olan aminoasitlerin oluşumu için gezegenimizin ilk zamanlarında uygun koşulların olup olmadığı gerekse de son örneğim olan demokrasinin en adil yönetim biçimi olup olmadığı meselesi, dile getirildiği ortama göre güçlü veya zayıf bir kanı olarak nitelendirilebilir.

5

Şimdi, yukarıdaki mütalaamı çağdaş epistemik gerekçelendirme teorileri açısından bir kez daha değerlendirmek isterim. Kanılar hiyerarşisinin en alt katmanında yer alan bağlamsal kanılar, bütünüyle epistemik bir karakteri haizdir; bu demektir ki diğer epistemik gerekçelendirme ölçütlerini karşılayamayan belirli bir kanının epistemik gücünü belirleyen şey, dile getirildiği bağlamdır. Ancak yine de bağlamsalcılık, epistemik boyutu haiz olmasının yanı sıra esasında çok daha geniş tazammunları haiz semantik bir teoridir ve bu anlamda kanılar hiyerarşisinin tamamına teşmil edilebilir.

Kanılar hiyerarşisinin ikinci basamağını bağdaşımcı kanılar oluşturmaktadır. Buna göre, belirli bir inanç, ancak kendisini kuşatan diğer inançlarla uyumlu ise epistemik bir değeri haizdir. Bu demektir ki eğer bir inanç, temelci ve güvenilirci gerekçelendirme teorilerinin ölçütlerini karşılamıyor ise çevresindeki diğer inançlarla uyumuna göre bir kanıya dönüştürülebilir.

Kanılar hiyerarşisinin bir üst basamağı olan güvenilirci gerekçelendirme teorisine göre, öznel erişimin imkânsız olduğu kimi durumlarda bilme sürecimizin şartlarının güvenilirliği devreye girer. Sözgelimi, satın aldığımız bir ürünün üretim tarihine kişisel erişimim yoksa daha önce üretici ve tedarikçisine dair bir güvensizliğim söz konusu olmadığı sürece ürünün üzerinde yazılan üretim tarihine güvenmek durumundayım.

Kanılar hiyerarşisinin en üst katmanını, temelci gerekçelendirme teorisinin ölçütlerini karşılayan kanılar oluşturmaktadır. Sözgelimi, Endonezya'nın batı kıyılarında bulunan bir mağaranın kum katmaları üzerine yapılan bir araştırma, araştırmacının Hint Okyanusundaki depremlerin tarihine dair kişisel bir erişimini mümkün kılabılır ve araştırmacının ulaştığı bu kanılardan şüphe duymasını gerektirecek hiçbir sebep olmayabilir; ulaşılan bu sonuç, kişisel erişim, bilme sürecinin güvenilirliği, inancın diğer tüm inançlarla bağdaşımı gibi epistemik gerekçelendirme teorilerinin tüm ölçütlerini karşıladığı güçlü bir kanı niteliği taşımakta ve dolayısıyla da kanılar hiyerarşisinin en üst basamağında yer almaktadır.

Tüm bu söylenenler, hayatımızın tamamına yakını olumlu veya olumsuz ta-hakkümü altında tutan kanıların eşit epistemik statüye sahip olmadığını, epistemik gerekçelendirme teorilerinin ölçütleri doğrultusunda belirli bir derecelendirmeye tabi olduklarını göstermektedir.

6

Bu yazıda “bilme süreci” şeklindeki bir bilişsel süreç ve “inanç”, “kanı” ve “bilgi” şeklindeki üç temel kavramdan söz ettim. Şimdi, söz konusu bu süreç ve kavramlar ışığında, ortaya koymaya çalıştığım bir bilme teorisi denememi özetlemek istiyorum.

Bilişsel psikolojide düşünme, hatırlama, öğrenme gibi işleyişleri itibariyle birbirinden farklı ve fakat konusu itibariyle birbiriyle ilintili pek çok bilişsel süreç ya da ameliye üzerinde durulmaktadır. Benim burada peşinde koştuğum şey esasında bilişsel ürünler olduğu için bu ürünlerin ortaya çıkışını sağlayan zihinsel süreçlerle ilgilenmiyorum ve dolayısıyla da herhangi bir ayırım gözetmeksizin bu süreçlerin tamamını “bilme süreci” olarak adlandırıyorum. Diğer yandan, epistemolojide sıkça kullanılan “bilgi edinme süreci” kavramının da farkındayım; ne var ki bu sürecin tüm çıktılarını bilgi olarak kabul etmediğim için bunun yerine “bilme süreci” deyimini tercih ediyorum.

Burada kullandığım temel kavramlara gelince, bunlardan birincisi, yani inanç, bilme sürecinin ürünü, çıktısı ya da sonucu olmayıp sadece bu sürecin başlangıç noktasını, yani hammaddesini oluşturmaktadır. Temel kavramlardan üçüncüsü, yani bilgi, bilme sürecinin yetkin ve yanılmaz bir ürünü olan kesin bir inançtır. Kesinlik, bir inancın bilgi-olmama durumunu ortadan kaldıran mutlak bir normdur. Kesin bir inancın bilgi olmaması düşünülemeyeceği gibi bilginin de kesin olmaması düşünülemez. Zihin, bir bilgiyi ne var edebilir ne de inşa edebilir, sadece keşfeder. Bu sebeptendir ki keşif yoluyla muttali olduğumuz bir bilgi, tarih ve dolayısıyla da bağlam üstüdür. Sözgelimi, bir cismin yer kaplaması, her canlının ölümlü olması ya da üçgenin üç köşesi olması gibi kesin bir inanç ifade eden önermelerin ne bir tarihi ne de bir bağlamı vardır.

Bilişsel ürünlerimizin kahir ekseriyeti, belirli bir tarihi ve bağlamı haiz olması hasebiyle kesinlik düzeyine erişemez. Gerekçelendirme aracılığıyla elde ettiğimiz bu ürünleri kanı olarak adlandırıyorum. Kanılarımız, ilgili gerekçelendirme yönteminin bilme süreci içindeki konumuna koşut olarak belirli bir epistemik derecelendirilmeye tâbidir. İnanç ile bilgi arasındaki engin bir alana yayılmış olan kanılarımız, bağlam, bağdaşım, güvenilirlik ve temel olma özelliklerinden dolayı dikey bir şekilde sıralanabilir. O halde, bir kanı, kesin olmaması hasebiyle yanılabilir, düzeltilebilir ve değiştirilebilirdir. Ya da tersinden, bağlamsalcılık, bağdaşımcılık, güvenilircilik ve temelcilik yoluyla gerekçelendirdiğimiz inançlarımız yanılabilir, düzeltilebilir ve değiştirilebilir oldukları için kesinlik düzeyine erişemezler ve dolayısıyla da bilgi olarak değil de kanı olarak görülmelidirler.

Özetle, bilişsel işleyişimizin hammaddesi ya da girdisi konumunda olan inançlarımız, bilme süreci sonunda iki temel bilişsel ürün kategorisi şeklinde tezahür eder: bilgi ve kanı. Bilgi, kesin bir inançtır. Kanı, gerekçelendirilmiş doğru bir inançtır. Tanımı ve tabiatı gereği ne yanılabilir ne düzeltilebilir ne de değiştirilebilir olan bilgi,

her türlü tarihsellik, bağlamsallık ve olumsuzluktan uzaktır. Tanımı ve tabiatı gereği yanılabilir, düzeltilebilir ve değiştirilebilir olan kanı, belirli bir tarihsellik, bağlamsallık ve olumsuzluk içinde var olur.

KAYNAKLAR

- Clifford William K.; “The Ethics of Belief” (1877), *Lectures and Essays* içinde, Cambridge University Press 2012, C. II, s. 177-211.
- Cürcânî Seyyid Şerif; *Şerhu'l-Mevâkıf I*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.
- Descartes; *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası 1942.
- Gettier Edmund L.; “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23/6 (1963), s. 121-123.
- Mehdiye Nebi; “Bilme Kipleri Olarak Felsefe ve Tarih”, *Felsefe ve Sosyal-Siyasal Bilimler Dergisi*, 38 (Bakü 2016), s. 72-84.
- Mehdiye Nebi; “Gettier Sonrası Epistemolojide Descartes Odaklı Bilgi Tanımı Tartışmaları”, *Felsefe Dünyası*, 59 (2014), s. 41-59.
- Plantinga Alvin; “Justification in the 20th Century”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), s. 45-71.
- Platon; *Theaitetos*, (*Diyaloglar* içinde), çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009, 6. bsk, s. 451-542.
- Wittgenstein; *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları, 2009.

FELSEFENİN OİDİPUS’U METAFİZİK; TARİHSEL KURGU VE GÜNÜMÜZ İSLAM DÜŞÜNCESİ

Mehmet Güneç*

METAPHYSICS AS OEIDIPUS OF PHILOSOPHY, HISTORICAL FICTION AND CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT

ÖZ

Felsefe, varlığa ilişkin köken sorularına metafizik çerçevesinde cevap vermeye çalışır. Antik Yunan’da metafizik ya da *prote philosophia* verilen cevapları Aristoteles’le doruk noktasına ulaştırmıştır. Bizim iddiamız, Aristoteles’in özellikle Metafizik adlı kitabında tarihsel bir kurgu kullanarak kendi teorisini hakikat olarak sunduğudur. Bunun yanında açıklanabilir olma da bir teorinin en önemli unsuru haline gelir. Modern dönemdeyse bu tarihsel kurgu tam tersi bir biçimde kullanılır. Açıklanabilir olma ve tarihsel kurgu hakikatin filozof tarafından inşa edilen mi yoksa keşfedilen mi olduğu sorusunu gündeme getirir. İddiamız her iki dönem birbirlerinden farklı olsalar da felsefenin metafizikle ilerleyen tarafının kaçınılmazcasına kendisini yok etmeye doğru gidişini ifade ettiğidir. Yazımız son olarak bu sorunun İslam düşüncesi bağlamında tartışmasını yapacaktır. Bu tartışma kısmında İslam düşüncesinin tekrar canlandırılması için tarihsel kurgunun önemine vurgu yapılacaktır. Bunun yanında, Ömer Türker’in bir yazısı bağlamında günümüz Türkiye’sindeki İslam düşüncesi üzerine bir takım eleştirilerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Aristoteles, Kant, eleştirel ve tarihsel yöntem, İslam düşüncesi.

ABSTRACT

Philosophy tries to answer the questions regarding the source of being. This endeavour reached the highest point with Aristotle in ancient Greece. Our claim

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (mehmetgunenc@yandex.com). Yazı geliş tarihi: 22.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

is that Aristotle constructs his ontologic theory as the truth by using a historical fiction. Furthermore, being explicable becomes the most important feature of a theory. In modern period this historical fiction has been used in the opposite way. Being explicable and the historical fiction brings a question in mind: Is the truth is constructed or explored by philosopher? Our claim is that although different from each other, both periods show that the metaphysical aspect of philosophy inevitably runs its own destruction. Lastly in this article we discuss this situation within the perspective of Islamic thought. In this section we emphasize the importance of historical fiction in order to resurrect Islamic thought. Furthermore, through an article of Omer Turker we criticise contemporary Islamic thought in Turkey.

Keywords: Metaphysics, Aristotle, Kant, critical and historical method, Islamic thought.

...

Bilimlerin üstünde yer almış olan felsefenin kaderidir muhtemelen onun meşruluğunun sorgulanması. Fizik, matematik ve mantık alanlarına ilişkin böyle bir sorgulama söz konusu değilken felsefe onun ortaya çıktığı Antikçağ'da bile çeşitli biçimlerde suçlanmıştır. Bu anlamda felsefede en önemli yeri tutan metafiziğin suçlandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta metafizik, felsefenin suçlanmasının asıl sorumlusu olarak görülmüştür. Bu durumun nedenlerini ortaya koymak sıkı bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Yazımızda daha çok bunun felsefe tarihi içinde nasıl bir seyir izlediğini ortaya koyarken temel bir soru ve bu sorunun bağlamında üç yan soru soracağız. Temel sorumuz hakikatin keşfedilen mi yoksa inşa edilen mi olduğudur? Yan sorunun ilki, antik Yunan filozofu Aristoteles örneğinden hareketle bir tarihsel kurgunun metafiziğin yapılabilmesi için gerekli olup olmadığıdır. İkinci soru, aklın sınırlarının aşıldığı iddiasıyla bireyin metafiziğe karşı olması durumunda ne yapılacağıdır? Bu iki soruysa bizi üçüncü soruna; metafiziğin açıklanabilir bir konuya ve açıklayan bir özneye indirgenmesi meselesine götürecektir. Bu soruları antik ve modern dönemler bağlamında açığa çıkartacağız. Söz konusu dönemleri belirlerken metafiziğin doğallığı, metafiziğin imkânsızlığı ve son olarak da metafiziğin modern biçimi olmak üzere üç başlığımız olacak metin içinde. Bütün bunların ötesinde söz konusu soruları günümüz İlahiyat camiası başta olmak üzere Türkiye'deki akademinin cevap vermesi umuduyla tartışmaya açmak istiyoruz.¹

¹ Öncelikle makalenin anlaşılır olması için bazı kavramları nasıl belirlediğimizi açıklayalım. Üzerinde düşünülebilen herhangi bir şey **varlıktır**. Bkz. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilime Giriş*, Çantay Kitabevi, s.61. Varlığın biçimsel yargılarla belirlenmesi **doğruluktur**. Bu doğruluğun karşılık geldiği alan **gerçekliktir**. Gerçeklik hakkındaki (doğru) yargılar **bilgidir**. Bilginin gerçeklik kavrayışı şeklinde düzenlenmesi **bilim**, bu kavrayışın ilerletilmesi ise **metafiziktir**. Bunun yanında yukarıdaki düzen-

Metafiziğin Doğallığı

Varlığın kökenine ilişkin insanın arayışı ilkin mitsel düşüncede kendisini gösterir. Mitlerdeki temel husus evrenin başlangıcında rol alan unsur ya da unsurların ritüellerle tekrar edilerek takip edilmesidir. Takip etme kozmik başlangıca ortak olarak kalıcı bir varlık resmi ortaya çıkarabilme amacını taşımaktadır.² Bu durum metafiziğin mitlerle olan ilişkisini de anlamamıza yarayabilir. Metafizik, kozmosun işleyişini tanrısal olarak nitelendirirken bu tanrısallığı matematiksel ve geometrik yapının mutlaklığıyla açıklıyordu.³ O halde kalıcı bir varlık resmi çıkarmada matematiksel ve geometrik yapıdan daha uygunu bulunamazdı. Böylece mitlerden farklı olarak felsefi düşünüş, evrenin nasıl başladığı sorusuna ilişkin ortaya çıkan gerçeklik sorununu epistemolojik ve ontolojik bir formda ifade etmeye başlamıştır. Bu form, kökene ilişkin olarak düşünülen kaygının filozof tarafından belirli bir sistem içinde tarif edilmesi ve çözülmesine imkân tanır.⁴

Bunun yanında mitsel düşüntüştan ayrılan tragedyayı da dikkate almak gerekir. Aslında tragedya, mitlerin ahlaki bir yorumunu içeriyordu. Bir diğer deyişle tragedya, mitlerde çıkan varlık resmini insanın ahlaksızlıklarına yaptığı (eleştirel) vurguyla renkli hale getiriyordu.⁵ Birbiriyle iç içe geçmiş bu iki yaklaşımı şöyle ayırmak mümkündür: İlki, tanrılarla köken sorununa cevap verirken; diğeri, insanın kaderine ilişkin değerlendirmelerde bulunur. Birazdan açıklayacağımız felsefi düşünüşü bu iki yapıdan bağımsız olarak değerlendirmek doğru olmaz. Çünkü filozoflar mitolojide ve trajedide çıkan varlık kavrayışını düzeltmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken iddia ettikleri husus ne tanrısal olanın ne de doğaya ilişkin olanın kendilerinden önceki düşünüş biçimlerinde olduğu gibi düzensiz olduğudur. Ayrıca felsefe, kökene ilişkin kavrayışa bir düzenlilik getirdiği zaman bunların senteze kavuşmasını amaçlamıştır. Nitekim her iki noktaya düzenlilik ve bütünlük atfedildiğinde kullanılan kavramların başında *harmonia* ya da *logos* gelmiştir. Bunun yanında antik Yunan düşünüş biçiminde önemli olan bir diğer kavram *historia*dır. Tarihçiler gerek mitsel, gerekse trajedideki düşünüşün dışına çıkan bir yöntem geliştirmişlerdir. Eleştirel yaklaşımın damarları olarak sayılabilecek akıllsallık ve sorgulama çabası, ilk olarak araştırmacı tarihçinin kullandığı yöntemler olmuşlardır.⁶ Ne var ki, tarihçilerin yöntemi *epistemeye* ulaştıracak bir olgunluğa sahip değildir. Çünkü Yunan düşüncesinin kesinlik arzusu,

lemelerin yansıması olmaktan ziyade temel olacak şekilde düşünmenin varlığı değerlendirmede bir takım kaygılardan hareket ettiğini iddia edebiliriz. Bunların başında **köken** kaygısı yer almaktadır. Köken kavramının detaylı bir açıklaması için bkz. Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, 2002, ss.166-168.

² Mircea Eliada, *Dinler Tarihine Giriş*, çev.: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 398.

³ Harmonia kavramı gibi.

⁴ Nitekim *phusis*in anlamlarından bir tanesi de kökendir. Bkz. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, 1999, s.95.

⁵ Thomas Davidson, *Greklerde Eğitim Düşüncesi*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2008, s.119.

⁶ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Doğubay Yayınları, 2007, s.57.

malumat yığımına dönüşme tehlikesini taşıyan tarihçilerle ilerlemeyi yeterli görmezdi.⁷ Metafizik, gerçeklik sorununa ilişkin olarak cevap vermeye çalışırken mit, trajedi ve tarih ilminde sunulan bakış açılarını bir bakıma senteze kavuşturarak bütüncül bir cevap vermeyi önemser. Bunun için varlığın kökeni, değişimi kadar insanın bunlara ilişkin bilgisinin ne olabileceği, insanın ne yapacağı gibi sorular, aralarında bir ilişki olacak şekilde cevaplandırılır.

Bu hususlarla beraber felsefenin doruk noktası olan Aristoteles'te köken, farklı bir tarihsel kurguyla düzene sokulur. Onun aslında *prote philosophia* olarak tanımlandığı metafizik, kökenin ilk nedenler bağlamında düzenlenmesidir. Mitsel düşünüşte yer alan tanrı ile trajedide yer alan kader anlayışları ilk nedenlerin araştırılmasıyla düzeltilir. Nitekim Aristoteles Homeros'u ilk filozof olarak, Tales'i ilk fizikçi olarak değerlendirdiğinde bir bakıma onları tarihsel bir kurgu içinde seviyelendirir. Yani onlar ilk nedenleri belirlemekle olgunlaşmaya doğru giden bir düşünüşün ilk seviyeleridir.⁸ Mitsel düşünüş ile trajedi, içerdikleri düzensizlikle kabul edilemez bir yapıdayken, ilk fizikçilerin ve daha sonra gelenlerin ise ilk nedenler bağlamında eksiklikleri söz konusudur. Giderek Aristoteles, gerçek anlamda metafiziğin kendisi tarafından başlatılan bir ilim olduğunu, felsefe yapmak ile felsefenin nasıl yapılacağını felsefesini yapmak arasına fark koyarak iddia eder. Özellikle ikincisinin fotoğrafını tarihsel kurgu üzerinden çektiğinde bundan sonra metafiziğin, kendisi üzerinden ya da en azından kendisine atıfta bulunularak yapılabileceği görüşünü sabitlemiş olur.⁹

Örnek vererek açıklamak gerekirse, Aristoteles'in *Metafizik* adıyla felsefe tarihine kazandırılan kitabında Platon'un bilgiyi değerlendirmesinden daha farklı bir üslup kullanmasına bakabiliriz. Platon'un özünde diyalektiği içeren felsefesi, karşıdakini çürütmeye dayalı olarak ilerler. Kısmen bu retoriği sofistin iknaya dayalı yönteminden ayıran özellik ikna etmesi değil, ikna edeni çürütmesidir. Asıl dikkati çekmek istediğimiz Aristoteles ise, düşünceleri, çürütmek yerine kendisine doğru gelen belirli bir kavramsal gelişim çizgisi içinde kullanmıştır. Platon, antik Yunan paradigmasını belirleyen Homeros ve Hesiodos'u tahkir ederken Aristoteles, onları ilk filozof olarak nitelendirir. Doğa filozoflarını ilk fizikçiler olarak nitelendirmesi, *arkhe* terimini kullanmasalar da bunun arayışı içinde olduklarını belirtmesi, daha sonra gelen Empedokles, Anaksagoras gibi filozofların belirli açılardan öncekilerin eksikliklerini kapattıklarını belirtmesi ve

⁷ Eyüp Çoraklı, *Historia: Antikçağ'da Araştırma Fikrinin Doğuşu*, Alfa, 2017, s.57-58. Genel olarak bakıldığında tarihçiler ve filozoflar araştırmacılarıdır.

⁸ Bu yaklaşım ilginçtir ve felsefe tarihinde en önemli filozoflarda karşımıza çıkar. Örnek vermek gerekirse, modern dönemde Kant ve onun bir biçimde ardılı olarak görülmesi gereken Hegel'de de vardır bu yaklaşım.

⁹ Bu görüşümüze paralel bir yaklaşımı Heidegger'in *Platon'un Hakikat Doktrini* adlı makalesinde de aynı bulabiliriz. Bkz. Heidegger, *Platon'un Hakikat Doktrini*, İz Yayıncılık, yayına hazırlayan: Ahmet Aydoğan, 2001, ss.85-116. Platon'dan ziyade Aristoteles'i vurgulamamızın nedeni bu ikinci filozofun metafizik yapmayı bilgi üretecek şekilde kurgulamayı hocasından daha iyi gerçekleştirmesindendir.

nihayetinde hocası Platon'a getirdiği eleştiriler onun tarihten yararlanma biçimidir.¹⁰ Biz bunu **bir tarihsel kurgu** olarak tanımlayacağız.¹¹ Bu yöntem, yukarıda yapılan tasnife uygun bir biçimde ilk felsefe olarak metafizik yapmanın kendisiyle başladığı şeklinde bir sonuca imkân sağlar. Bir diğer deyişle Aristoteles, tarihsel bir evrilme çizgisi kurgulayarak kendi yaptığına olgun bir felsefe yani tam anlamıyla metafizik olduğu iddiasını kuvvetlendirir. Böylece karşımıza bütün Yunan paradigmasının Aristoteles olarak okunmasını sağlayan yapının çıkmaya hazır hale getirildiğini görebiliriz. Ama şimdi bu yapının nasıl olduğu sorusuna verilecek cevap hayati bir önem kazanmaktadır. Bunu açıklamamanın oldukça zor olduğunu biliyoruz. Bizi ilgilendiren kısmı gerek modern dönemin, gerekse günümüz felsefesinin burada sorun olarak neyi gördüğünün ortaya konulmasıdır. Bunun için yapıya ilişkin değerlendirmelerimizi Kant ve kısmen Heidegger'in eleştirilerini anlamaya imkân tanıyacak şekilde yapacağız.

Fizik ile metafiziğin birlikteliği insanın varlığa ve varlığına ilişkin teşhisini; gerçeklik kavrayışını içerir. Bu ifadeyi daha iyi anlatmak için fiziğin varlıktaki değişimi, metafiziğin ise değişimdeki varlığı açıkladığını söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles nezdinde fizik ile metafiziğin iç içe geçmiş disiplin haline getirilmesi onun hakikati **bulma** iddiasını sağlamlaştırır. Buna karşın Aristoteles'in *Metafizik* kitabında, fiziğin doğal olarak metafiziğe ilerletilmesine paralel olarak daha farklı bir boyuta geçildiğini; yani hakikatin bu filozofun zihninde farklı bir ölçütle inşa edildiğini gözlemleriz. Buna göre İyonya Okulu'nun temsilcileri ilk fizikçilerdir. Onlar, fizik yaparlar yani ilk nedenleri araştırırlar ama bunu eksik bıraktıklarından söz konusu fiziği metafiziğe dönüştüremezler.¹²

Aristoteles ilk nedenler bağlamında fiziğin metafizik yapmaya doğal olarak götürdüğünü düşünürken ilk nedenler bağlamında teleolojik olanı nedenlerin nedeni olarak görüyordu. Doğanın ancak teleolojik yoldan çekilecek resmi, varlıktaki gerçekliği yeterince gösterebilirdi.¹³ Varolanların ya da doğanın bir şey olmak için oluş içinde olması gerçeklik olarak sunulmak isteniyorsa buna imkân tanır.¹⁴ O halde burada önemli olan bir ayrımı ortaya koymak gerekir. Bir şey olmak için oluş içinde olmak

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996, 985a.

¹¹ Endoksa olarak bilinen düşüncenin bizzat Aristoteles tarafından kullanıldığını biliyoruz. Bkz. *Topikler*, 1. kitap 100a. Bizim iddia etmeye çalıştığımız husus burada belirli görüşleri ele alırken bir gelişim çizgisinin Aristoteles tarafından kendisinde sona erecek şekilde kurgulanmasıyla ilgilidir. Bundan dolayı geçmişini kendisine katkısı olacak şekilde değerlendiren Aristoteles'in bir paradigmayı anlatmak yerine bir paradigma oluşturmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşımın Hegel'in felsefesiyle belirli yönlerden uyumlu olduğunu belirtmemiz gerekir. Düşünce çizgisinin kendi kaleminde doruk noktasına ulaştığını iddia eden Hegel ile Aristoteles'in olgun bir felsefe; metafiziği açığa çıkardığı iddiası arasındaki yakınlığı inkâr etmek de pek doğru olmaz. Özgürlük kavramı çerçevesinde tarihteki ilerleyişin olduğu iddiasına paralel olarak Aristo tam olarak *prote philosophiayı* en yüksek nokta olarak görür. Elbette çok önemli farklar bulunur. Mesela Aristoteles varlığın (Mutlak Ben) doğayı aşması gereken bir tarihi olduğunu iddia etmez.

¹² Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, YKY, 2005, 1. kitap, 184a.

¹³ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 111.

¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 2. kitap, 196b.

ile bir şey için oluş içinde olmak arasında fark vardır. Platon'un monist ve teolojik yaklaşımı dahi bir şey için olmak şeklinde değerlendirilemez. Bir şey için olmak tam olarak İbrahimi dinlere özgüdür. Bunlardaysa söz konusu olan mistik ve varoluşsal bir yaklaşımdır. Hâlbuki Yunan felsefesinin genel hatları doğa felsefesi içinde bu türden bir mistiklik ve varoluşsallığa izin vermez. Binaenaleyh, gerek teolojik yaklaşımda, gerekse teleolojik yaklaşımda hakikatin **açıklanabilir** bir forma sahip olması önemlidir.¹⁵ Hakikatin açıklanabilir olma durumu öylesine önemlidir ki bunu anlamak için sofistlerin tavrına bakmak gerekli olacaktır. Hakikatin aşkınlığından dolayı açıklanabilir olamayacağını iddia ettiklerinde sofistler göreceliğe kaçarlardı. Buna karşın onlar açıklanabilir olmayı sahte bir açıklanabilir olmayla; retorikle sürdürürler. Böylece gerçekliğin bireyden bireye değişmesi ve gerçekliğin bilgisinin bireye içkin hale dönüşümü yaşanır. İşte Platon'a göre insanın her şeyin ölçüsü olması ve hakikate ilişkin Gorgias'ın yaklaşımları gerçekliğin olmadığı ve bundan dolayı da iknaya dayalı içkin ve sahte bir gerçeklik anlayışının ikame edilme arzusunun taşıyıcısıdır.¹⁶ Hâlbuki gerçeklik aşkın olsa dahi fizik, matematik ve metafizikle açıklanabilir. Bu yaklaşımsa metodu yani açıklamayı hakikatin yerine ikame etmenin zorunlu yolunu açar. Yukarıda kullandığımız teşhis ifadesini kullanacak olursak bir doktorun yaraya baktığında değil, onu tanımladığında **aslında ne olduğunu** ve ne yapacağını bilmesinden yani açıklamış olmasından bahsedebiliriz. Bu açıklamayla ortaya çıkan etkinlik insanın varlık tarafından **aslında nasıl kapsandığını** ifade eden bir bilince ulaştırır. İşte antik Yunan filozofunu bu bilincin bir ürünü; bu bilince sahip, bu bilince güvenen birisi olarak görmek gerekir.¹⁷

O halde ilk önce tarihsel kurgu hakikati Aristoteles'in sahasına çekmekte ve daha sonra da açıklanabilirlik üzerinden ilk felsefe karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles *prote philosophiayı* açıklanabilirlik üzerine inşa ettiğinde önemli olan nokta artık açıklanabilir olanın hakikat olmaya layık olduğunu gösterebilmektir. Bu durum antik Yunan felsefesinden etkilenseler de Ortaçağ'ın vahiy temelli dünya görüşüyle aralarında belirli bir farklılığın olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu farklılığı bir örnekten hareketle açıklamaya çalışalım. Diyelim ki İbrahimi dinlerde olan peygamberlerden herhangi bir tanesi Platon ya da Aristoteles'e gelip onlara Tanrı'dan vahiy aldıklarını ifade etsin. Kuvvetle muhtemeldir ki bu filozoflar böyle bir şeyin imkânsız olduğunu ve eğer mümkün olsa bile kendilerinin doğa üzerinden geliştirdikleri metafizik anlayışa devam edeceklerini belirtirlerdi. Bu anlayışın ne olduğuna ileride biraz farklı bir bağlamda olsa dahi değineceğiz. Şimdilik akla dayalı olduğunu düşündüğü doğayı

¹⁵ Antik Yunan'da insan, Tanrı'nın olduğunu bilir ama tanrısallığa ulaşır. Tanrı dünyaya uzaktır. Bunun için Tanrı'ya inanmak ya da iman etmek söz konusu değildir. İbrahimi gelenek içerisindeki dinlerdeyse Tanrı insana ulaşır; daha doğrusu hitap eder. İşte bu hitap içinde insan kendisini inşa etmekle yükümlüdür.

¹⁶ Platon, *Gorgias*, çev.: Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, 1996, 455a.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, 1998, 1178a.

kendi aklına dayalı olarak açıklayan bir yapısı olduğunu belirtelim. Burada hemen aşağıda sorulacak soruya hazırlık olması için şu soruyu sormalıyız: Filozof doğadaki akli incelediği zaman kullandığı kendi aklının doğru ve yeterli olduğunu nereden çıkarmaktadır? Bize kalırsa tarihsel kurgu, Aristoteles örneğinde görüldüğü üzere, bu sıkıntının bertaraf edilmesi için gerekli olan bir araçtır. Bir diğer deyişle, tarihsel kurgu hakikatin iddia edilmesini kuvvetlendiren bir imkân oluşturmaktadır.

Yazımızın başında sorduğumuz soruyu daha da ilerleterek sorudan soruna geçelim: Tarihsel kurgudan destek alarak oluşturulan açıklamada hakikat keşfedilen midir yoksa inşa edilen midir? Modern dönemin yanıtı ikincisidir. İşte böyle olduğunda metafizik yapmak için çabalayan düşüncenin bu sefer metafiziği bitirmek için çabaladığını gözlemleyeceğiz.

Metafizik Yapmanın İmkânsızlığı

Modern dönemde Descartes antik Yunan'daki tarihsel kurguyu tersine çevirir. Şöyle ki Descartes, Aristoteles'in felsefe tarihçiliğinin kendisinden öncekileri değerlendirmesinden farklı olarak şüphe yöntemiyle bir anda bütün bağlarını geçmişten koparır, daha doğrusu koparmaktan başka bir çaresinin olmadığı bir durum inşa eder. Farklılığı daha belirgin hale getirmek için bu durumu Aristoteles'in yaklaşımıyla mukayese edelim: Aristoteles'te hakikat, yukarıda tarihsel kurgu olarak ifade ettiğimiz bir biçimde düşünme geleneğinin inşası üzerine yükseltilir. Hâlbuki Descartes geleneğin kendisini kenara bırakmanın fırsatını kollar gibi aklın kullanımını tavsiye eder.¹⁸ Daha önemli olansa bu şüpheyi varlığa yönelik olarak hem yapması hem de yapmamasıdır. Varlıktan şüphe duyulur ama bu yeni gerçeklik anlayışının ihdas edilmesi içindir. Bunun yanında Yunan'ın ontolojik yaklaşımı tamamıyla terk edilmemiş yani açıklama yine hakikate eşdeğer tutulmuştur. Fakat bu sefer **açıklamanın** yanına **açıklayan** eklenecektir. Descartes'ın *cogitosunun* açıklayan olmadaki işlevini Kant bağlamında göstereceğiz. Bunun yanında felsefe tarihinde en önemli filozoflardan bir tanesi olan Hegel'in de söz konusu ettiğimiz açıklayıcı düşünen özne vurgusuyla tanımladığına dikkati çekmek istiyoruz.¹⁹ Aşağıda Kant bağlamında yapacağımız değerlendirme-lerimize ışık tutması açısından şu durumu şimdiden belirtelim: Nasıl antik Yunan'da açıklamanın kendisi hakikatin inşası anlamına geliyorsa modern dönemde de açıklayan öznenin kendisi hakikatin inşası olarak karşımıza çıkarılacaktır.

Öncelikle Kant, Descartes'ta eksik gözüken tarihsel kurgudan işe başlar. Tam olarak Kant, metafiziği tarihsel kurgu içinde planlar. Söz konusu kurgunun sembolik

¹⁸ Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev.: Mehmet Karasan, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977, s.24.

¹⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2011, fr.17., s.18

ifadesi metafiziğin savaş alanına dönüştürülmesidir.²⁰ Savaşta sonra kaybeden tarafa dayatılan ağır maddeler metafiziğin tasnifine ve tasfiyesine yöneliktir. Bu anlamda Kant, metafiziği üç aşamadan oluşan bir tasnife tabi tutar. Birincisi, klasik olarak metafiziğin tarihsel serüveni içinde yanlış olduğunu ifade etmek; ikincisi, bu yanlışlığın akıl kaynaklı olduğunu göstermek, sonuncusunda da kendi metafizik teklifini yapmak. İlkini yanlış metafizikler tarihi, ikincisini metafiziğin doğal yanlışlığı, sonuncusunu ahlak metafiziği şeklinde tanımlayabiliriz.²¹

Yanlış metafizikler tarihi, Kant'ın kendisine kadar gelen felsefe tarihi içindeki bütün rasyonalist felsefeyi ifade eder. Platon'dan Wolff'a kadar bütün metafizikçiler yani rasyonalist felsefeciler bu grubun içindedirler. Kant'ın böyle toptan bir belirleme içinde olduğunu kendisini Kopernik'e benzetmesinden dolayı rahatlıkla iddia edebiliriz. Kant'ın Kopernik Devrimi analojisiyle yeni paradigmanın temel yönü karşımıza çıkar: Geçmişteki hakikat arayışlarının anlamsızlığının ve imkânsızlığının ispatlanmasıyla yeni bir paradigma kurmanın gerekliliğinin ortaya konulması. Böylece mesele bilim yapmak değil, tam olarak paradigmayı değiştirecek bir metafizik yapmaktır. Bir diğer deyişle, eski paradigma metafizik yapmak anlamına geldiğinden metafiziği yıkacak bir metafizik yapmak gerekecektir. Burada çelişkili bir durum olduğunu görebiliriz. Çünkü hem metafiziğe karşı çıkılmakta hem de karşı çıkışın kendisi bir metafizik olarak sunulmaktadır. Şimdilik sadece bu çelişkiyi ortaya koymuş olalım.

Onun için Kant'ın ikinci metafizik şekliyle yani eleştirinin, metafizik yerine ikame edilen yapıyla karşı karşıya kalırız. Ama bunun nedenini iyi ortaya koymamız gerekir. Kant birincisinde yanlış metafiziklerin tarihini ortaya koyan bir metafizik okuması yapar. Ama bu okumanın imkânını ve hakkını aklın akıl tarafından yapılacak bir eleştirisine dayandırır. Böylece Kant bu yaptığına metafizik değil de **eleştiri** adını verir. Nitekim bu durum mahkemeye çıkmak şeklinde Kant tarafından tarif edilir.²² Burada Aristoteles'ten çok farklı olan bir kırılmaya dikkat etmek gereklidir. Daha önce belirttiğimiz üzere Aristoteles'in geçmişteki felsefeyi ele alması, onların hep bir katkıda bulunsalar da eksik kaldıkları üzerine hareket etmekteydi. Şimdi aynı tarihselliği kullanan ama adına eleştirelilik diyen Kant, bunu geçmişte yapılan metafiziğin kaçınılmaz bir yanlışlık; **yanılsama** olduğu iddiasıyla yapar. Metafizik, ona göre aklın doğal yapısındaki kaçınılmaz yanılsamadan dolayı savaşa dönüşecek yanlış bir geleneği üretmektedir.²³ Artık Ortaçağ'a karanlığını veren metafiziğin karanlığıdır. İşte modernliğin kendisini aydınlanmaya doğru ilerletmesi metafiziğin değersizleştirilmesiyle elde edilen bir tarihsel kurguyu gerektirir.

²⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998, AVIII.

²¹ Yalnız bütün bunlara ek olarak Kant eleştireliliğin kendisini ayrı bir metafizik olarak öne sürer.

²² Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, 2000, AXII.

²³ Kant, a.e., A297-298.

O halde Kant'ın akıl eleştirisi metafiziğin aklın kaçınılmaz yanlışlığı olduğunun gösterilmesine dayanır. Belirttiğimiz gibi Kant buna yanlış demekten ziyade yanılısma diyecektir. Bu yanılısmaların detaylarına girecek değiliz. Bizi ilgilendiren kısmını teleolojinin nasıl bir yere sahip olduğunu göstererek ortaya koyabiliriz. Yukarıda iddia ettiğimiz gibi, Aristoteles'in felsefesinde teleolojik neden, varlığa ilişkin kavrayışın gerçeklik olarak sunulmasının temel yollarındandı. Kant'ın felsefesi içinde mekanik nedensellik olana, teleolojik nedensellik ise yine aklın sınırlarında kalmak şartıyla doğa için varsayılması gerekene tekabül eder. Dolayısıyla Kant teleolojik nedenselliğin anlam vermayla ilgili olduğunu ortaya koyar. Buna karşın *sanki bir telos varmış* gibi anlam verme imkânının olduğunu söyler.²⁴ Böylece teleolojik nedensellik, varlığın gerçeklik ile bağlantısının bir hayale dönüşümüne yol açar.²⁵ İşte Kant'ın, gerçekliği empirik olarak nitelendirmesi ve *ding an sich* şeklinde kavramsallaştırması bu hayalin neye yol açtığına gösterilmesi olarak değerlendirilmelidir. Kant'la beraber başlayan diğer hamleyle neden geçilmesi gerektiğini görebiliriz. İnsanlığın gerçekliği kaybetmeye tahammülü, hele de bunu Yunan, Hristiyanlık bağlamında tatmışsa, yoktur.²⁶ Ontolojik ve epistemolojik anlamda kaybedilen gerçeklik veya hakikat farklı bir yoldan tekrar kazanılmaya çalışılacaktır. Aşağıdaki bölümde buna ilişkin daha detaylı bir analiz yapacağız. Yalnız sorumuzu tekrar soralım: Hakikat keşfedilen midir yoksa inşa edilen midir?

Metafiziğin Modern Biçimi

Metafiziğin üçüncü şeklini anlamak için öncelikle modern fizikteki mekanik nedenselliğin Kant'ta ne için kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Kant, mekanik nedenselliği özgürlüğe karşıt olarak konumlandırırken ahlak alanına yer açar. Dolayısıyla burada Kant'ın istediği bu türden bir karşıtlık vardır. Çünkü Kant, Newton mekaniğindeki sonsuz zaman ve mekân anlayışının yarattığı sıkıntının yanında doğanın mekanik nedenselliğinde imkânsızlaşan özgürlük anlayışına iyi bir yer bulmak zorundaydı. Teorik anlamda *res cogitans*ın, ekonomik ve siyasi anlamda da aydınlanmış bireyin çıktığı bir atmosferde özgürlük, kullanılması gereken yegâne kavrama dönüşür. Dolayısıyla Kant'ın özgürlüğü numenal alan için değil, mekanik doğada sıkışan birey için temel haline getirmesi kaçınılmazdı. Böylece Kant ahlak yasasını özgürlüğün yasası olarak

²⁴ Kant, a.e., A687-697.

²⁵ Varlığın gerçeklikle bağlantısının kopması yargıda bulunulan varlık hakkında onun aslında ne olduğunu (gerçeklik) bilmemeye karşılık gelir.

²⁶ Ontolojik kavrayışı ifade eden Yunan'ı ve Tanrı temelli ahiret inancını ifade eden Hristiyanlığı kastediyoruz. İlki doğadaki düzene duyulan güvenle ikincisi ise öte dünyaya olan inanç bağlamında Tanrı'ya güvenle kendi varlığını sağlama alır. İkinci rasyonel güven ikincisini ise inançsal güven; iman şeklinde tanımlayabiliriz.

ifade ettiğinde numenal alanda bireyin atması gereken zorunlu adıma işaret ediyordu. Dikkat edilmesi gereken husus, daha sonra Alman İdealizmi’nde göreceğimiz üzere söz konusu numenal alanın Platon’dakinden farklı olmasıdır. Numenal alan tamamıyla mekanik olması nedeniyle kaybedilmiş olan bu dünyanın kendisidir. Buna karşın Platon’daki gibi ayrı bir dünyadan bahsetmek söz konusu değildir. Aslında herhangi bir alandan da bahsetmek söz konusu değildir. Çünkü numenal alandan ziyade artık numenal olandan(bireyden) bahsetmek gerekecektir. Nitekim gerçeklik burada edimsellik anlamına da rahatlıkla gelmeye başlar. Kant’ın daha sonraki “Aydınlanma Nedir”, “Evrensel Yurttaşlık” gibi temel yazılarını bu bakış açısının ürünleri olarak görmek gerekir. Artık gerçeklik olana ilişkin değil, aydınlanmış birey tarafından yapılması gerekene ilişkindir.²⁷ Modern dönemin açıklayan özneyi metafizik haline getirmesi sanıyoruz ki şimdi daha açık kılınmıştır. Artık edimsellik bireyin merkezde olduğu eylemin gerçeklik kazanmasını ifade eder. Önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi metafiziği bitiren bir metafizik yapmak ancak bunu yapabilen bireyin gerçeklik olduğunu öne süren bir metafizikle mümkün olur. Yalnız Kant bunun bir metafizik olmadığını iddia etmek için tarihteki kadim metafiziğin yanılısına olduğunu ifade ederek girişimine başlar. Böyle olduğu kabul edilirse metafizik sadece araçsallaştırılmış hale gelmez. Çünkü bu türden bir araçsallaştırmayı metafiziği mantık, matematik ve fizik diliyle açıklanabilir hale getirmeye çalışan antik Yunan felsefesi yapmıştır. Daha çok yapılan modern dönemde aydınlanmış kutsal bireyin müjdesini verebilmek için metafiziğin nasıl geride kaldığını ve aşıldığını gösterebilmektir.

İşte Kant’ın metafiziği böyle bir alanda çeşitli manevraların nasıl yapılabileceğini gösterir. İlkönce metafiziği meşru olduğunu düşündüğü bir biçimde yanlışlar. Daha sonra bu meşruluğu sağlayan adını eleştiri koyduğu yöntemden hareketle Descartesla başlayan benliği kurmaya devam eder. Bunu Descartes’ın *cogitosunun* da farkında olduğu metafizik yapma imkânını kendisine bir görevmiş gibi sunacak kavramdan yani özgürlükten hareketle yapar. Çünkü özgürlük, hele de arkasına eleştirmenin gücünü alırsa, insanın kendi kendisinden hareket etmesi gerektiğini bir zorunluluk olarak görmeye yol açar. Bunun için Descartes’ın *cogitosuna* özgürlük kavramını eklediğimizde karşımıza şüpheden eleştireliliğe geçişin yolunu da çıkarmış oluruz. İşte modern şüphe, aklın kendi imkânlarına dayalı olma talebinin ilk isyanıdır. Eleştirelilik, bu isyanda galip gelmesi sonucunda uygulanması gereken bir özgürlük hakkına dönüşür.

²⁷ Elbette burada Antik Yunan’ın *polites* kavramının da benzer bir eylemsellik içinde olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Yani türsel bir varlık olarak insanın kendi yetkinliğine (*energiyasına*) polis içindeki *polites* olmakla ulaşabileceğini söyleyebiliriz. Ama *politeste* de görüleceği üzere birey burada başka bir yapıyla yani sırasıyla polis ile başlayan sonra da kozmosa dayanan yapıyla konumlandırır. Yani filozoflar bağlamında ele alacak olursak *polites* kendisini sadece polise değil, logosa göre işlediğini düşündükleri bir kozmosa bağımlı kılar. Hâlbuki Kant’ın mezarına yazılan sözüne bakacak olursak içindeki doğa yasası ile üstündeki yıldızlar ayırdılar. İşte bireyin merkezi olduğunu besleyen bir edimsellik modern dünyayı antik olanından ayırır.

Şimdi burada temel bir sorun ve onun devamından çıkan ama en az onlar kadar önemli olan sorunlar kendisini şöyle gösterir: Metafizik yapmama üzerine kendisini kuran ama tam da bunun bir metafizik olduğunu düşünmeden metafizik biçiminde sunan felsefeye karşı ne yapmak gereklidir? Bu temel sorundan çıkan diğer sorunlar ise şöyle sorulabilir: Eğer gerçekten de olmayan bir metafizik üzerine devam ediliyorsa üretim; bilgi; gerçeklik nasıl sağlanmaktadır? Üretilenler nelerdir? İşte bu sorular yazımızın başında sorduğumuz temel soru ve onun yan ikinci sorusuna ilişkindir.

Yazının başında yaptığımız tanımlara riayet edecek olursak modern Batı düşüncesinin içinde yer alan gerçeklik, bilgi, doğruluk gibi kavramların hepsine özne merkeziliğinin eklenebileceğini söylememiz gerekir.²⁸ Bu özne merkeziliğinin nesnellik kazanması, şüphe ve eleştiri gibi kısmen bilimsel olarak ifade edilen kavramların düşünme metodunun içine sirayet etmesiyle söz konusu olmuştur. Fakat bu tasnif ilk planda yanıltıcı daha doğrusu eksik bir görüşe sahip olmamıza neden olabilir. Çünkü gerek Antik Yunan, gerekse modern dönem açık bir biçimde öznenin aklının merkezde yer almasına ilişkin kullanımın izlerini taşırlar.²⁹ Aristoteles'in tarihi kullanma biçimi eleştirel bir çizgi içinde bilginin oluşturulmasına yarar. Bir bakıma Aristoteles, tarihi arkhe, nedensellik gibi kavramların senaryosuyla kurarak dinamik bir düşüncenin inşasını yapar. Onun bu işleyişi kendi bilgisinin konsantre hale getirilmesi ve dolaısıyla metafizik kılınmasına imkân sağlar. Bu yaklaşım içinde şüphenin nasıl yer ettiğini görebiliriz. İlk fizikçi Thales mitsel düşünmeden farklı olarak bir nedensellik inşa ettiğinde şüphenin Batı düşüncesi içindeki kökenine ilişkin ipuçlarını da vermiş olur. Aslında şüphe aklın kullanımının canlandırılmasını sağlayan bir yol açar. Bu canlandırmanın metodik olarak oldukça farklı yolları takip etse de tekrar karşımıza çıkması modern dönemde olacaktır.

Söz konusu şüphe, eleştirelilik ve akıl üçlüsünün çerçevesinden bakarsak Yunan dünyasının, içinde birçok sorunları barındırsa da dinamik yapısından bahsetmek söz konusu olacaktır. Gerek şüphecilikten beslenen relativist sofistlerin yaklaşımları, gerekse Sokrates'in karşıdakini çürütmesi, gerekse de Platon'un eserlerinin tümünde yer alan kendisine karşı olsa da şüpheci ve eleştirel tavır buna işaret etmektedir. Bunun yanında tam olarak felsefeyi bilime indirgemek isteyen Aristoteles daha önemlidir. Çünkü karşılaştığı düşünceler yumağının ve düşünme biçimlerinin terk edilemeyecek kadar önemli bir miras olduğunun farkındaydı bu filozof. Bu nedenle mirasın nasıl kurumsallaştırması gerektiğini belirlemek onun dehasının ürünüdür. *Metafizik* adlı kitaba bakıldığında bu durumun bariz örneğini görmemek mümkün değildir. Bir yanda yöntemin izleri diğer yandaysa kendisini çoğu zaman içine kattığı Platon Okulu'nun eleştirisi vardır. O halde şüphe, eleştirelilik ve akıl üçlüsünün yanına tarihsel kurguyu da

²⁸ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev.: Orhan Koçak, Metis, 2013, s. 55-60.

²⁹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev.: Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, 1995, ss. 63-98.

koymak gerekecektir. Farklı bir biçimde belirtmek istersek tarihsel kurgu, aklın şüphe tarafından açılmış yolunda ilerlemeyi bilgiye dönüştürür. Eleştirel olma, bu ikisinin birlikte ilerlemesi sonucunda ortaya çıkan düşünmenin karakteridir.

O halde modern dönem ayrıldığını iddia ettiğimiz Antik Yunan'ın izlerini taşımaktadır. Bir diğer deyişle, Descartes'ın metodik şüphesi, Kant'ın eleştirelliği, felsefenin yaşadığı evi değil, odayı değiştirmiştir. İki dönem arasında farklı olan nokta, Antik anlayışın bunu varlığa doğru yaptığını düşünmesidir. Antik Yunan'da doğa kavrayışı, filozofun duygu ve düşünme biçimiyle paralel olan bir gerçeklik arayışına yol açıyordu. Bu nedenle felsefenin en azından ve doğru bir biçimde başlangıcına hayret duygusunun verilmesi normaldir. Çünkü hayret duygusu ile gerçeklik arayışı arasında bir paralellik vardır. Nitekim felsefenin başlangıcında yer alan hayret duygusu ile sonunda yer alan *theoria* etkinliği aynı paydanın; doğayla beraber bir gerçeklikle karşı karşıya oldukları kabulünde art arda dizilirler. Hâlbuki Descartes'ın şüphesi metodik olduğunda öznenin kendisine ayrılan merkezi olma rezervini gerçeklik olarak ilan etmiş olur. Böylece hayret edilecek gerçeklik ortadan kaldırılır. Onun gerçeklik kavrayışı tam olarak gerçekliğin bir kurguya yani *res extensa*ya dönüşebileceği üzerine hareket eder. Kant tarafından eleştirelilikle daha sıkı hale getirilen bu kurguda negatif tarihselliğin eklenmesinin sadece belirli filozofların değil, metafiziğin bertaraf edilmesine matuf olduğunu unutmamak gereklidir. Ama tekrar belirtmek gerekirse, tam olarak bunu yapmak metafiziksel manevralar yapmak anlamına gelir. Bu manevra felsefenin özü olarak metafiziğin bizzat kendisi tarafından yıkılması anlamına gelmektedir. Açıklanabilir olma ölçütüne dayalı olarak ortaya çıkan metafizik, modern dönemde açıklayanın eklenmesiyle farklı bir boyuta geçmiştir. Artık, öznenin merkezde olması özneye göre oluşturulan bir metafiziği değil, bütün varlığın özne için olduğu bir metafiziği ifade eder. Tam olarak Kant'ın *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'ndeki yapısı, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki aklın hâkim olabilme cüreti ve son olarak da Alman İdealizminin mutlak ben çerçevesindeki yaklaşımları bu gerçeklik kurgusu üzerinden yapılan metafizik manevraların taşıdığı ruhu gösterir bizlere.³⁰

Bu bağlamda felsefe neden suçlanır sorusuna cevap verebiliriz. Kant'tan sonra filozofun metafizik anlayışında edimselliğe geçmesi onun çok daha büyük bir iddia içinde olduğunu gösterir. Yani Kant'ın felsefesiyle modern insan olanı seyretmeyi; *theoriayı* metafizik olarak değil de kendi eylemini ve eylem içindekini kendisini metafizik nesne olarak görme iddiası içinde olacaktır. Nitekim Alman İdealizmi bunu yapmayı denemiştir. Kant insanın eylemini doğa dışında ama doğanın iradesi olarak görürken, idealizm doğa da dâhil olmak üzere bütün varlığın insanda biten bir eylem içinde olduğunu söyler. Aslında bu açıdan bakıldığında ikisi de insana doğru gidişin doğa tarafından istendiğini iddia edip bir bakıma metafizik yazgıyı karşımıza

³⁰ Manevra kelimesini özellikle kullandığımızı belirtmek isteriz. Varlığın kavranılmasına ilişkin olarak ilerlenmesi zorlaşan bir yolda yapılanları tasvir etmek için uygun bir kelime olduğunu düşünüyoruz.

çıkarırlar. İşte bu metafizik yazgı makalenin başlığındaki Oidipus'u ifade eder. Bu trajik kahraman başına gelecekleri bilmeden ama hep doğru bildiğini sandığı şey için kaderini zorlar. Birey olmanın cezalandırılması söz konusudur burada ve kral olmak bu durumu değiştirmez aksine pekiştirir. Çünkü kral olmaksa en büyük arzulanan tam da bu arzunun içinde açar kader darbesini. Oidipus, Aristoteles felsefesinde açıklanabilir olma, Kant'ın metafiziğinde otonomluk, idealizmdeyse mutlak beni içine alan açıklayan olma metafiziğiyle bizim karşımıza çıkmıştır. İşte bu türden bir ilerleyişinin devamında idealizmin karşısına nihilizmin çıkmasına dikkat etmek gerekir. Kendini kör eden Oidipus gibi felsefenin de körlüğü nihilizm olmasın? Çünkü günümüzde felsefenin neyin içinde olduğuna karar vermek zor olmasa gerek.

Tartışma

Felsefenin içine düştüğü bu durumdan bizim etkilenmemiş ve etkilenmiyor olmamız mümkün değildir. Çünkü Batı medeniyeti havzası içinde medeniyetlerin ürettiklerinin birbirlerini etkilememesi mümkün değildir. O halde, Batı metafiziğinin Yunanla başlayan ve modernlikle devam eden serüvenini bilmek bu sorunların yarattığı girdabın fark edilmesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca neyin girdaba yol açtığını bilmeden İslam metafiziğini ne için kullanacağımızı da bilmeyiz. Buna karşın günümüz Türkiye'sinde temel sorunlardan bir tanesi başta modern olmak üzere genel olarak Batı düşüncesiyle eksik bir ilişki kurulmasıdır. Aşağıda bu eksikliklerin yapısına ilişkin olarak yukarıda belirttiğimiz tarihsel kurgunun da dâhil olduğu çeşitli değerlendirmelerde bulunacağız. Bu açıdan tartışma ve sonuç kısmında ilkönce metafiziğe ilişkin hem tarihsel çerçeve çizen hem de teklifte bulunan değerli bir akademisyenin; Ömer Türker'in *Metafiziği Yeniden Düşünmek* adlı yazısını eleştireceğiz.³¹ Daha sonra da günümüz Türkiye'sindeki İslam düşüncesinin eleştirisini yapmaya çalışacağız.³²

Öncelikle Türker'in *Metafiziği Yeniden Düşünmek* metnindeki temel hususları kısaca ifade edelim. Türker, İslam metafizik tarihi içinde birisi tarihsel diğeri ise yapısal olmak üzere iki çizgi sunar. Söz konusu çizgiler birbirlerini tamamladığıdaysa karşımıza İslam metafizik düşüncesinin yolu çıkar. Metafizik, Türker'in değerlendirmesini kısaca ifade etmek gerekirse, varlık olmak bakımından varlığın yani tümel ve mutlağın

³¹ Ömer Türker'in söz konusu yazısı bir açılış konuşması için hazırlanmıştır. İlgili yazının künyesi olmasına rağmen yazı formatına uygun bir şekilde hazırlanmıştır. Yazı için bkz. http://isamveri.org/pdfdrg/G00100/2014/2014_TURKERO.pdf.

³² Batı düşüncesine getirilen bu ağır eleştiriden sonra yazının geri kalanında bu düşünceyle ilişki kurulmasını teklif etmek tutarsızlık olarak görülebilir. Yazının devamında buna ilişkin bir açıklamamız olmasına rağmen burada da kendi duruşumuzu daha belirgin hale getirmenin faydası bulunmaktadır. Metafiziğin Batı düşüncesi içindeki serüveninden dolayı metafiziğin yapılmaması gerektiğini söylemiyoruz. Metafizik, düşünmenin kaçınılmaz derinliği ve dehlizidir. Bu dehlizden çıkmak için neredeyse zorunlu olarak kullanılması gereken bir yöneme yani tarihsel kurguya vurguda bulunuyoruz.

ne ve nasıl olduğuna ilişkin olan bir disiplindir. Bu bağlamda ilkönce İslam metafizik düşüncesi tarihinde metafiziğin üst konularının ki bu durumda Tanrı'dan bahsediyoruz, bilgileştirilmesi değil, tecrübe edilmesi üzerine inşa edilen bir yapının oluştuğu ortaya koyulur. Bu yapı nihayetinde metafiziğin açık olması ile açıklanabilir olması arasına fark koymaya imkân tanır. Çünkü tecrübe etme yakın bir biçimde bilmeyi ifade ederken, bilgileştirme konusuna istidlal ile ulaşarak açıklamayı yani bilgi haline getirmeyi ifade eder. Kıyas formuyla ilerleme metafizik içinde yanlış değil, yetersizdir. Türker'in şiirle kurduğu benzetme de bunu, ifade eder.³³ Şiirdeki mananın başka bir dile çevrilmesi nasıl yanlış değil de yetersiz oluyorsa aynı biçimde de metafiziğin konularının aşkın manasını akla içkin bir biçimde açıklamak da yetersizlikten kaynaklanan yanlışlara yol açmaktadır. Bu bağlamda "delilin yanlışlığı medlulün yanlışlığını gerektirmeyeceği" şeklinde İslam metafizik düşüncesinin bir düsturunu karşımızda buluruz.³⁴ İşte bu medlul, İslam düşüncesine özgü olarak fiziğin metafiziği doğrulamayacağı ama metafiziğin fiziği doğrulayacağı bir yapının inşa edilmesine neden olur. Peki neden İslam metafiziği böyle bir yol ayrımına girmiş yani fizik ile metafizik arasına mesafe koymak zorunda kalmıştır? Bunun nedeni İslam felsefesinde Tanrı'nın ya da mutlak Varlık'ın ontolojik anlamının Yunan felsefesinde de görülmeyecek bir yoğunluğa ihtiyaç duymasıyla ilgilidir. Bu yoğunluk mevcut olmak bakımından mevcut (el-mevcud min haysü hüve mevcud) düşüncesinden daha derin bir anlama sahip olan kendi olması bakımından mevcud'da (el-mevcud min haysü hüve hüve) kendisini gösterir.³⁵ İkinci ifade, her ne kadar Türker doğrudan belirtmese de, Tanrı'nın mutlak varlık olmasını ya da mutlak varlığın Tanrı olmasını değil, Tanrı'nın kendisi olmasını tam olarak karşılayan bir anlama sahiptir. İşte dini ortamın metafizikteki mutlak varlığın ilerleyişinde varılabilecek en üst noktayı sağlaması ilginçtir.

Türker, metafiziğin İslam düşüncesindeki yapısal dönüşümünü tarihi perspektiften geçirerek daha pekiştirir. Bu çerçevede diğer yol metafiziğin İslam düşüncesinin tarihsel sürecinde İbn Sina, Razi ve İbnü'l-Arabi bağlamında nasıl geliştiğiyle ilgilidir. Metafizik, İbn Sina ile daha kuvvetli bir biçimde canlandığında aslında kendisinde doğal olarak bulunan zaafı da büyüttüştür. Bu durum, İbn Sina'dan önce ilk neden bağlamında Tanrı'ya yer verilirken İbn Sina'yla beraber zorunlu varlık olarak Tanrı'ya yer verilmesiyle ilgilidir. Zorunlu varlık Tanrı'ya ilk nedenle yapılan değerlendirmeden daha farklı bakılmasını sağlar. Çünkü ilk neden açık bir biçimde kozmolojik iken zorunlu varlık ontolojiktir. Böylece İslam felsefesi ve metafiziğinin bu düşünce yapısındaki önemi yeni bir tasavvufi ekolün doğmasına vesile olmuştur. Söz konusu ekol metafiziğin eksikliklerinin kendisi tarafından kapatılacağı düşüncesiyle İslam düşüncesini daha felsefi bir çizgiye kaydirmiştir. Yalnız bu felsefi çizgi Yunan'dakinden daha farklı bir yolu ifade eder. Çünkü tam olarak İbnü'l-Arabi, fizik metafizik

³³ Türker, *Metafiziği Yeniden Düşünmek*, s.12.

³⁴ Türker, *a.g.e.*, s.13.

³⁵ Türker, *a.g.e.*, s.9.

ilişkisini insan-metafizik ilişkisine kaydırmak istemiştir. Bu kaymada insan, mutlak Varlıkla olan ilişkisinde mutlaklıktan pay aldığı için bütün âlemi kendisinde taşıyabilen hakikat-i Muhammediye olarak nitelendirilir. Böylece karşımıza bir insan ontolojisi ve epistemolojisi (hakikat-i Muhammediye) çıkar. Bunun yanında Türker'e göre tasavvufun doruk noktası olan İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesi, bilgiye iman tazeleyen ama ne yazık ki metafiziğin nazari olarak yeniden üretilmesinde yeterince değerlendiremediğimiz bir alan olarak kalmıştır.³⁶

Bizlerin eleştireceği kısım ilk olarak Türker'in modern Batı'nın metafiziği terk etmesinin psikolojik olduğunu belirtmesiyle başlar. Bu belirtmeyi yaptığında Türker modern Batı'yı, varlık olmak bakımından varlığın değil, varlık niçin vardır sorusunun ağırlığıyla hesaplaşmaya götürür. Bir diğer deyişle, akıl sahibi olduğunu iddia eden herhangi birisi gibi modern Batı düşüncesi de varlık niçin vardır sorusunun muhatabıdır. Metafizik bu soruya varlık olmak bakımından varlığı açıklamakla cevap verir. Dolayısıyla Türker, sonraki sayfalarda varlık olmak bakımından varlığın İslam düşüncesi serüveni içindeki durumuyla bizi baş başa bırakır.³⁷ Bir diğer deyişle, metafizik karşıtı olsa da metafizik bir tepkisinin olduğunu yukarıda göstermeye çalıştığımız düşüncenin varlık niçin vardır sorusunu gündemden çıkarmasını yanlış olmasa bile kesinlikle eksik bir şekilde psikolojik olarak nitelendirerek bir kalemde geçer. Söz konusu geçiş, yapılan bu eksik teşhisten sonra psikolojik bir bozukluk yaşayan Batı'nın kendisini sanata vurduğuyla tamamlanır. Ama tam olarak sanatın mı değersiz olduğu, Batı'nın sanatının mı değersiz olduğu ya da Batı'nın sanatının metafizik bir derinliğe mi sahip olduğu anlaşılmamaktadır. Sanıyoruz ki Türker metafiziğin, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, dini bir ortamda tamamlanması gerektiğini düşündüğünden metafiziğin sanatla olan ilişkisini küçümser. Önemli olan nokta, Türker'in metafizik düşüncenin gelişiminde kendi ortaya koyduğu hususu fark etmeyişiinden dolayı eksik bir değerlendirme yapmasıdır. Türker, metafiziğin dini ortamın geçerli olduğu yerde ilerleyeceğini belirtmişti. Ortaçağ Hristiyanlık düşüncesinde Yunan metafiziğinin devam etmesi bu hususu doğruladığı gibi modern dönem söz konusu Hristiyanlığın devam etmemesine paralel olarak metafiziğin giderek terk edilmesi de bunu doğrular. Fakat bu terk ediş, felsefenin ya da metafiziğin terk edilmesi değil, dinle birleşmiş olan metafiziğin ve felsefenin terk edilmesidir. Dikkati çekmek istediğimiz nokta böyle çabuk çizilmiş Batı resimleriyle çok fazla karşılaşmıyor olmamızdır. Bunun ne anlama geldiğini makalenin ilerleyen kısımlarında detaylı bir biçimde göstermeye çalışacağız.

Önemli olan bir diğer husus daha sonra Türker'in metafiziğin ne olduğuna ilişkin bir teklifte bulunmasıdır: "Metafizik kendi ölmüşlüğüümüzü idrak etme ve yaşarken dirilme amaliyesidir."³⁸ Yazının önceki gidişatı göz önünde bulundurulduğunda insan-ı

³⁶ Türker, a.e., ss.18-19.

³⁷ Türker, a.g.e., s.20 ve devamı

³⁸ Türker, a.e. s.21.

kâmilin bütün bir âlemi temsil ettiği durum ile Türker'in metafizik tarifi arasındaki ilişkinin açıklanması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü İslam metafizik geleneği içindeki tasavvufta zorunlu Özne ile mümkün özne arasında ortadan kaldırılan ayrılığa karşın, Türker'in tanımı imkânımızın yani ölümlülüğümüzün idrakinde olarak varlık tefekkürüne girişmemizi gerekli kılar. Dolayısıyla iki özne arasında ayırım mı yoksa aynılık mı teklif edilmektedir?³⁹ Çünkü insanın kendi ölümlülüğü üzerine fark edişinin hakikat olması başka bir şey bu ölümlülüğün hareketle tasavvuftaki Tanrı inancının içinde bu ölümlülüğü mutlak olarak aşmak başka bir şeydir. Bu minvalde biz, Türker'in metafizik teklifinin ve tasavvuf geleneğinin Tanrı'yı merkeze koymaktan ziyade insanı merkeze koyduğunu düşünüyoruz. Çünkü Türker'in tarifini İbnü'l- Arabî'nin felsefesine uygulayacak olursak gerçekten de mutlak olmak için ölmesi gereken ama bunu da asıl mutlak olan Tanrı sayesinde yaparak dirilecek olan kâmil insan karşımıza çıkar. Kâmil insan mutlaklığı ister ve bunu Tanrı'da bulduğu zaman O'nun çizdiği şeriat yolundan ziyade O'na layık olacak yolu da kendisine çizer. İnanmak ya da iman etmek elbette bu yolun içindedir ama sufînin kendi derin yollarında gidildiği zaman anlamlıdır. Bu insan, *İlahi Komedyâ*'yı değil; *Mıftahu'l Gayb*'ı yazacak ve yaşayacak bir mükemmellikte; mutlaklıktadır. Ne var ki meselenin böyle değerlendirilmesi sadece Türker'e ait olmayan özel bir yanlışlığın tartışılmasını gerektirir.

Çünkü burada tarihsel olduğu kadar yapısal olan bir sorun söz konusudur. Felsefenin ortaya çıkışı Yunan'da olmasına rağmen kavramsallaştırma faaliyeti akla aittir. Felsefenin yukarıda belirttiğimiz tarihsel kurgusu Homeros'tan başlayan aklın gelişimini kabul ettiği gibi aynı zamanda eksik bulur. Bunun için varlığın varlık olmak bakımından tarifi çok tanrıcılıktan tek Tanrı'ya doğru gidişi mümkün kılar dediğimizde süreci eksik değerlendirmiş oluruz. Mesele aklın gelişimini gerek doğa gerekse Tanrı için kullanacağı kavram ve sistemlerle mükemmel hale getirmektir. Bu kavram ve sistem, metafiziği ifade eder. Her ne kadar metafizik, Yunan'ın Homeros'la başlayan yanlış ve eksik kurgusunun düzeltilmesini içerse de sadece Yunan düşüncesinin doğrusu olmaz, aklın evrensel doğrusunun ilmi olur. Yunan düşüncesinin mitlerle başlayan serüveninde dahi akla verilen üstünlük kendisini açık bir biçimde gösterdiğinde hem medeniyet sahibi Persler hem de *cylcops* aynı kefeye koyulur. Çünkü akıl tanrısalıdır ama insanda olduğu zaman insan bir nevi Tanrı'dır. Önemli olan bu aklı kullanmaktır. Dolayısıyla aklın evrensel doğrusuyla mükellef metafiziğin modernlikle beraber evrensel doğrunun zaten akıl olduğu iddiasına dönüşmesine şaşırmamak gerekir.

İşte imkân, varlık ve yokluk kavramları çerçevesinde yapılan tartışmalar Yunan'ın rasyonalitesi ve doğa anlayışı göz önünde bulundurulduğu zaman anlamlı kavramlardır ve bunlar kendi kendisini ürettiği ölçüde doğru olan ve doğrulayan bir kavramsallaştırma sistemiyle yani paradigmayla ilgilidirler.⁴⁰ Nitekim Yunan'ın cazibesi olsa

³⁹ Buradaki aynılığın elbette ki Tanrı'da yok olma şeklinde Tanrı'ya vurgu yaptığını biliyoruz.

⁴⁰ Paradigma ifadesinin kullanımı giderek Almancadaki zeitgeist yani zamanın ruhu kavramına kaymak-

da aynı zaman da zayıf karnı, bu kavramları kullanırken sadece ve sadece akla ve bu akıl penceresinden doğaya dayandığını iddia etmesidir. Böyle olduğunda Yunan, işaret ettiğimiz gibi peygamber gelip Tanrı'dan kelam getirdiğini söylese kabul etmez. Gerçi peygamberleri reddedenler varsayımsal olarak ifade ettiğimiz filozoflar değil, insanlık olmuştur. Ama filozoflar bunun formülünü doğal din, doğal akıl ya da deizm gibi sağlamaya çalıştıklarında aklın inandıkları gizli tanrısallığından beslenmişlerdir. Nitekim Yunan'a ait olan akıl, Yunan akli değil de hakikate, hikmete ilişkin kavrayış olarak kendisini sunduğunda kendisini tarihüstü bir konuma koymuştur. İlginç bir biçimde Antik dönem ile Modern dönem arasında aklın tanrısallığı ile Tanrı arasındaki mücadele paralellik gösterecektir. İlkinde akıl Tanrı'yı var etmede tek yetkiliyse de ikincisinde Tanrı'yı yok etmede yetkili olacaktır.⁴¹ Yine de burada neden felsefe ile din arasında bir uyum olmasın ya da neden felsefe dinin önerdiği hakikati kabul etmesin diye sorabiliriz. Makalemizde ifade etmeye çalıştığımız felsefe hem yapısal olarak hem de (bu yapısallığı doğrulayan) tarihsel olarak, sorulan sorulara olumsuz cevap verir. Çünkü felsefe dinden öğrenme yerine akıldan öğrenmeyi devamlı olarak isteyen otonom bir yapıya sahip olduğu için her zaman kendi konumunu biricik kılmak isteyecektir. Bu bağlamda Türker, metafiziğin modern Batı tarafından terk edildiğini söylediğinde meseleyi “varlık niçin vardır?” sorusunun haklılığı üzerine kurmakta haksızdır. Çünkü başından beri, yani Descartes'ten beri varlığın niçin olduğu sorusuna cevap verilmiştir. Ama insanın akli en yetkin bir biçimde kullandığı iddiasıyla metafizik Ortaçağdaki dini söylemi terk ettiğinde Türker tarafından metafizik dışı olarak değerlendirilir. Halbuki Yunan bağlamında değerlendirildiğinde modernlik metafiziğin doğru bir biçimde ilerletilmesidir.

Bu bağlamda Türker'e ilk olarak şu sorulabilir: Metafiziğin gelişimi, bizim Oidipus durumu olarak ifade ettiğimiz sorunu taşıması, İslam bağlamında neyi ifade eder? Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi, felsefe salt akla dayalı olan işleyişi ifade ettiği için dini reddetmese de dindeki özün, felsefi yorumla açığa çıkartabileceği iddiasıyla dine müdahale eder ya da kendisini dinden üst bir konuma koyar.⁴² Böylece ilginç bir biçimde (felsefedeki) teori (dindeki) tavsiyeyi engellemiş olur. O halde metafizikten faydalanarak ahlak ve siyaset teorisi, ki buradaki teori modern dönemde doğal din, doğal hukuk terimleriyle bir olarak kullanılır, eğer dini bir paradigma içindeyse kolayca kullanılamaz. İslam düşüncesinde durumun farklı olduğunu iddia edebiliriz. Gazzali örneğinde olduğu üzere felsefenin din tarafından tekfir edilmesini (bunun öyle olmadığını Türker de iddia etmektedir) kastetmiyoruz burada. Daha çok felsefe-din

tadır. Halbuki paradigma bir grup insanın belirleyici oldukları teorik etkinliğin hakimiyetini ve bu hakimiyetten doğan hakikati inşa etme sürecini ifade eder. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık 2000, s.96.

⁴¹ Yani *homo homini deus*. Bu paralelde dikkati çeken bir değerlendirme için bkz. Albert Camus, *Başka-dıran İnsan*, çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınları, 1994.

⁴² Bkz. Kant, *Conflict of the Faculties*, tr. Mary J. Gregor, Abaris Books, 1979, .54.

ilişkisinde tasavvufun sentez haline gelmesinin, dini, felsefi bir terbiyeyle oluşturulmasına işaret etmeye çalışıyoruz. Acaba insanın merkeze alınması karakterine sahip olan felsefenin tasavvuftaki hali gaybın anahtarının insan-ı kâmile verileceği formuyla mı kendisine yol bulmuştur? Daha açık bir biçimde ifade edilirse, müteahhirun dönemi tasavvuf anlayışı, felsefenin dine müdahalesinin İslami versiyonu olarak görülebilir mi diye sormak gereklidir.

İkinci soru ise her ne kadar kökleri Yunan'a ve onun ürettiği felsefeye dayansa da metafiziğe karşı olan bir metafizik yapan Batı düşüncesine günümüz İslam düşüncesinin nasıl cevap vereceğidir. Bu soru bağlamında ikinci olarak yapacağımız eleştiriye yani tarih anlatmakla ile tarihsel kurgunun arasındaki farka geçebiliriz. Türker, yetkinlikle İslam düşüncesinin seyrini aktarmanın ötesinde izah eder. Buna karşın tarihsel kurgu, tarihi onu kuranın belirlediği kavram çerçevesinde bir ilerleyiş ya da gerileyiş içinde olduğu şeklinde ifade eder. Açık bir biçimde tarihsel kurgu mütefekkirin bizzat geçmiş ya da geleneği belirli kavramlarla zorlamasını; zamanın öldürmesine karşın tekrar **diriltmesine** olanak sağlar. Bunu iki örnek vererek izah etmek istiyoruz. Batı düşüncesinde Aristoteles'in *arkhe* kavramıyla ya da varlık olmak bakımından varlık olanı arayışı ya da ilk nedenler bağlamında yaptığı bütün geleneği kavramlarla düzenleyip belirli bir havuzda toplamasını ifade eder. Buradaki geçmiş havuzu çok çabuk bir biçimde geleneğe; gelen bir ruha dönüşür. Fakat gözden kaçırılmaması gereken nokta **tarihsel kurguyu** kullanan Aristoteles'in, kendisinde öncekileri kimi zaman yanlış (Homeros'ta olduğu gibi) kimi zaman eksik (ilk fizikçilerde olduğu gibi) olduğunu nedenleriyle ortaya koyduğunda kendi yeni düşüncesine hakikat budur demenin imkânını arttırmasıdır.

İkinci örnek modern dönemde özgürlük ve *humanite* kavramları çerçevesinde özellikle Alman düşüncesinden alınabilir. Modern dönemde insanın amaç olması özgürlük kavramıyla değerlendirilerek bütün varlık tarihinin belirlendiği bir kurgu içinde okunmasına imkân tanır.⁴³ Üzerinde durulması gereken mesele özgürlük ya da *humanite* kavramlarının kullanılması değildir. Daha ziyade yapılması gereken, geçmişin parlatılmasından ziyade bir kavram ya da kavramların öne çıkarılarak geçmişin anlamlandırılmasıdır. Buna karşın, Türker'in çizdiği tarih seyri onun yaptığı metafizik teklifi destekleyecek bir yapıda ya da ağırlıkta değil. Sayın Türker, filozoflar silsilesini belirli bağlantılarla ortaya koyar. Yani süreç içinde neyin neye dönüştüğünü gösterir ama bunu kendi belirlediği bir kavramdan yapmadığı zaman faydalanılacak bir hale dönüştüremez. Böylece ne olduğunu biliriz ama bunun bizi canlı kıldığını; bize doğru gelen belirli bir gelenek çizgisinin yolu olduğunu iddia edemeyiz. Bize kalırsa tam olarak sorun da bu işlenişin yapısından yani düşünme biçimimizden kaynaklanmaktadır. Bu

⁴³ Hemen belirtmek gerekirse başından beri biz bu kurgulamanın doğru olduğunu değil, ama düşünmenin dinamik hale gelmesi için kaçınılmaz olarak olması, yapılması gerektiğini söylemeye çalışıyoruz. Bu nedenle Batı düşüncesinde yer alan tarihsel kurgulamanın ilerlemeci tarihçilik formunu teklif ediyor değiliz.

yapı metafiziğin bir sorun bağlamında doğruya işaret etmesinden ziyade işaret edilmiş olan doğruların tekrar açığa çıkarılmasıdır. Böylece Türker'in metafiziğin yeniden inşası mümkün müdür sorusuna "metafiziğin mevcut tarihi bu imkânı kendi içinde barındırmaktadır" şeklinde verdiği cevap eleştirel ve yeni bir teklifi içerecek tutumdan ziyade geçmişin daha iyi bir resmini çekmeye yaramaktadır. Anladığımız kadarıyla, Türker geçmişteki metafiziğin rasyonelitesini onu eleştirmek için değil, ona tekrar dönebilmenin sağlanabilmesi için istiyor. Böyle olduğunda formül ancak metafizik tarihi içinde, diyelim ki İbn Sina'nın doğru anlaşılmasından çıkarılabilir hale geliyor. İşte bu bir yönüyle **nostaljik metafizik** olarak tanımladığımız duruma işaret eder.

Elbette belirttiğimiz hususlar birçok açıdan eleştiriye hak eder. Türkiye gibi geçmişle sorunlu bir ülkede, ki bu sorun Türker'in Batı için yaptığı psikolojik nitelendirmesine daha uygun gider, İslam düşünce geleneğinin aktarılması bir zihin inşası için gereklidir. İlk önce neyin olduğu bilinmelidir ki onun eleştirilmesine de geçilebilsin. Fakat mesele akademik yapının metafizik yapmayı değil, yapılmış olan metafizikleri açıklamaya ve aktarmaya tercih etmesiyle ilgilidir. Bu aktarmanın eğer eleştirel bir yaklaşım içinde üretmeyi canlı kılmak için olması gerekiyorsa yapılması lazımdır. Yazının başında belirttiğimiz gibi varlık sorunu bir gerçeklik sorunudur. Bu da değişimin ve onun nedenlerinin ne olacağının belirlenmesiyle sınırlı olmaktan giderek uzaklaşmaktadır. Çünkü bugün doğadaki oluşu değil, doğadaki yokoluşu (yokedişimizi) görüyoruz. Bugün evrenin başlangıcını merak etmiyor, tarihin sonundan kaygı duyuyoruz. Metafizik ilk çıkışındaki gibi gerçeklik sorunlarıyla ilgili olarak değerlendirilmeye devam edebilir. Varlığın kökenine ilişkin Yunan'ın getirdiği metafizik teklifin üstüne değerli Hocamızın ölüm ve diriliş diyalektiğini koyabiliriz. Buna karşın gözden kaçırılan nokta, gerçeklik sorununa ilişkin olarak çıkarılan resmin bizi farklı bir noktaya getirdiğidir. Yok edeceği bir dünya yaratmaya doğru son hızla giden insanlığın gerçeklik sorunu bizzat insanın kendisine işaret etmektedir. İronik bir biçimde henüz iki yüzyıl geçmeden insanın amaç olduğunu iddia eden bir metafizikten insanın sorun olduğuna geçen bir metafiziğe geçilmiştir. Bu nedenle eğer metafiziği bizim kurtarmamız değil, metafiziğin bizi kurtarması gerekecekse olmuş olana ya da olması gerekene değil, olmakta olana bakarak değerlendirme yapmak gereklidir.

Şimdi eleştiri alanını yukarıdaki çerçevede biraz daha genişleterek, günümüz Türkiye'sindeki İslami çalışma yapanların nasıl bir tavır içinde olduklarını kabaca ve kısaca anlatmaya çalışacağız. Bu yazı çerçevesini doğru bir öncül olarak varsayarsak bir medeniyetin metafizik yaklaşım içindeki varlık kavrayışının kaçınılmaz olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Bir diğer deyişle, varlık kavrayışı ancak metafizikle doruk noktasına ulaşır. Ama bu kavrayış, burada iddia edildiği üzere, tarihsel bir kurguda yer alan kavram ya da kavramlarla düşüncenin düzenlenmesini gerekli kılar. Bunun Yunan biçiminde olması modern Batı düşüncesinin kaderi olmuştur. Bizim kaderimizse tarihsel kurgumuzda Kuran ve Hadis çerçevesinde kalarak kavramları kullanabiliyor olmamız ya da olmamızla ilgilidir. Bunun bizzat Türker'in çizdiği İslam düşünce tarihinde de

olduğunu gördük. Metafizik, gelişimini dinden beslendiği durumda yapabilir. Bunun tasavvufi çizgi içinde gerçekleşmiş olması dindeki tek yol değildir.

Bu bağlamda canlı olmayan bir bakış açısı metafiziğin geçmişte ne olduğuna, canlı olan bir bakış açıysa metafiziğin nasıl inşa edilebileceğine bakmak ister. Çünkü özellikle ikincisi metafiziği gerçekten kullanmak ister. Buna ek olarak metafiziği varlığın ayrı ve soyut bir kavrayışı değil, üst ve hâkim bir kavrayış olarak kabul etmemiz gerekir. Günümüzde yaşamayan İslam medeniyetinin bu metafiziği ürettiğini ve yaşadığını kabul etmek durumunda olan bugünün literatür çalışmalarının arkasında bu kabulün olması gerekmektedir. Ne yazık ki, İslam düşüncesi, metafiziği üst ve hâkim bir kavrayış olarak kabul ettikçe aynı metafiziği ilkine yani varlığın ayrı ve soyut bir kavrayışına dönüştürmüştür. Bu bağlamda bugünün Türkiye'sinde İslam düşüncesiyle ilgili akademik çalışmaların bir üretim ya da kopya değil, takip ve tepki olduğunu düşünüyoruz. Bu tepkiyse bir yönüyle Batı düşüncesine karşı kendi pozisyonunu belirlemek ihtiyacından doğmuştur. Kabaca bu tepkiyi ifade etmek istersek, Batı'nın metafizik anlamda içine düştüğü sıkıntıyı Batı düşüncesine karşı bir üstünlük ya da eşitlik kurma kaygısı içinde İslam medeniyetinin yaşamadığı hususu temcid pilavı gibi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşım kendisini tepki üzerine haklılaştırmak şeklinde nitelendirilebilir. Bir diğer benzer örnek ise Batı düşüncesinin modernlik serüveninin çeşitli biçimlerde İslam metafiziğinden etkilenmiş olmayla ilişkilendirilmesidir. Ne hikmetse İslam'dan böylesine etkilenen ya da benzer düşünceleri ortaya koymuşsa İslami düşünmüş olması gereken Batı, bütün yapısıyla İslam'la taban tabana zıt olarak görülür. Bu açıdan bakıldığında Türker'in Batı için kullandığı psikolojik sıkıntıyı aslında kendimiz için kullanmamız gereklidir.

Yine de Batı'nın psikolojik sıkıntı içinde olmasa da kriz içinde olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın Batı'nın krize yaklaşımı onun verimliliğini besleyen bir özellik de sağlayabilmektedir. Yani kriz içinde olma, kriz içinden çıkmak için yeni bir arayış içinde olma duygusunu canlı kılabilenmektedir. Bu bağlamda Batı düşüncesi içinde eleştirinin krize, krizin de devrime dönüştürülmesine dikkat etmek gerekir.⁴⁴ Bizlerse kendimizi tepki üzerinden haklılaştırdığımızda kriz içine sokulduğumuzu düşünmekten öteye gitmiyoruz. Bu kriz düşüncesinin yarattığı **psikolojiyle** kendi düşünce tarihimize yaslanmak yerine onda yatmayı tercih ediyoruz. Bir bakıma bu durum aynaya kendi yüzünü değil de çizilmiş bir yüzü koyup kendi kimliğini bu olduğunu düşünmeye karşılık gelir. Aslında akademik dünyamız ülkemizde kriz olduğunu ama düşüncede kriz olduğunu kabul etmemektedir. Bunun anlamı kimlik krizi üzerinden giderek kimliğin hep geçmişte olduğu resminin verilmesidir. Böylece ağırlıklı olarak yapılan daha çok geçmiş düşünce geleneğini kimliği kaybetmeme tepkisi ya da refleksi üzerine inşa etmekten öteye gitmemektedir.

Bu yazının nihai olarak felsefenin ve özellikle metafiziğin eleştirilmesi üzerine

⁴⁴ Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz*, çev. Eylem Yolsal Murteza, Otonom Yayıncılık, 2008, s.216-217.

olduğunu söyleyebiliriz. Felsefe uğraştığı gerçeklik kavrayışında yapısal bir takım sorunlara sahiptir. Hakikat araştırmaya girişilirken kendisinden ya yöntem ve tarihsel kurgu ile fazlasıyla bir şeyler katmakta ya da modern dönemde olduğu üzere kendisini tamamen hakikat olarak sunmaktadır. Aslında iki yaklaşım birbirine karşıymış gibi dururken felsefi arayışın bozukluğuyla karşı karşıya olduğumuzu fark etmeliyiz. Çünkü açıklanabilir olma, yöntemi ve onun ürünü olan bilimi ifade ettiğinde konu ettiği aşkın nesneleri aklın yapısına göre belirlemek zorundadır. Antik felsefe, hakikatin açıklanabilir olduğunu düşündüğü için bir sorun hissetmemiştir.⁴⁵ Buna karşın modern felsefe, açıklanabilir olmanın nesnesini aşkın olmaktan çıkardığı gibi açıklama biçiminden aldığı gücü akla sahip olduğunu iddia ettiği özneye vermiştir.

Nitekim gerek Yunan gerekse modern çizginin hakikat arayışlarında yöntemi öne çıkarmaları ve bireyi merkeze almalarının yarattığı sıkıntı, Batı tarafından da bilinmekte ve tartışılmaktadır. Aynı zamanda Batı'nın özellikle tarihsel kurgu işini abarttığını da biliyoruz.⁴⁶ O halde bir tarihsel kurguya dayalı olarak metafiziğin inşa edilmesini önermek İslam düşüncesini yağmurdan kaçırırken doluya tutmak anlamına gelmez mi? Bizim dikkati çekmek istediğimiz nokta, tarihsel kurgunun hataya götürebileceği ama mutlaka hataya götürmesi gerekmediğidir. Tarihsel kurgu içerisinde inşa edilen metafizik düşünmenin dinamikliğini ve canlılığını sağlamak için önemli olan bir yoldur. Batı düşüncesi Hegel'de görüldüğü üzere düşünme için kaçınılmaz olan tarihsel kurgunun hem geçmişi hem de geleceği kapsayan tarafını karşımıza çıkarmıştır. Ne var ki Hegel'in yanlışlığı bir yönüyle teşhisi doğru koymasına ama tamamıyla tedaviyi yanlış görmesidir. Buna karşın söz konusu dinamik yapı bugün hala Batı düşüncesinin verimliliğini beslemeye devam etmektedir.

Açıklanabilir ve açıklayan olmanın yarattığı sıkıntıları kabul edersek metafizik yapmaktan kaçınmamız mı gerekir? Metafizik insanın varlığı kavrama arzusu olduğu müddetçe öyle ya da böyle yapılması gereken ya da yapılması beklenen bir şeydir. Burada sormamız gereken soru, varlık kavrayışına ilişkin olarak gerek Yunan'ın gerekse modern dönemin kullandığı unsurların ne derece doğru olduğudur.

Tarihsel kurgu içinde değerlendirilen İslam düşüncesi hakikate ilişkin olarak sorumuza farklı bir şekilde cevap verebilir. Gerçeklik kavrayışında yakalanan imkânlar İslam dininden dolayı farklıdır. Yunan düşüncesinin bütünlüğü, Hristiyanlığın eksik hakikat anlayışını kuşatacak bir güce sahip olmuştur. Bir diğer deyişle, Yunan'ın hakikat kavrayışı Hristiyanlık tarafından kabul edilmiştir. Bunun önemli bir nedeni Hristiyanlığın bir dünya kavrayışı sunmaya karşı olmasıdır. Basit bir şekilde ifade edilirse, Hz. İsa'nın ölümünden kısa süre sonra tekrar yeryüzüne inerek sonuçlanacak

⁴⁵ Bunun Sokrates'in bir şey biliyorsam hiçbir şey bilmediğimdir sözünde ifade edildiğini iddia edebiliriz. Ya da Platon'un birçok diyalogunun tam olarak araştırmaya devam etmek gerektiğini belirterek bitmesinde de gözlemlendiğini de. Buna karşın sofistlerin mutlak görecelik tarafına kaymamak için bu türden bir belirsizliğe tahammül edilemeyeceğini belirtelim.

⁴⁶ Kosselleck, *a.g.e.*, s.19.

bir gerçeklik anlayışı, bir dünya kavrayışı kurmaya doğal olarak karşı olur.⁴⁷ Buna karşın İslam düşüncesi böyle bir vakayla karşı karşıya kalmamıştır. Binaenaleyh, İslam düşüncesi Kuran ve sünnet temelli bir dünya kavrayışı oluşturmuştur. İşte tam olarak bu kavrayışta gerçekliğe ilişkin metafizik bir yaklaşımın imkânlarını tartışmaktan çekinilmemesi gerekmektedir. Bu anlamda daha fazla sorumluluk sahibi olan kesim, özellikle bu düşünce geleneği üzerine henüz bilgi değil de belge sahibi olan İlahiyat akademisyenleri değil midir?

KAYNAKLAR

- Aristoteles; *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, 2005.
 —; *Nikamakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, 1998.
 —; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996.
 —; *Topikler*, 1. Kitap.
 Bıçak, Ayhan; *Evren Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, 2002.
 Camus, Albert; *Başkaldıran İnsan*, çev.: Tahsin Yüceli Can Yayınları, 1994.
 Collingwood, R. G; *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, 1999.
 —; *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğubatı Yayınları, 2007.
 Çoraklı, Eyüp; *Historia: Antikçağ’da Araştırma Fikrinin Doğuşu*, Alfa, 2017.
 Davidson, Thomas; *Greklerde Eğitim Düşüncesi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2008.
 Duralı, Teoman; *Felsefe-Bilim, Felsefe-Bilime Giriş*, Çantay Kitabevi.
 Eliada, Mircea; *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, 2003.
 Hegel, Tinin *Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2011.
 Heidegger, *Platon’un Hakikat Doktrini*, İz Yayıncılık, yayına hazırlayan: Ahmet Aydoğan, 2001.
 Horkheimer, Max; *Akıl Tutulması*, çev.Orhan Koçak, Metis, 2013.
 —; Theodor W. Adorno; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev: Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, 1995.
 Kant, Immanuel; *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998
 —; *Conflict of the Faculties*, tr. Mary J. Gregor, Abaris Books, 1979.
 Kosselck, Reinhart; *Kritik ve Kriz*, çev. Eylem Yolsal Murteza, Otonom Yayıncılık, 2008.
 Laberthonniere; *Descartes Üzerine Tetkikler*, Çev. Mehmet Karasan, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.
 McIntyre, Alasdair; *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma, 2001.
 Platon; *Gorgias*, çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, 1996.
 Türker, Ömer; *Metafiziği Yeniden Düşünmek*, künyesi yok.

⁴⁷ Bkz. Alasdair McIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma, 2001.

BOETHIUS'UN *FELSEFENİN TESELLİSİ* ADLI ESERİNDE TANRISAL ÖNGÖRÜ, KADER VE ZAMAN İLİŞKİSİ

F. Didem Çoban Sarı*

THE RELATION BETWEEN DIVINE PROVIDENCE, FATE AND TIME IN BOETHIUS' *CONSOLATION OF PHILOSOPHY*

ÖZ

Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* (*Consolatio Philosophiae*) adlı eseri şüphesiz en çok bilinen eserlerinden biridir. Bu metinde tanrısai öngörü, kader ve zaman arasında kurmuş olduğu bağlantı, zaman kavramına yaklaşımı sebebiyle oldukça önemlidir. Zaman, insanların tâbi olduğu fakat Tanrı'nın dâhil olmadığı bir durumdur ve dolayısıyla tanrısai öngörü zamanın ötesindedir. Buna karşın tanrısai öngörünün insanlar üzerindeki hâkimiyeti sürmektedir. Kader tanrısai öngörü ile insan arasındaki ilişkiyi sağlamaktadır fakat ne ölçüde insana seçim alanı bıraktığı tartışmalıdır. Sonsuz Tanrı her şeyi bir bütün olarak bildiğinden tanrısai öngörü zamanın ötesinde olmanın yanı sıra anlama gücünün bir sonucudur ve Tanrısai bilmenin sonuçlarından biridir. Boethius, Tanrı'yı zamanın dışında konumlandırışı ile kendinden sonraki pek çok düşünürü etkilemiştir, kader ve tanrısai öngörü arasındaki bağı zaman görüşü ile farklı bir konuma taşımıştır.

Anahtar Kelimeler: Boethius, tanrısai öngörü, kader, zaman, Tanrı.

ABSTRACT

Boethius' *Consolation of Philosophy* is without a doubt one of his most known books. Because of his approach to time, the connection between divine providence, fate and time is important. Time is something only humans are subjected to but not God, therefore providence is apart from time. Nevertheless, providence has authority on humans. Fate is the link between providence and humans, but it is a problematic issue that whether humans have free will and if

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Sistematiik Felsefe Anabilim Dalı (fcdoban@istanbul.edu.tr). Yazı geliş tarihi: 25.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

so, to what extent. Since eternal God knows everything as a whole, providence is not only apart from time, but also a result of intelligence and of God's cognition. Boethius' stance in placing God out of time has influenced many other thinkers and separates the link between fate and providence.

Keywords: Boethius, divine providence, fate, time, God.

...

Anicius Manlius Severinus Boethius, İ.S. 480'de Roma'da doğmuştur ve doğduğu şehirde ilkin *consul* olarak görev yapmış ve ardından 520'de *magister officiorum* görevine atanmıştır. Bir süre hapsedildikten sonra Ostrogot kralı Büyük Theodoricus tarafından 524'te idam edilmiştir. Felsefeye oldukça önem veren Boethius, döneminde Grekçe bilen ender insanlardandır. Platon ve Aristoteles'in eserlerini döneminde yaygın olan durumun aksine birincil kaynaklardan okumuş ve Aristoteles'in eserleri üzerine yorumlar yazmış, çeviriler yapmıştır. Mantık alanında pek çok yorumu bulunan Boethius ayrıca matematik ve teoloji üzerine de pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserler arasında tartışmaları ile günümüze kadar gelmiş olan *Felsefenin Tesellisi* (*Consolatio Philosophiae*) Boethius'un hapisanede son günlerinde kaleme aldığı bir kitaptır.¹

Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinden yola çıkarak düşünürün kader, tanrısal öngörü ve zaman anlayışına ilişkin bir incelemede ilkin, her ne kadar eserin sonlarında bu konulara değinilse de, bir arkaplan oluşturduğundan ötürü eserin başlarında verilen düşünceler incelenmelidir. Ardından Boethius'un konuya ilişkin düşüncelerine yer verilmeli ve son olarak tanrısal öngörünün kader üzerinde ne kadar belirleyici olduğu ve zamanın tanrısal öngörü ve kader ilişkisindeki yeri incelenmelidir.

Arka Plan

Eser yazılış tarzı ile bir otobiyografiye benzetilebilir. Fakat derinine inildiğinde Boethius'un yoğun bir analiz ile insanı duygusal olandan akli olana adım adım götürdüğü görülür.² İlk duyusal yakınmalar zamanla yerini akli argümanlara bırakır. Boethius'un her şeyin sorumlusu olarak gördüğü Kader (*Fortuna*) ve Musaları kovan Felsefe (*Philosophia*) bu açıdan bakıldığında bir sembol haline gelir. Kader'in ve Musaların akıl dışılığı karşısında akli olana göre eyleyen Felsefe bir kurtarıcıdır ve akıl dışılığın karşısında akli temsil eder. Fakat akılsal olana doğru giden bu ilerleyiş ilk dört kitap süresince adım adım gerçekleşir. Tanrısal öngörü, zaman, kader ve Tanrı

¹ Çiğdem Dürüşken, "Sunuş", *Felsefenin Tesellisi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 11-18.

² Edmund Reiss, "The Fall of Boethius and the Fiction of the 'Consolatio Philosophiae'", *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 1 (Oct. - Nov. 1987), s. 40.

arasındaki bağa ilişkin tartışma için gerekli kavramlar bu süreçte ortaya konur ve çeşitli öncüller de bu süreçte üzerinde önce tartışılarak kabul edilir.

Felsefe, Boethius'un karşısına çıkıp ilk önce Musaları kovar³ ve bir yere varmayacak söylenmelerinden Boethius'u uzaklaştırır. Boethius'un karşısındaki ıslıl ıslıl gözlü, keskin anlayışlı, capcanlı fakat bir o kadar yaşlı, kendisi tarafından zarif bir işçilikle hiç bozulmayacak bir kumaştan dokunmuş bir elbise giyen bir kadındır. Elbisenin eteklerinde *pi*, yakasında ise *theta*, iki sembolün arasında da basamaklar vardır.⁴ Bu anlatımla Boethius Felsefe'nin ne kadar kadim ve bir yandan da ne kadar canlı olduğunu, elbisesinin bozulmamış olması ile değerini hiç kaybetmediğini, *pi* ve *theta* ile pratik ve teori arasındaki bağı ifade etmektedir. Boethius açısından felsefe, pratik bilgiden teorik bilgiye, kavrayışa doğru giden ve hiç eskimeyen bir arayıştır. Musalar ise bu saf arayış karşısında aklı kısırlaştırmaktadırlar, o yüzden ilkin onları uzaklaştırır.⁵

Kitap süresince Boethius ve Felsefe arasında geçen konuşmalar ve tartışmaların ana teması, Boethius'un başına neden böyle şeyler geldiğidir. Boethius, hayatı boyunca bilerek hiçbir kötü davranış sergilememiştir fakat hapisanede idamını beklemektedir. Kaderinin bu şekilde ilerlemesinin bir açıklaması olmalıdır çünkü Tanrı'nın Boethius'un kaderini sebepsizce böyle çizmesi mümkün değildir. Felsefe'nin cevabı temelde iki kavram çevresinde döner: kader (*fortuna*, *fatum*) ve tanrısal öngörü (*providentia*)⁶.

Başlarda Boethius'un ve Felsefe'nin Kader hakkındaki görüşleri olumsuzdur. Kader (*fortuna*) Boethius'un bakış açısıyla insanları göklere çıkarıp ardından verdiği her şeyi geri alır, vefasızdır. Felsefe'nin ifadeleriyle ise tatlı dille yaklaşıp yüzüstü bırakır ve bu nedenle kaderin oyunlarına aldanmamak gerekir.⁷ Hem Boethius hem de Felsefe açısından kadere kanmamalı ve temkinli yaklaşılmalıdır.

³ Musalar yakınmalarıyla ve şiirler Boethius'u etkilemektedir. Musaların bu şekilde konumlandırılışı akla Platon'u getirir. Platon'un *Politeia* adlı eserinde de şiire karşı bir tavır görülür. Şiir akla karşıt ve şehirden uzaklaştırılır. (Bkz. Plato, *The Republic in Two Volumes*, Vol. II, Trans. By. Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1942, 607a-607b) Ancak Boethius *Felsefenin Tesellisi* süresince şiirden faydalanır ve bu da akla karşıt olan şiir ile Felsefe'nin kitap süresince kullandığı şiirin birbirinden farklı olduğunu gösterir. Felsefe ifade edilmesi zor konuları şiir ile ifade etmekte ve aklı kullanmaya yöneltmektedir. (Bkz. Antonio Donato, "Boethius's "Consolation of Philosophy and the Graeco-Roman Consolatory Tradition", *Traditio*, Vol. 67 (2012), Cambridge University Press, s. 35.) Bir bakıma şiir metaforlarla dilin yetmediği yerde yardımcı olmaktadır.

⁴ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay. İstanbul, 2006, I, 1, 5-26.

⁵ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, I, 1, 33-34.

⁶ Tanrısal öngörü (*providentia*) kelimesi, *provideo*'dan gelir; o da *pro* (ön, önce) ve *video* (görüyor) kelimelerinin bileşiminden oluşur. *Providentia* öngörüydü, önceden görmeyi ifade etmektedir. (bkz. "providentia", *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*, Charlton T. Lewis, Charles Short, Oxford University Press, 1958 ve "proudeo", *Oxford Latin Dictionary*, P. G. W. Glare, Oxford University Press, 1968.) Boethius açısından Tanrı için söylendiğinde zamansal bir önceliği ifade etmez. (E. J. Khamara, "Eternity and Omniscience", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 96 (Jul., 1974), ss. 204-219, s. 210)

⁷ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, II, 1, 2-20.

Tanrısal öngörü ise Tanrı'nın aklındadır⁸ ve bir bakıma Tanrı'nın evren için planı olarak görülebilir. İnsan aklının ötesinde bir durumu işaret eder ve anlaşılması güçtür. Boethius bunu iki çemberli bir örnekle açıklar. Tanrısal öngörü ve kader birbirini kapsayan iki çemberdir; dıştaki tanrısal öngörü, içteki ise kader.⁹ Böylece kader ve tanrısal öngörü, birbirinden ayrı hareket etmeyen iki yapı olarak resmedilir. Fakat kader her zaman tanrısal öngörüye göre hareket ediyorsa insanların başlarına gelen kötülüklerin kaynağı nerededir?

Boethius ve Felsefe'nin konuşmaları esnasında Boethius'un kader hakkındaki görüşleri de aşama aşama değişmeye başlar. Bunun için ilk aşama Boethius'un başına gelen kötülüklerin incelenmesidir. Felsefe, ilkin Boethius'a kötülük olarak nitelendirildiği şeylerin aslında sadece bir yorum olduğunu, kaderin herhangi bir oyun oynayıp kötülükler yapmadığını gösterir.¹⁰

Eğer kötülük Tanrı'nın emriyle gerçekleşmiyorsa ve sadece olaylara insanlar tarafından getirilen bir yorumsa, kötülük tam olarak nedir? Boethius insanların eylemlerini güç (*potentia*) ve istenç (*voluntas*) ile gerçekleştirdiklerini söyler. Erdemli (*virtus*) insanlar istenç ve güç ile iyiye ulaşırken erdemli olmayanlar ulaşamazlar çünkü kötülük olarak nitelenen eylemler güç veya istenç eksikliğinde ortaya çıkar.¹¹ Bu, onların da iyiliği amaçlamadığını (*intentio*) göstermez ancak ne kadar iyiliğe yönelmeler de güçsüzlüklerinden dolayı kötülüğe sebep olurlar.¹² Böylece kötülük sadece insani bir durum haline gelir ve Tanrı'dan uzaklaşır. Zira Tanrı'nın kötülük yapması mümkün değildir ve dolayısıyla kader de Tanrı'nın emriyle kötülük yapamaz.¹³ Bu durumda Boethius'un başına gelen kötülüklerin kaynağı da diğer insanların eylemleri olur. Diğer insanlar, erdemli davranmadıkları için çevrelerinde kötülüğe yol açarlar ve her ne kadar iyi olmayı amaçlasalar da hem kendilerine hem de çevrelerine kötülük yaparlar. Burada Boethius'un sergilemesi gereken tavır aslında Tanrı'ya yakarmaktan veya kaderi suçlamaktan ziyade başına gelen şeylere akli olarak yaklaşmak ve ne Tanrı'yı ne de kaderi suçlamaktır.

Dördüncü kitaba kadar Boethius ve Felsefe arasındaki tartışma Boethius'un ya-

⁸ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, IV, 4, 6.

⁹ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, IV, 6, 65-80.

¹⁰ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, II, 4, 1-35.

¹¹ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, IV, 2, 13-15.

¹² Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, IV, 2, 40-90.

¹³ Boethius'un bu eserinde kötülük (*malum*) için yaptığı akıl yürütme şu şekildedir:

1. Tanrı mükemmel ve en yüce iyidir.

2. En yüce iyi olanın yapamayacağı bir şey yoktur.

3. Tanrı kötülük yapmaz.

4. Öyleyse kötülük yoktur. (Bkz. *Felsefenin Tesellisi*, III, 12, 75-90) İyiye ilişkin akıl yürütmesinde ise (1) no'lu önerme ile başlar fakat mükemmel iynin gerçek mutluluk olduğu düşüncesi ile devam eder ve gerçek mutluluğun Tanrı'da olduğu sonucuna varır. (Susan Ford Wiltshire, Boethius and the "summum bonum", The Classical Journal, Vol. 67, No. 3 (Feb. Mar., 1972), s. 217.)

kınmalarının bertaraf edilmesi şeklinde ilerlerken, dördüncü kitapla birlikte yakınmalar bir kenara bırakılır ve belli önermeler Boethius tarafından kabul görür. *Felsefenin Tesellisi*'nde ilk dört kitapta kader, Tanrı ve tanrısal öngörü bağlamındaki temel görüşler şu şekilde özetlenebilir:

1. Tanrı evreni yaratmıştır.
2. Evren Tanrı tarafından yönetilmektedir.
3. Tanrısal öngörü Tanrı'nın evren için planıdır.
4. Kader tanrısal öngörünün dışında hareket edemez.

Bu anlayış çerçevesinde evren ve Tanrı arasında yoksayılamaz bir bağ kurulduğu görülür. Tanrı, evreni yoktan varetmiştir¹⁴ ve evren Tanrı tarafından yönetilmektedir. Tanrısal öngörü ve kader arasındaki ilişki göz ardı edilemezdir ve birçok yeni soruna kapı açar.

Tanrısal Öngörü, Kader ve Zaman İlişkisi

Dördüncü kitaba kadar Felsefe adım adım Boethius'u yakınmalarından uzaklaştırmış ve 'aklını iyileştirmiştir'. Bu kitapla birlikte artık yakınmalarını bir yana bırakıp Tanrı'nın bütün evreni yönettiği düşüncesini merkeze alarak devam eder. Fakat Tanrı'nın, evreni nasıl yönettiği sorunu ve daha önce verilen diğer temel görüşlerin getirdiği sorunlar ile yüzleşilmelidir. Cevaplanması gereken sorular şu şekilde sıralanabilir:

1. Tanrı'nın evrene müdahalesinin sınırları nerededir? Her an müdahale etmekte midir?
2. Tanrısal öngörü değişebilir mi?
3. Tanrısal öngörü kaderin tamamını kapsamakta mıdır?
4. Kaderin tanrısal öngöründen ayrı bir alanı yoksa özgür iradede söz edilebilir mi?

Tanrısal öngörü ve kader arasındaki bağa ilişkin bu ve bunun gibi sorunların özünde Tanrı ve evren arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu yatmaktadır. Eğer Tanrı evrene sürekli müdahale ediyorsa tanrısal öngörü ve buna bağlı olarak da kader ya her an yeniden şekillenebilir ya da Tanrı'nın müdahalesi de tanrısal öngörünün bir parçasıdır. Müdahale söz konusu değilse ikisinin de değişmeden sabit olarak durduğu ve insanların belli olan bir hayatı yaşadığı söylenebilir. Fakat Boethius, insanların istençlerinin olduğunu ve kendilerinin belli eylemlere yöneldiğini söyler. Böylece şu çıkarım rahatlıkla yapılabilir: Boethius açısından insanlar istençleri ile seçim yaparak belli eylemlere yöneldiklerinden, insanın özgür iradesini tamamen kısıtlayan bir mü-

¹⁴ Hristiyan düşüncesine göre Tanrı, evreni yoktan varetmiştir. (Bkz. Genesis, *Holy Bible*, King James Version, Christian Art Publishers, 2012, 1-15) Boethius da bu anlayışın dışına çıkmaz.

dahale olmadığı yoktur. Aynı zamanda tanrısal öngörü ve kaderin en azından insanın özgür iradesine yer bırakacak bir şekilde varoldukları sonucuna varılmaktadır.

Öte yandan Boethius, tanrısal öngörünün Tanrı'nın aklında olduğunu söyler fakat kader için böyle bir ifade kullanmaz. Öyleyse kader ve tanrısal öngörü arasında bir fark olmalıdır. Bu durumda Tanrı, tanrısal öngörü ve kader (*fatum*)¹⁵ arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır?

Boethius'un zaman ve Tanrı ilişkisi hakkındaki görüşleri bu sorulara verdiği cevaplarda belirleyicidir. Zaman, insanların geçmiş, şimdi ve gelecek olarak tecrübe ettikleri bir durumdur. Kendi içinde art arda ilerler. Böyle bir zamana Tanrı'nın tâbi olduğunu söylemek, O'nun kimi özelliklerinin insanileşmesi veya ortadan kalkması anlamına gelecektir. Boethius, Tanrı'nın zamanın dışında (*atemporal*) olduğunu söyler.¹⁶ Zaman dışı olmak, insan aklı için anlaşılması güç bir durumdur çünkü insan ancak zaman içerisinde düşünebilir. Tanrı'nın zaman dışı olması onun farklı türde bir zamana tâbi olduğunu göstermez, insanın anladığı şekliyle zamana tâbi olmadığını gösterir. İnsanların üç parçaya bölerek anlamlandırdığı, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak tecrübe ettikleri zaman Tanrı için bir andan ibarettir.¹⁷ Bir bakıma insanlar için bir çizgi parçası olarak tecrübe edilen zaman çizgisi Tanrı'nın bakışıyla bir nokta gibidir. Bu bir insanın bir üzüm tanesini algılaması ile bir karıncanın o üzüm tanesini görmesine benzetilebilir; insan için ufacık bir şey iken karınca için kendisinden kat kat daha büyük bir nesnedir. Bu, son derece somut bir örnek olmakla beraber Tanrı ve insan arasındaki farkı anlayabilmek adına bir çıkış noktası olarak görülebilir.

Boethius'un düşüncesine göre, dünyada tecrübe edilen zaman Tanrı için 'şimdi'dir ve Tanrı sonsuzdur. Boethius sonsuzluğu (*aeternitas*) şu şekilde tanımlar: "Sonsuzluk, sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hâkimiyettir."¹⁸ Sonsuzluk ile ifade edilen, insanın akledemeyeceği bir durumdur. Her şeye, aynı anda ve tam bir hâkimiyet, art arda zamanı algılayan ve tecrübe eden bir akıl ile kavranamaz. İnsanın tarafından akledilemeyen bir durum olmanın yanı sıra, sonraki düşünürler tarafından sonsuzun

¹⁵ Boethius'un başlarda suçladığı *Fortuna*'dan dördüncü kitapla birlikte *fatum*'a geçtiği görülür. Bu değişim bir bakıma Boethius'un 'aklının iyileşmesi'nin bir sonucu olarak da görülebilir. *Fortuna* göklere çıkarıp yerlere indirirken, *fatum*'da böyle bir keyfilikten sözedilemez. *Fortuna* birinci kitapta da görüldüğü üzere başına buyruk hareket eden, keyfi davranan bir karakter iken, ilerleyen kitaplarda başına buyruk bir tanrıçadan *fatum* tarafından kontrol edilen talihe dönüştüğü görülür. Bütün talihler iyidir. (Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, IV, 7, 1-10) *Fortuna*'nın ilerleyişine ilişkin detaylı bir inceleme için bkz. John Magee, "The Good and Morality: Consolatio 2-4", *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by. John Marenbon, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 181-206.

¹⁶ Sorabji, Boethius'un Tanrı'nın atemporal olduğunu söyleyerek büyük bir yol katettiğini belirtir. Fakat Tanrı'nın olayları farklı idrak etmesi olayların sonradan değişebilmesi ihtimalini ortadan kaldırır çünkü her şey çoktan gerçekleşmiştir ve insan seçimleri de Tanrı için çoktan yapılmıştır. (Bkz. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1989, s. 255.

¹⁷ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 5, 90-120.

¹⁸ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 6, 9-10

tanımı olarak kabul edilen bu ifade çeşitli problemlere de yol açmaktadır. Kenny sonsuzluğun parçaları olamıyorsa ve her şey aynı anda oluyorsa insan için tarihsel olan olayların da aynı anda mı gerçekleştiği sorusunun da cevaplanması gerektiğini söyler.¹⁹ Her ne kadar sonsuz, oldukça açık bir şekilde tanımlansa da çeşitli sorunları da beraberinde getirir.

Tanrı zamanın dışında olsa da zamanı bilir.²⁰ Fakat burada bahsedilen bilme insanların bilmesinden farklıdır. Boethius bilme araçlarını şu şekilde sınıflar: duyu (*sensus*), imgelem (*imaginatio*), akıl (*ratio*) ve anlama gücü (*intelligentia*).²¹ Üst bilme türlerinden alttaki bilme türlerine gidiş mümkünken, alttaki bilme türlerinden üstteki bilme türlerine çıkış olanaksızdır. İnsanlar ancak akıl ile bilirler. Aristoteles'i çağrıştıran bu bilgi anlayışında da ilkin duyulama olur, aklıdan imgelem duyulananlar üzerine eğilir ve son olarak da akıl ile yargıya varılır.

Anlama gücü en üst bilme türüdür ve dünyanın ötesindedir. Tanrı, anlama gücü ile bilir. Bu durumda anlama gücünün sonsuzda, her şeyin tam bir bütün olarak kavranması olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir. Tanrı'nın zamanı bilmesi de insanın akledebileceği bir bilme türü değildir. Bundan dolayı Kenny'nin daha önce dile getirilen sorusunda Tanrı'nın olayları hangi sıralamada bildiği de insanın aklını aşan bir sorun haline gelir. Bir analogi kurulsa bile bilen nesne ile bilinen nesnenin aynı yerde veya aynı zamanda olduğu analogiler olacağından, anlama gücünün kapsayıcılığına erişememektedir.

Tanrısal öngörünün Tanrı'nın aklında olduğunu belirtmiş olan Boethius, bilme türlerindeki ayrım ile tanrısal öngörüü insan aklının da ulaşamayacağı bir noktaya taşır. Tanrı her şeyi 'şimdi'de gördüğünden ve o anda bildiğinden, tanrısal öngörü de her şeyin Tanrı tarafından o anda bilinmesi anlamına gelir.²² Tanrı bütün insanların ve hatta evrenin ne zaman başlayacağını ve ne zaman biteceğini bir bütün olarak bilmektedir. Bu durumda anlama gücünün çıktısının tanrısal öngörü olduğu çıkarımı yapılabilir. Tanrısal öngörü Tanrı'nın bilme tarzının bir sonucudur ve ancak anlama gücü ile gerçekleştirilir. Anlama gücü sonsuzlukta Tanrı'nın kapsayıcı ve her şeyi bir

¹⁹ Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy*, Vol. 2, Oxford University Press, New York, 2005, s. 285.

²⁰ Boethius eserin genelinde *providentia* kelimesini kullanmıştır fakat V. kitapla birlikte *praescientia* (*prae + scio*) kelimesini de kullanmaya başlar. "Önceden bilmek" anlamına gelir. ("praescientia", "praescio", *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*) Hem *providentia*, hem de *praescientia* kelime anlamı olarak zamansal önceliği ifade etse de Boethius'ta Tanrı açısından kullanıldığında insanın anladığı şekliyle zamansal bir önceliği kastetmemektedir. Zira Tanrı insanın anladığı şekilde zamana tâbi olsaydı, bu Tanrı'da bir eksikliği gösterirdi. Öte yandan insan her şeyi zaman içerisinde anladığından Tanrı'nın bilmesini de zamana dair ifadelerle anlamaya çalışması kadar doğal bir şey yoktur.

²¹ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 4, 80-90.

²² Henry Chadwick, *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford University Press, 1981, s. 243-244.

anda gören görüşüyle gerçekleştiğinden tanrısal öngörü de her şeyi kapsayan ve bir arada gören bir bilgi türüdür.

Çember örneğinde nasıl ki iki çember birbirinden ayrı hareket etmiyorsa kader de tanrısal öngöründen ayrı hareket edemez. Fakat bu anlayış aynı zamanda insanın özgür iradesini de ortadan kaldıracı bir anlayıştır. Boethius, tanrısal öngörünün zamanın nasıl ilerleyeceğinin ve olayların nasıl sonuçlanacağını Tanrı tarafından bilinmesi anlamına geldiğini, kaderin ise tanrısal öngörü çerçevesinde insanların yaptığı seçimler olduğunu söyleyerek insanlara bir bakıma özgür irade alanı açar.²³ Daha önce belirtildiği gibi insanlar istençleri ve güçleri doğrultusunda seçimler yaparlar ve amaçlarına yönelirler.²⁴ Tanrı'nın her şeyi bilmesi ile insanın bilmesi birbirinden farklı bilme türleri olduğundan insanın özgür seçimlerde bulunmasında kısıtlayıcı bir etkisi yoktur.²⁵

Sonuç

Verilen sorulara tekrar dönülecek olursa tanrısal öngörü, Tanrı'nın aklındadır ve tanrısal bilme türünün bir sonucudur. İnsanların tanrısal öngörüyle akledebilmesi mümkün değildir çünkü insan üstü bir bilme türüdür. Farklı bir kavrayış sonucu gerçekleşir. Tamamen farklı bir biliş türü ve görme ile evrene bakan Tanrı, evreni bir bütün olarak ve bir anda görür. Böyle bir görmenin yanında insanın anlayabileceği şekilde Tanrı'nın evrene müdahale edip etmediği bilinebilir gözükmemektedir. Bu nedenle tanrısal öngörünün değişip değişmediği de insanın bilgisinin ötesindedir. Fakat tanrısal öngörü kaderin tamamını kapsamaz çünkü biri bütüncül bir bakış iken diğeri insanların tecrübe ettiği zamanda gerçekleşir ve dolayısıyla daha özel durumları da içerir. Tanrısal öngörü kadere hareket alanı tanımaktadır fakat ana hatlarıyla onu belirlemektedir. Tanıdığı hareket alanı sebebiyle de insana özgür irade alanı bırakmaktadır.

Tanrısal öngörü, kader ve zaman arasındaki ilişki nasıl kurulur? İnsanlar tarafından tecrübe edilen zaman Tanrı tarafından bilinir fakat O zaman dışı olduğundan kendisi zamana tâbi değildir. Tanrı zaman dışı olmasının yanı sıra sonsuzdur; dolayısıyla her şeye aynı anda hâkimdir. Boethius bunu 'sonsuz bir şimdi'de olma olarak ifade eder. İnsanın tecrübe ettiği zamanı da sonsuz bir şimdide bilen Tanrı için geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı yoktur. İnsanların yaşadığı, yaşamakta olduğu ve yaşayacağı her şeyi bilir ve Boethius bunu tanrısal öngörü olarak adlandırır. Kader ise insanların hayatları süresince yaptıkları tercihlerle belirlenen fakat hiçbir zaman tanrısal öngörünün dışına çıkmayan bir yapıdır.

²³ Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 5, 60-85.

²⁴ John Marenbon, *Boethius*, Oxford University Press, s. 123-124.

²⁵ Armand Maurer, "ortaçağ felsefesi/boethius", Çev. O. Faruk AKYOL, *felsefelogos* 17-18, 2002, s. 168.

Boethius'un Tanrı, kader ve tanrısal öngörü hakkında ileri sürdüğü görüşleri önceleyen düşünceler bulunmaktadır. Ammonius, Proklus gibi düşünürler de Boethius gibi Tanrı veya Tanrılar'ın geleceği önceden bildiğini, hatta Tanrılar'ın zamansal şeylerin bilgisini zamansız olarak bildiklerini ifade ederler.²⁶ Proklus'un Platon'un *Timaios* adlı eseri üzerine yazdığı yorumda bilinen şeylerin kendilerine göre değil, onları bilenlere göre bilinmelerinden dolayı Tanrılar'ın zamana tâbi şeyleri bilirken onları zaman dışı bir şekilde bildiklerini çünkü kendilerinin sonsuz olduğunu söyler.²⁷ Öte yandan Boethius önceki düşünürlerden farklı olarak tanrısal öngörü tarzı bilmenin özgür iradeyi kısıtlamadığını destekleyecek görüşler ortaya koyar.²⁸ Böylece özgür iradeye alan açar.

Görüldü ki Boethius için tanrısal öngörü, kader ve Tanrı'nın evrene müdahalesine ilişkin sorunlara verilecek cevapların temelinde Tanrı'nın bilme şekli ve zamana karşı konumu yatmaktadır. Tanrı sonsuzdur ve zaman dışıdır. Tanrısal bilme türü olan anlama gücü de insanın akledemeyeceği bir bilme türüdür çünkü Tanrı her şeyi bir bütün olarak görerek bilir ve tanrısal öngörü böyle bir bilmenin sonucudur. Kader, tanrısal öngörünün belirleyiciliğinden çıkmamakla birlikte insana özgür irade alanı bırakır. Temelde yatan zaman kavramı, bütün diğer kavramları anlamada kilit rolü oynamaktadır; Tanrı, insanların anladığı şekliyle zamana tâbi olmadığından tanrısal öngörü ve kader aynıymışçasına ele alındığında hata yapılmaktadır, hâlbuki tanrısal öngörü Tanrı'nın aklında iken kader insanların anladığı haliyle zamanda tecrübe edilmektedir.

KAYNAKLAR

- A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*, Charlton T. Lewis, Charles Short, Oxford University Press, 1958.
- Boethius; *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Chadwick, Henry; *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford University Press, 1981.
- Donato, Antonio; "Boethius's Consolation of Philosophy and the Graeco-Roman Consolatory Tradition", *Traditio*, Vol. 67 (2012), Cambridge University Press, p. 1-42.
- Dürüşken, Çiğdem; "Sunuş", *Felsefenin Tesellisi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Holy Bible; King James Version, Christian Art Publishers, 2012.
- Kenny, Anthony; *A New History of Western Philosophy*, Vol. 2, Oxford University Press, New York, 2005.
- Khamara, E. J.; "Eternity and Omniscience", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 96 (Jul., 1974), ss. 204-219.
- Magee, John; "The Good and Morality: Consolatio 2-4", *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by. John Marenbon, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 181-206.

²⁶ Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, s. 255.

²⁷ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. II, Trans. By. David T. Runia, Michael Share, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 352 5-20.

²⁸ Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, s. 256.

- Maurer, Armand; “ortaçağ felsefesi/boethius”, Çev. O. Faruk AKYOL, *felsefelogos* 17-18, 2002, s. 159-170.
- Marenbon, John; *Boethius*, Oxford University Press, 2003.
- Oxford Latin Dictionary*, P. G. W. Glare, Oxford University Press, 1968.
- Plato; *The Republic in Two Volumes*, Vol. II, Trans. By. Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1942.
- Proclus; *Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. II, Trans. By. David T. Runia, Michael Share, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Reiss, Edmund; “The Fall of Boethius and the Fiction of the “Consolatio Philosophiae””, *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 1 (Oct. – Nov. 1987, p. 37-47.
- Sorabji, Richard; *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1989.
- Wiltshire, Susan Ford; “Boethius and the “summum bonum””, *The Classical Journal*, Vol. 67, No. 3 (Feb. Mar., 1972), The Classical Association of the Middle West and South, p 216-220.

BOETHIUS TMELLERE KARŞI:
PORPHYRIOS ÜZERİNE İKİNCİ YORUM'DAKİ ARGÜMANLAR

Paul Vincent Spade*
ev. F. Didem oban Sarı**

BOETHIUS AGAINST UNIVERSALS: THE ARGUMENTS IN THE *SECOND COMMENTARY ON PORPHYRY*

Z

Paul Vincent Spade bu makalesinde Boethius'un *Porphyrios'un İsağögesi zerine İkinci Yorum* adlı makalesinde tümellerle ilgili pasajlardan yola çıkarak Boethius'un tümellere karşı sunduğu ilk görüşleri inceler ve yeniden yorumlar.

Anahtar Kelimeler: Boethius, Porphyrios, İsağöge, tümeller, ortak.

ABSTRACT

In this article Paul Vincent Spade analyzes and interprets the first views against universals based on the passages about universals in Boethius' *Second Commentary on Porphyry's Isagoge*.

Keywords: Boethius, Porphyry, Isagoge, universals, common.

...

Felsefenin Tesellisi' nin¹ dışında Boethius'un en çok bilinen yazılarından biri belki de *Porphyrios'un İsağögesi zerine İkinci Yorum*²'daki³ tümeller üzerine tartışması-

* Indiana Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Profesör (emekli).

** Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe Anabilim Dalı (fdcoban@istanbul.edu.tr). Yazı geliş tarihi: 19.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

¹ *Consolatio Philosophiae* (.n.)

² *In Isagogen Porphyrii commentorum editionis secundae* (.n.)

³ Bu pasaj hakkında bazı ikincil kaynaklar için: Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, (Oxford: Oxford University Press, 1946), pp. 32-40; Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the*

dır. Oradaki pasajda ilkin tümel varlıkların varolduğuna dair ve varolmadığına dair argümanları değerlendirir, ardından Aphrodisiaslı Aleksandros’a ithaf ettiği bir teoriyi önerir. Bu teori günümüzde “ılımlı gerçekçilik” olarak adlandırılmıştır ve bu teoriye göre dünyanın ontolojisinde tümel varlıklar yoktur fakat dünya hakkındaki ortak kavramlarımız veya tümel kavramlarımızın oluşabilmesi için nesnel ve kaçınılmaz bir temel bulunmaktadır. Pasajın sonunda Boethius bu görüşü kendisi benimsediği için paylaşmadığını, Aristoteles’in doktrinine ve Boethius’un yorum yazdığı ve eninde sonunda Aristoteles’in *Kategoriler*⁴’ine⁵ bir giriş olması niyetiyle yazılmış olan Porphyrios’un *İsagoge*’sine en çok uyan görüş olduğundan paylaştığını söyler.

Bu pasajda pek çok ilginç nokta vardır ki en önemlilerinden biri de daha sonra skolastik *quaestio* olarak adlandırılacak olan bir formun erken örneklerinden biri olmasıdır; evet/hayır olarak ifade edilen bir soru (veya genel olarak özgün bir dikatomi içerisinde ortaya konulan bir soru), ardından iki tarafın da argümanları ortaya konur, olumlu⁶ ve olumsuz⁷ olarak, yazar soruya kendi cevabını verir ve son olarak (her ne kadar klasik formun bir parçası olan bu kısım Boethius’un tartışmasında eksik olsa da) soruda kaybeden tarafın argümanları cevaplanır.

Boethius’un pasajının tamamını bu yazıda tartışmayacağım ve hatta pasajdaki Boethius’un tümeler hakkındaki kendi görüşünden de –eğer gerçekten de kendi görüşünü içeriyorsa– pek bahsetmeyeceğim. Odaklanmak istediğim şey tartışmanın *quaestio* yapısının bir parçası: Tümelere karşı tarafın ilk açıklaması. Latincesini aşağıda Ek 1’de verdim.

Referans verebilmek adına Latincesini beş bölüme ayırdım: Birinci olarak (bölüm A) § (10)’da⁸ sorunun genel ifadesi var. Ardından (bölüm B), tümelere karşı tarafın bir parçası olarak § § (11)-(12)’de argümanlar var. Üçüncü olarak (bölüm C), § (13)’te

Middle Ages, (New York: Random House, 1955), pp. 98–100; Peter King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vols., Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982 (DUI 8220415), vol. 1, pp. 31–55; John Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480–1150): An Introduction*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), p. 31; Ralph M. McInerney, *Philosophy from St. Augustine to Ockham*, (“A History of Western Philosophy,” vol. 2; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1970), pp. 64–70; Paul Vincent Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy*, Version 2.0 (August 29, 1985), (<http://www.phil.indiana.edu/~spade/>), vol. 1, Ch. 23; Martin M. Tweedale, *Abailard on Universals*, (Amsterdam: North-Holland, 1976), Ch. 2 (pp. 53–88); Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), p. 60 (kısaca bahsedilir). Pasajın çevirileri için: Richard McKeon, ed. & trans., *Selections from Medieval Philosophers*, 2 vols., (New York: Scribner’s, 1929), at vol. 1: *Augustine to Albert the Great*, pp. 81–99; King, vol. 2, pp. 117*–121*; Spade, *Survey*, vol. 2, Text 5; and Paul Vincent Spade, ed. & trans., *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, (Indianapolis: Hackett, 1994), pp. 20–25.

⁴ *Kategoriai* (ç.n.)

⁵ A. e. s.25, § (37).

⁶ *pro* (ç.n.)

⁷ *con* (ç.n.)

⁸ Paragraf numaraları aynı eserde s. 21–22’den alınmıştır.

oldukça ilginç bir argüman var. Bu argümanın pasajın geri kalanı ile ilişkisi ince bir konudur ve bu makalede tartışmak istediğim şeylerden biridir. Ardından dördüncü olarak (bölüm D) §§ (14)-(18)'de Boethius'un bir tümelin nasıl olması gerektiğini –ve pasajdaki argüman bir bütün olarak doğruysa, nasıl *olamayacağını*– açıkladığı oldukça ilginç bir tartışma var, “birden çok şeyde ortak”. Ve sonra beşinci ve son olarak (bölüm E) § (19)'da bir bakıma bir özet ve bir sonuç olarak görünen bir kısım var.

Bu paragraflarda tartışmak istediğim birkaç şey var: İlk, bölüm D'de §§ (14)-(18)'de Boethius'un açıklamasının kaynağına ilişkin bazı gözlemlerde bulunmak istiyorum. İkinci olarak (her ne kadar bu konuda söyleyeceklerimin büyük bir kısmını makalenin sonuna saklayacak olsam da) pasajın genel olarak yapısı hakkında, ayırdığım çeşitli bölümlerin birbirleriyle bağlantılarıyla ilgili bir şeyler söylemek istiyorum. Üçüncü olarak pasajın ortasında bölüm C'de § (13)'teki özel bir “sonsuz gerileme” argümanına göz atmak istiyorum. Bu sonsuz gerileme argümanı makalede odaklanmak istediğim ana argümanlardan biridir.

Bana öyle geliyor ki § (13)'teki tartışma hem bir bütün olarak pasajda neden bulunduğu açısından hem de paragraftaki asıl argümanın ne olduğu açısından oldukça muammalı bir tartışmadır. İlginç bir biçimde Boethius'un bu *Yorum*'da tümelere yaklaşımı araştırmalarda ve ikincil kaynaklarda tartışılrsa da sonsuz gerileme argümanı ya acelece geçirilmiş ya da tamamen yok sayılmıştır. Hatta ben üstünkörü yapılmamış tek bir basılmış açıklama biliyorum, Martin Tweedale'in *Abailard on Universals*⁹ adlı çalışması. Öte yandan “resmi olmayan” yayınlarda, ki bununla bir ticari veya üniversite yayınevi tarafından basılmamış olanları kastediyorum, en az iki değerlendirme var. Biri benim özel olarak dağıttığım ders notları ve malzemeleri olan *A Survey of Medieval Philosophy*'de¹⁰ sunduğum bir yorum¹¹. Diğeri ise Peter King'in Abelardus'un öncülü olarak Boethius'u tartıştığı doktora tezi.¹² King'in pasaj için yorumu Tweedale'in yorumuna oldukça yakın fakat özellikle § (13)'teki argümanın bir bütün olarak pasaja nasıl uyduğu konusunda daha detaylı geliştirilmiştir. Ben kendiminki de dâhil bu üç bakış açısıyla da tatmin olmadığımından ötürü bütün pasaja yeniden bakmak istiyorum.

II

Başlangıç olarak yukarıda bahsettiğim listedeki ilk madde ile ilgileneceğim: Metindeki D bölümü, §§ (14)-(18). Burada Boethius tartıştığı anlamda “tümel” olmanın nasıl olduğunu açıklar. Bir tümel, ilkin, ortak olduğu başka şeylere *bir bütün olarak* “ortak” olmalıdır, bir pasta gibi parça parça paylaşılmamalıdır der. İkinci olarak, o şeylere *aynı anda* bir bütün olarak “ortak” olmalıdır; bir tümel, şüphesiz, bir bütün

⁹ Tweedale, s. 75-77.

¹⁰ Dipnot 5'teki referanslara bakınız.

¹¹ interpretation (ç.n.)

¹² King, s. 45-47.

olarak, birbiri ardına pek çok bireyin mülkiyetine geçen metafiziksel bir “elden düşmüş şey” değildir. Ve üçüncü olarak, o şeylere bir bütün olarak ve aynı anda *metafiziksel kurucu* olarak “ortak” olmalıdır, hepimizin şahit olduğu söylenebileceği bir olay gibi tamamen “dışsal” bir şekilde bir bütün olarak ve aynı anda değil. (Hatta Boethius tümelin “genel olduğu şeyin *tözünü* kurabilecek ve oluşturabilecek” olması gerektiğini söyler-
§ (18). Fakat bu görüşünün töz dışında Aristoteles’in diğer kategorilerindeki tümeller için de genelleştirilebileceği varsayılabilir.) Tabii ki bu üçüncü koşul, metafiziksel “kuruculuk”, Boethius’un tartışmasındaki açıklamalardan daha fazlasını gereksinir.

Bu paragraflar, tümel kavramını tanımlamak için takdire değer girişimlerdir. Çoğu zaman filozoflar tümeller hakkında tartışırken sanki herkes tarafından anlaşılmış, açık ve ortada bir şeymiş gibi davranıp dururlar ve tam olarak ne hakkında tartıştıklarını belirtmezler. Oysa tabii ki böyle bir şey yoktur. Boethius’un açıklaması açık (her ne kadar son koşul biraz açıklama gerektirse de) ve Ortaçağ’daki¹³ tek tümel anlayışı olmasa da oldukça etkili bir bakış açısıdır.

Bununla birlikte Boethius’un açıklamasının tamamen kendisine özgü olmadığı ortaya çıkar. Öyle görünüyor ki daha önceleri ikincil kaynaklarda Boethius’un açıklamasının çeşitli parçalarını Porphyrios’tan aldığı belirtilmemiştir. Porphyrios’un *Isagoge*’sinden değil fakat *Aristoteles’in Kategorileri Üzerine Soru ve Cevaplar*la *Yorum* adlı eserinden. Aşağıda Ek 2’de size Grekçesi’ni ve tercümesini verdim.¹⁴

Boethius’a haksızlık etmemek gerekir, kendisi hala benim bildiğim kadarıyla bölüm D’de gördüğümüz türden değerlendirmeleri tümeller problemine uygulayan ilk insandır. Öte yandan üç aşamalı açıklamasının içeriği Porphyrios’tan türetilmiş görünmektedir.

Kategoriler’in ilk satırlarında Aristoteles “eşsesliler” ve “eşadlılar”ın ortak adları olan şeyler olduğunu fakat o adın tanımının ortak olmadığını söyler.¹⁵ Porphyrios’un *Yorum*’unun ilk pasajında “soru soran” ‘ortak’ kelimesinin Aristoteles’in ifadesindeki anlamını sorar. Fakat ilkin “bana kaç şekilde ‘ortak’ dendiğini anlat” der. Porphyrios’ta gördüğümüz ‘ortak’ kelimesinin farklı anlamlarının bir listesidir. Daha sonra metinde Aristoteles’in *Kategoriler*’in başlangıç cümlelerinde hangi anlamda kullandığı sorulur.

Elbette ki bu tümeller probleminden oldukça farklı bir bağlamdır. Porphyrios ve Aristoteles burada ortak bir tümel *varlığa* sahip olmaktan değil, ortak bir *ada* sahip olmaktan bahsediyorlar. Daha önce de söylediğim gibi, Boethius’un Porphyrios’un ayrımını özellikle tümeller problemine uygulayan ilk kişi olduğu hâlâ doğru gözüktüyor.

Hatta Porphyrios şeylerin “ortak” olabileceği dört anlam veriyor. İlkin, ““ortak” parçalara ayrılanlara söylenir, tıpkı bir somun [ekmek] gibi ve şarap gibi, bölünmüş

¹³ Bir de Aristoteles’in *De interpretatione* 7 17^a39-40’da tümelin “*birden fazla şeye yüklem olabilen şey*” tanımı vardı.

¹⁴ Bir diğer çeviri için bkz. Porphyry, *On Aristotle’s Categories*, Steven K. Strange, trans., (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), pp. 41–42.

¹⁵ *Categories*, 1 1^a1-2.

olabilen [şeylerden] biri ise.”¹⁶ Boethius'un § (15)'te de bundan bahsettiğine dikkat edilmelidir, tıpkı bir pastanın dilim alanlar tarafından “paylaşılması” gibi parça parça “ortak” olmak. Eğer varsa, tümel, bu şekilde ortak değildir.

İkinci olarak Porphyrios “Parçalara bölünen değil fakat [onların] kullanımlarına göre alınan şey “ortak” olarak adlandırılır, bir at veya birkaç kardeşe ortak [olan] köle gibi.” der. Örnekler, bir at ve köle, Boethius'un § (16)'da “ortak” olmanın ikinci yolu için kullandığı örneklerin aynısıdır.

Başta belki de Porphyrios'un ikinci anlamı Boethius'un ikinci anlamındaki gibi farklı zamanlarda bir şeye sahip olmak anlamına geliyormuş gibi görünmeyebilir. Porphyrios'un yasal bir kavram olan “müşterek mülkiyet” gibi bir şeyden bahsettiği düşünülebilir. Fakat burada ‘alınan’ diye çevirdiğim Grekçe'deki παραλαμβάνόμενος kelimesi sıklıkla miras bağlamında kullanılan bir kelimedir, dolayısıyla Porphyrios'un kendisi ne anlamda kullanmış olursa olsun zamansal sıralılık kavramı rahatlıkla Boethius'a uygun görünebilir.

Garip bir şekilde Boethius Porphyrios'un üçüncü anlamındaki “ortak” olmayı es geçiyor. Bu üçüncü anlamda Porphyrios der ki “önceden başkasına ait olan ve kullanıldıktan sonra ortak [sahipliğe] dönene “ortak” denir.” der. Bu belki de tamamen doğru değildir. Porphyrios'un ikinci anlamında gördüğümüz gibi “ortak” olan bir bireyden bir başka bireye aktarılır, tıpkı miras gibi, bu üçüncü anlamındaysa baskın kavram asıl sahiplik veya kullanımdan farklı olarak “müşterek veya ortak mülkiyet”ten biri gibi görünüyor. Kamusal banyoları ve tiyatro veya meclisi örnek olarak veriyor. Fikir şu gibi gözüküyor: kamusal banyoları herhangi bir zamanda biri kullanıyor olmasa da gene de “ortak”tırlar – hâlâ kamusaldırlar. Ve hiç kimse o an orada olmasa da kamusal tiyatro herkese aittir. Öte yandan herhangi bir zamanda bir kölenin sahipliği birinde değilse (Porphyrios ve Boethius'un ikinci anlamda verdiği örneklerden biri) o zaman o köle değildir, “ortak” bir köle hiç değildir.

Belki de bu duruma ikna olmak biraz zordur. Örneğin bütün ailenin bir köleye sahip olduğunu varsaymak, ailedeki tek bir bireyin sahip olduğunu varsaymaktan kolaydır. Her hâlükârda Porphyrios'un aklında ikinci ve üçüncü anlamdaki “ortak” olma arasındaki ayrım ikinci anlamda alınanın kamusal bir yerden ziyade bir başkasından alınmış olması, üçüncüsünün ise kamusal bir yerden alınmış olması ihtimaline olanak tanınması gibi görünür.

Ayrım ince ve tamamen kesin değil gibidir ve belki de Boethius bu sebeple onu yoksayar ve Porphyrios'un dört anlamını üçe indirir.

Porphyrios'un dördüncü ve son anlamında da tiyatro veya meclis örneği kullanılır. Üçüncü anlam için de bu örnekleri kullandığından biraz kafa karıştırıcıdır.¹⁷ Her

¹⁶ Bu koşul için 46. dipnota bakınız.

¹⁷ Belki de aradaki fark bir *bina* olarak tiyatro ve meclis ile binada gerçekleşen bir *etkinlik* olarak tiyatro ve meclistedir.

durumda da dördüncü anlamında ““ortak” olan bir bütün olarak bölünmeden birçok şeyin aynı anda kullanımına gelendir.” Ve aynı tiyatro örneğiyle –ya da Boethius’un dediği gibi “bir sahne gösterisi veya gösteri”– bu tam olarak Boethius’un tümel olmadan “ortak” olmadaki üçüncü yoluyla (§ (17)) aynıdır.

Sonuçta her ne kadar Boethius bu ayrımları tümeler problemine uygulayan ilk kişi olsa da ve bir tümelin bu anlamlardaki gibi ortak olmasına gerek olmadığını işaret etse de Boethius’un ünlü pasajı tamamen ona özgü değildir.

III

Şimdi gelin de asıl odaklanmak istediğim § (13)’teki sonsuz gerileme argümanının bağlamını ortaya koymak için Boethius’un B bölümündeki §§ (11)-(12)’deki argümana kısaca bakalım.

Paragraf (11) “cins ve tür varolamaz” diye argümanın sonucunu ortaya koyarak başlar. Neden olamaz? Boethius der ki çünkü “birkaç şeye bir zamanda ortak olan her şey bir olamaz.” Bunun özellikle de ‘bir ve aynı şeyin *bir bütün olarak* birkaç şeyde *bir zaman* bulunduğu’ olduğunu söyleyerek devam eder. Bunun açıkça Boethius’un tümel olmanın gereklerini listelediği § (18)’de üç koşulun ilk ikisini işaret ettiğine dikkat etmek gerekir.

Öyleyse § (11) aslında tümelerin ortak olması gerektiği şeylerin çokluğunun bir bakıma “bulaşıcı” olduğunu ve tümelin kendisini çoğul yaparak ve böylece “bir” olmaktan çıkarak “bulaştığını” tartışır. Paragraf (12)’de bunun sonucunu ortaya koyar: Bir tümel “hiçbir şey değildir. Her varolan şey bir olması nedeniyle varolur.”

Bu kısımdaki iki temel varsayım şunlardır: (i) varoluş ve birliğin “değiştirilebilirliği” ve (ii) (tüm pasajda hiçbir yerde daha fazla açıklanmamış olan) çoğulluğun az önce anlatıldığı anlamıyla “bulaşıcı” olması.

IV

Şimdi sonsuz gerileme argümanının olduğu § (13)’e geliyoruz. Paragraf şöyle başlar, “Fakat cins ve tür varolsa bile ve sayıca çok olsalar ve bir *olmasalar* bile, bir en son cins olmayacaktır. Onun üstünde bir başka cins olacaktır.” Sonra *hayvan* cinsi açısından örnek vermeye başlar ve her üst cinsten bir sonsuz gerileme olduğunu tartışır. Muhtemelen bunun kabul edilemeyecek bir sonuç olması gerektiğinden argüman *reductio*’ya varır.

Daha şimdiden bir şey farkedilir. Bu tartışmanın çıkarmaya çalıştığı kabul edilemez sonuç nedir? “Son cins olamayacağı”dır. Her ne kadar bildiğim hiç kimse bu pasajı bu şekilde yorumlamış¹⁸ olmasa da ‘son cins’ kesinlikle “en üst cins”, bir “en

¹⁸ interpretation (ç.n.)

genel cins” veya kategori diye çevrilmelidir ki böylece “sayıca bir olmayan ve çok olan” tümelerin varlığı argümanı Aristotelesçi kategoriler teorisini bozsun. Şüphesiz paragrafın devamındaki argüman bunu ifade etmez fakat ‘en son cins olmayacak’ iddiası kendinde alındığında kesinlikle öyleymiş gibi görünür.

Bu argüman üzerinde yazmış olan herkes yani Tweedale, King ve ben, gerçekte olanın aslında böyle olmadığına kesin gözüyle baktık. Hatta hem King hem de ben argümanı açıklarken Boethius’un kendisinin yaptığı gibi yapmayıp ‘hayvan’ cinsiyle açıklamadık fakat ‘insan’ veya ‘insanlık’ türüyle açıkladık.¹⁹ Sanki üstü kapalı olarak Boethius’un örneğinin ‘hayvan’ cinsi şeklinde olmasını bir yanlışlık olarak görüyor gibiyiz ve argüman her tümele, cins, tür veya herhangi başka bir şey, uygulanmak için-miş gibi davranıyoruz. Aslında bütün bu pasajdaki tartışmanın genellenebilir olduğuna ilişkin kanıt olarak pasajdaki diğer bütün argümanların cins açısından ele alınmasına rağmen § (12)’nin sonunda Boethius’un “Aynı şey türler için de söylenebilir.” demesi gösterilebilir. Ve tekrar bütün pasajın sonunda (§ (19)) “Ve aynı şey diğer yüklemeler için de geçerlidir.” der.²⁰

Eğer böyleyse, bu argümandaki cinsle ilgili bir ilginçlik yok ise, § (13)’ün ilk cümlesinden ne çıkarmalıyız: “Fakat cins ve türler varsa bile, fakat sayıca bir değil-lerse ve çoklarsa, son cins olmayacaktır.”? Cümlemin ne söylemediğine dikkat edelim. Cinsler varsa ve çoklarsa bir son cins olmayacaktır ve türler varsa ve çoklarsa en son tür olmayacaktır demiyor. Daha ziyade, en sade okumayla, her hâlükârda, bir son cins olmayacaktır diyor. Yani argümana cins hakkında veya tür hakkında konuşarak başlasak da aynı sonucu elde edeceğiz –son cins yoktur–. Ve cins yerine türlerden bahsediyorsak da bu sonuç –“son cins olmayacaktır”– argümanın bir yerinde türden cinse ve dolayısıyla başladığımızdan daha geniş bir şeye geçtiğimiz anlamına gelir. Eğer bu geriye gidiş esnasında tekrarlanırsa bu geriye gidiş sadece daha ve daha ötedeki basamakların geriye gidişi değil fakat gitgide artan bir genelliği de içerir. Eğer gerçekleşen şey bu ise –argüman ayrıntıda her nasıl olursa olsun– Aristotelesçi teoride kategorilerin “en genel cins”ini ortadan kaldıran bir geriye gidiş olur.

Bununla beraber göreceğiz ki § (13)’teki asıl argümanın devamı gitgide-artan seviyedeki genelliği içermiyor gibi gözüktüğü geçerli kalır ve kimse de argümanı sanki geçerliliği ortadan kalkıyor gibi yorumlamamıştır²¹.

§ (13)’teki ilk muamma ile karşı karşıyayız: İlk cümlesi insanın paragrafta verilen asıl argümandan daha farklı bir şey beklemesine sebep oluyor.

¹⁹ King, p. 45; Spade, *Survey*, Ch. 23.

²⁰ Tweedale ‘insan’ türü için argümanı açıklamaz fakat –Boethius gibi– ‘hayvan’ cinsi için açıklar. (Tweedale, pp. 75-77) Yine de Tweedale’in analizinde de örnek olarak cinsin seçilmesinin rastlantıdan daha fazla bir şey olduğuna dair bir ifade yoktur.

²¹ interpretation (ç.n.)

V

§ (13)'teki argümana tekrar bakalım. Paragrafın başında (*reductio* için) cins ve türlerin varolduğu fakat “sayıca çok olan ve bir olmayan” oldukları varsayımı vardır. King ve Tweedale bunu tümellerin, daha önce §§ (11)-(12)'deki argümanın çürüttüğü gibi, *sayıca* bir olmadığı fakat onun yerine daha serbest birlikle “bir” olduğu ve tümellerin aslında “derlemeler”²² olduğu varsayımı olarak yorumlarlar.²³

King buradaki duruma dair bir ipucu bulabilmek için *Contra Eutychen*'i işaret eder. Boethius orada “Gerçekten de bir olmayan şey varolamaz; *varoluş* ve *bir* değiştirilebilir terimlerdir ve bir olan vardır.”²⁴ Burada daha önce §§ (11)-(12)'deki argümanın temellerinden biri olan varoluşun ve birliğin değiştirilebilirliğinin bir olumlamasını görüyoruz. Fakat ardından Boethius devam eder: “Birçok şeyin birleşmesinden oluşan şeyler dahi, küme veya topluluk gibi, yine de bir değildir.”²⁵ Dolayısıyla, *Contra Eutychen*'e göre, varoluş ve bir değiştirilebilir fakat *iki* çeşit birlik vardır.

Porphyrios Üzerine Yorum ile *Contra Eutychen*'in bağlantısı özellikle Boethius'un § (13)'te karşı çıktığı “müşterek gerçekçilik”²⁶ bir formu gibi daha sonraları Petrus Abelardus'ta karşılaşılan bir gerçekçilik önermesinden dolayı ilgi çekici bir bağlantıdır.²⁷

Bu nedenle *Contra Eutychen*'e göre varolan her şey bir tür birliğe sahip olmalıdır ya sayısal birlik ya da en azından “küme veya topluluktaki” gibi daha serbest bir birlik. Bu ilk argümanın (§§ (11)-(12)'deki) tümelleri sayıca bir yapan bir gerçekçiliğe, § (13)'teki sonsuz gerileme argümanının ise “müşterek gerçekçiliğin” çeşitli türlerine karşıt olduğunu gösterir.

Böyle bir okumanın metne oldukça ilgi çekici bir bakış olduğunu düşünüyorum. Buna rağmen bazı *uyarılar* belirtilmelidir. İlkin, “müşterek gerçekçilik” ile bağlantısı cazip bir sanı olsa da bir sanıdır. Paragraf (13) “derlemeler”den veya kümeler veya topluluklardan bahsetmez ve aksine *Contra Eutychen* ilgili pasajda § (13)'teki argümanda geçen ‘çoklu’ veya ‘çok’ karakteristik terimleri yoktur. Dolayısıyla bağlantı en iyi ihtimalle tahminidir, metinde açık değildir.

İkinci olarak *Porphyrios Üzerine İkinci Yorum*'u anlamak için *Contra Eutychen*'e çok fazla bakmada çekimser olmak için oldukça iyi bir sebep var. *Contra Eutychen*'in iyi bilinen bir pasajında Boethius bize belli Grekçe terimleri nasıl çevirmek gerektiğini anlatıyor. Diyor ki²⁸:

²² “collections”ın Türkçe karşılığı olarak kullanılmıştır.

²³ Tweedale, p. 75, bunu çiftlerde veya üçlülerde çoklu olma gibi “çoklu” olma ile açıklar fakat sonrakini “derlemeler” terimiyle açıklar.

²⁴ King'in çevirisi, p. 40. Boethius'un *Contra Eutychen* IV'ünü alıntılıyor.

²⁵ A. e.

²⁶ “collective realism”ın Türkçe karşılığı olarak kullanılmıştır. (ç.n.)

²⁷ “Müşterek gerçekçilik” için bkz. King, Ch. 8 (=pp. 187-214).

²⁸ *Contra Eutychen* III.

“Greklerin οὐσίωσις veya οὐσωσθαι dediği şeye biz “varlık” veya “var olmak” diyoruz. Fakat ὑπόστασις veya ὑφίστασθαι dedikleri şeye “altta duran” veya “altta durmak” diyoruz.”

Fakat kendisinin Porphyrios’un *Isagoge* çevirisinde Boethius Porphyrios’un tümeler ile ilgili ünlü üç sorusunun ilkine geldiğinde “[cinsler ve türler] var mıdır yoksa yalın kavrayışta mı bulunurlar”²⁹ diye çevirir –bu argümanda üzerine düşünülen metindeki pasaja yorum yapılırken– ‘var’ diye çevirdiği kelime ὑφίστασθαι’nin bir formudur, οὐσωσθαι’nin değil, *Contra Eutychen*’in tam tersi bir çeviri vardır. Boethius açısından bunun bilinçli bir fikir değiştirme mi olduğunu yoksa sadece dikkatsizliğin veya başka bir şeyin bir göstergesi mi olduğunu bilmiyorum. Fakat *Porphyrios Üzerine İkinci Yorum*’u anlamak için *Contra Eutychen*’e çok güvenmemek için bir göstergedir.³⁰

VI

Yine de cins ve türün varolduğu “fakat çok oldukları ve sayıca bir olmadıkları” varsayımı onların “derlemeler” olduğu anlamına gelmez, öyleyse ne anlama gelir? Pek olası olmadığını görmek için bile olsa en azından bir başka ihtimal daha gözden geçirilmelidir.³¹ Boethius’un burada Aphrodisiaslı Aleksandros’tan yola çıkarak *Yorum*’un biraz ilerisinde açıkladığı ve savunduğu görüşe gönderme yaptığı düşünülebilir.

Orada Boethius “bu şeyler [cins ve tür] tekil olarak varolurlar fakat tümel olarak düşünülürler.”³² der. Sokrates ve Platon’un her biri kendi insanlığı ve hayvanlığına sahiptir, o nedenle burada *iki* insanlık ve *iki* hayvanlık vardır. En açık anlamıyla “çok-turlar ve sayıca bir değildirler”. Öte yandan soyutlama yolu ile veya Boethius’un kimi zaman “bölümleme” dediği şey ile akıl bu sayıca ayrı insanlıkları ve hayvanlıkları cins seviyesinde bir tümel şey olarak görür.

Kimi zaman “ılımlı gerçekçilik” olarak adlandırılan böyle bir “soyutlama” teorisinde kötü –ve zannımca aşılamaz– zorluklar vardır. Fakat Boethius’un teorisinin başarısı veya başarısızlığı burada konumuz değil. Konu derlemelere başvurmadan, cins ve türlerin “küme” veya “topluluk” olduğunu düşünmeden bu teorisinin ifade edilebileceğidir. Bu görüşe göre insanlık “çoktur ve sayıca bir değildir”, dolayısıyla hayvanlık da, fakat bu onların derlemeler olduğu anlamına gelmez.

Öyleyse cins ve türleri derlemelere çevirmeden ‘çok ve sayıca bir olmayan’

²⁹ Spade, *Five Texts*, p. 20, § (1).

³⁰ *Contra Eutychen*, *İkinci Yorum*’dan sonradır. Sonraki 510’dan önce yazılmıştır. (bkz. L. M. De Rijk, “On the Chronology of Boethius’ Works on Logic,” *Vivarium* 2 (1964), pp. 1-49, 125-162, at p. 125), ilki ise 512’den önce yazılmamıştır. (bkz. John Mair, “The Text of the *Opuscula Sacra*,” Margaret Gibson içinde, ed., *Boethius: His Life, Thought and Influence*, (Oxford: Basil Blackwell, 1981), Ch. 8 (= pp. 206-213), at pp. 208-209.

³¹ Olası veya değil, bunu Spade, *Survey*’de savunduğumu itiraf ediyorum. Birazdan vereceğim nedenlerden ötürü şu an savunmuyorum ve hatta daha önce neden savunduğumu merak ediyorum.

³² Spade, *Five Texts*, p. 25, § (31).

ifadesini yorumlamanın oldukça düzgün bir yolu var. Bu yorumda bahsi geçen ifade açıkladığı genel ve spesifik terimlerin ortak adlar olduğundan başka bir şey ifade etmez. Zaten ortak ad olmak bir derlemeye özgü ad olmakla aynı şey değildir.

Fakat ifadenin bu yorumu genel olarak akla yatkın ise de bu bağlam içerisinde olası değildir. İlk Boethius'un § (13)'ün başındaki varsaydığı, cins ve türler ne sayıca bir ne de derlemelerin bir olduğu olarak birdirler görüşü kendisinin daha sonra *Yorum*'da savunduğu görüş ise bu argüman neden metnin gerçekçilere *karşı* kısmında yer alıyor? Argümanın karşı çıktığı teori, herhangi metafiziksel anlamda gerçekçi bir teori değilmiş gibi görünüyor.

İkinci olarak eğer § (13) Boethius'un daha sonra *Yorum*'da savunduğu teoriyi işaret ediyorsa orada bu teoriye karşı *cevap* nedir? Metnin ilerilerinde Boethius soyutlama teorisini ortaya koyar ve adcı metafiziğin aslında gerçekçi epistemolojiyle uyumsuz olmadığını, dolayısıyla tümellerin gerçekliğini dış dünyada reddetmenin genel bilginin meşruluğunu tehdit etmediğini tartışır.³³ Eğer çözüm sunsaydı her şey yolunda olurdu, fakat başka bir soruya cevap veriyor: Adcı metafiziğin epistemolojik sorularına. § (13)'teki argüman metnin hiçbir yerinde cevaplanmıyor.

Bu, Boethius'un § (13)'teki argümanın sağlam olduğunu ve orada varsayılan teorisinin yanlışlandığını düşündüğünü mü gösteriyor? Eğer Boethius'un savunmayı düşündüğü argüman olarak onu alırsak bu utanç verici olur!

Bu zorluklar, Boethius'un § (13)'te aklında o teorisinin olduğu ihtimalini düşürür. Ve bu dolayısıyla, Tweedale ve King'in yaptığı gibi, argümanı derlemeler olarak okumaya karşıt bir kanıt olarak alınabilir. Öte yandan bu makalenin son kısmında göreceğimiz gibi ikinci türden okumaya karşı sayılabilecek değerlendirmeler de vardır.

VII

Şimdi § (13)'teki asıl argümana bakalım. Sonuçta Tweedale, King ve benim aramda argümanın nasıl ilerlediğine dair pek fark yok fakat sunuşlarda bazı farklılıklar var.

Birkaç hayvan düşünelim – örneğin Sokrates, Platon, eşek Brunellus. Üç tane olduklarından “aynı” değildirler (bkz. Aşağıda Ek 1, satır 20) fakat “benzer bir şeye” sahiplerdir (Ek 1, satır 19-20) – Sokrates'in hayvanlığı, Platon'un hayvanlığı ve Brunellus'un hayvanlığı gibi. “*Bu nedenle*” (satır 20) onların cinsini ararız. Bir başka deyişle benzerlik aynı tümelin altına girmektir, bu durumda da cinsin.³⁴

Fakat § (13)'teki varsayıma göre cinsin kendisi bizim üç hayvanımız gibi ‘çok’tur. Sokrates'in hayvanlığı, Platon'un hayvanlığı ve Brunellus'un hayvanlığı “aynı olmayan” üç hayvanlıktır, tıpkı Sokrates, Platon ve Brunellus'un kendilerinin aynı olmayan üç

³³ A. e. s., 23-24, §§ (23)-(32).

³⁴ Dikkat edin bu bakış açısının *cinsi* argümanında önemli bir şey olarak değil, sadece örneğin bir sonucu olarak alıyor.

hayvan olması gibi. Fakat bu üç hayvanlık, hayvanlık olmaları bakımından benzerdir ve dolayısıyla “benzer bir şeyleri” vardır, bu sebeple cinslerine bakmamız gerekir. Ve böylece gerilememiz başlar.

King ve Tweedale gerilemeyi “derleme” ile açıklarlar: Bireyler benzerdir; benzerlik bir bakıma aynı tümeli paylaşmayı ima eder; tümeler kendi bireysel anlarında “derlemeler” olarak düşünülürler. Ve duruma böyle bakmanın doğru olduğu görülmüş olsa da metnin kendisinde derlemeleri ima eden bir şey olmadığını unutmamak gerekir.

Eğer argümanı derlemeler açısından düşünersek gerilemenin başlayabilmesi için somut değil, soyut terimler gerektiğine dikkat etmek önemlidir. Örneğin şöyle söylersek

Bireysel hayvanlar benzerdir ve dolayısıyla *hayvan* (somut isim) ortak cinsinin altındadırlar ki o halde cins bütün bireysel hayvanların (tekrar somut isim) derlemesidir

başladığımız yere, bireysel hayvanlara, geri döneriz ve gerileme yoktur. Gerileme olması için şunun gibi bir şey söylememiz gerekir

Bireysel hayvanlar benzerdir ve *hayvanlık* (soyut isim) ortak cinsi altındadırlar ki cins bütün bireysel hayvanlıkların (tekrar soyut isim) derlemesidir

Burada *hayvandan hayvanlık*a, soyutlamanın bir üst basamağına çıkılır. Ve bütün hayvanlıklar benzer olduğundan sonsuz gerileme başlar.

Tweedale her ne kadar farklı bir şekilde ifade etse de bunu ortaya koyan ilk kişidir.³⁵

King, Tweedale ve ben bu nedenle § (13)'teki argüman hakkında, her ne kadar derlemelerin durumu belki de tartışılabilir olsa da, temel olarak hemfikiriz. Her hâlükârda daha önce belirttiğim gibi³⁶ böyle bir okuma gerilemede artan bir genellikle devam etmez. Eğer üç hayvan var ise üç hayvanlık vardır ve o “benzer bir şeyler”den de üç tane vardır –“hayvanlıklık” veya başka bir şey denebilir. Ve böyle devam eder: En üste doğru üçü de ilerler, hiçbir zaman ondan daha genel bir şey olmayarak.

Eğer argüman gerçekten de böyleyse (ki başka türlü okumanın bir yolunu görmüyorum), öyleyse argümanın önemli bir şekilde “üst-düzey özellikler”³⁷ denebilecek anlayışa dayandığını göz önünde bulundurmak gerekir. Sadece hayvanlar değil fakat hayvanlıklar, hayvanlıklıklar (az önce söylediğimiz gibi) ve “hayvanlıklıklıklar” (ya

³⁵ Tweedale, p. 75: “Akıl yürütme takip edilirse konumuz olan cinsi *oluşturan* tekil nesneler ile cinse *dâhil olan* tekil nesneleri ayırmakta dikkat etmek gerekir. Bireysel hayvanlar *hayvan* cinsi altındadır fakat hayvan *cinsinin* basitçe bütün hayvanların derlemesinden oluştuğunu düşünüyorsak onu oluştururlar. Boethius cinsin kendisi bireysel hayvanın ‘içinde’ bulunan tekil terimlerin derlemesinden oluştuğunu düşündüğünden, bu tekil terimlerin bireysel hayvanlarla aynı olduğunu düşüntüyormuş gibi görünmez.”

³⁶ Yukarıda s. 7-8’de.

³⁷ “Özellikler” derken Porphyrios’un *Isagoge*’sindeki gibi türün öğelerinin özsel içeriği olmayan fakat o türdeki bütün öğelerine ve sadece o türün öğelerine ait olan gerçek metafiziksel karakteristik olarak teknik anlamından bahsetmiyorum, tıpkı komikliğin insanın “özelligi” olması gibi. Terimi daha geniş ve günümüzdeki anlamıyla, bir şeye ait *her* metafiziksel özelliğin onun “özelligi” olduğu anlamıyla kullanıyorum. Bunun için ortaçağda uygun bir terim yoktur.

da her ne dersek³⁸), ve benzeri olur.

Buradaki tablo sadece üst-düzey yüklemeler için değil, aynı zamanda üst-düzey özellikler içindir. Sadece dilsel değil, metafiziksel de bir durumdur. Her hayvanın ona göre hayvanlık olduğu bazı gerçek metafiziksel özellikleri vardır, “hayvanlıklık” dediğimiz gibi, ve benzeri. Hayvanlıklık hayvanlığın gerçek bir özelliğidir; zira hayvanlığı yapan odur. Fakat hayvanın bir özelliği değildir çünkü hayvan hayvanlık değildir.

Böyle “özelliklerin özellikleri” gibi ötelenen bir durum son dönem çeşitli metafiziksel görüşleri güzel bir şekilde ifade eder. Fakat ortaçağa ilişkin tartışmaların bir parçası değildir. Örneğin, Aristotelesçi özneye “bulunan” şeyler ve özne için “söylenen” şeyler ayrımında³⁹ bir şeylerin başka şeylerde “bulunması” ve onların da başka şeylerde “bulunması”, ve benzeri gibi konular tartışılmaz. Ve *hayvanın* bir *insan* için “söyleniyor” olması doğru iken, ki o da Sokrates için “söylenir”, *hayvanın* Sokrates için “söylendiği” de doğrudur,⁴⁰ öte yandan Boethius’un ortaya koyduğu tabloda üst-düzey özellikler onların hemen altındaki özelliklere ait olabilirken, onlardan sonra gelen özelliklere ait *olmazlar*: hayvanlıklık hayvanlığın bir özelliğidir fakat hayvanın değil.

Bu nedenle Boethius’un üst-düzey özelliklere § (13)’teki sonsuz gerileme argümanında başvurmasını dikkate değer buluyorum. Elbette bu argüman ve ona uygulanan üst düzey özellikler argümanı, *reductio*’nun bir parçasıdır ve Boethius’un kendisi böyle bir teoriyi kabul etmez. Gene de bu argümanı ortaya koyması şaşırtıcıdır.

VIII

Sonuç olarak Boethius’un *Porphyrios Üzerine İkinci Yorum*’undaki pasajın yapısı hakkında nasıl çeşitli kısımlarının bir arada bulunduğuyla ilişkin söylemek istediklerimi söyledim. Özellikle D bölümündeki §§ (14)-(18)’in garip konumu hakkında bir şeyler söylemek istiyorum.

Bu pasajı daha önceden tartışan yorumcuların ve bu noktaya işaret edenlerin hepsi D bölümünü B bölümündeki tartışmayı ayrıntılandırmak ve tamamlamak için almak konusunda hemfikirler.⁴¹ Diğer bir deyişle pasajın genel yapısı şöyleymiş gibi: İlk önce bölüm A’daki sorunun ortaya konması var. Ardından bölüm B ve C’de tümellerin gerçekliğine karşı iki-kısımlı bir argüman var. Ardından D’de, B’deki argümanın ayrıntılandırılması var. Ve son olarak da bölüm E’de hepsi özetleniyor.

Fakat eğer D’deki, B’deki argümanın ayrıntılandırılması ise, alakasız görünen

³⁸ Burada sonsuz gerilemede devam edildikçe soyutlamanın üst basamaklarına çıktıkça normal kelime dağarcığı elbette yetersiz kalmaktadır ve yapay kelime dağarcığı gitgide yapmacıklaşır.

³⁹ *Categories* 2 1^a20-^b9

⁴⁰ Karşılaştırmak için *Categories* 3 1^a10-15: “Bir şey başka bir şeye öznedeki gibi yüklem olduğunda, yüklem olanda tüm söylenenler aynı zamanda özne için de söylenirler. Örneğin *insan*, *bu* insana yüklem olur fakat *hayvan*, *insana* [yüklem olur]. Dolayısıyla *hayvan*, *bu* insana yüklem olur.”

⁴¹ Yukarıda dipnot 5’teki kaynaklara bakınız.

C'deki sonsuz gerileme argümanının sonrasına kadar neden ertelenmiştir?

Elbette ki D bölümünün bu ilginç yerleştirilmesi şaşırtıcı değildir. Tecrübeli ortaçağcılar, bu ortaçağ argümantasyonundakinden daha garip düzenlemeler görmeye alışmışlardır. Yine de işaret etmek açısından önemlidir ve insanın acaba pasajı düzenlemenin başka bir yolu olup olamayacağı konusunda merakla sürükler.

Bu pasajı düzenlemenin olağan şekli daha önce açıkladığım gibi, bölüm B ve C'yi iki-kısımlı tek bir argümanın parçaları olarak aldığımız yorumlama şeklidir. Böyle bir okuma King'in bu pasajları *Contra Eutychen*'deki iki tür birlikteki, sayısal birlik ve müşterek birlik, ayrımlarıyla ilişkilendirme önerisiyle desteklenir.

Böyle bir okumada pasajdaki bütün argüman –ve Boethius'un tümelere karşı bütün konumu– kritik bir biçimde, yukarıda III. kısımda anlatılan ana varsayım, varoluş ve birliğin birbirine dönüştürülebilirliğine dayanır. Fakat iki tür birlik vardır. Sayısal birlik bölüm B'de ve müşterek birlik de bölüm C'de tartışılmıştır. Bölüm D'de ardıl fikirler gibi şeyler var iken E'de de sonuç vardır.

Fakat § (11)'e dikkatlice bakılırsa açıktır ki sayısal birlikten özellikle paragrafın sonunda bahsedilmiştir ve paragraftaki ana argüman sayısal birliğe uygulanabilir olduğu gibi müşterek birliğe de uygundur. Tıpkı sayısal bir olan bir şeyin aynı anda bir bütün olarak iki şeyde olamaması gibi, bu argümana göre bir topluluk da, diyelim ki, Carnegie Hall ve Yankee Stadyumu'nda aynı anda bir bütün olarak bulunamaz.

Fakat iki-kısımlı argümanın ilk parçası iki tür birliği de bu şekilde kapsıyorsa bölüm C'deki argüman gereksiz kalır ve bütün pasajın yapısı daha da gizemli bir hale gelir; bölüm B'deki argüman iki durumu da kapsar.

Pasajın alternatif bir yapılanmasını önermek istiyorum. § (12)'nin sonuna ve § (19)'un sonuna bakalım. İkisi de sonuç özetleri gibi görünüyor. İkisi de cinsin varolmadığını söyleyip aynı şeyin tür için de geçerli olduğunu (§ (12)) veya “diğer yüklemeler” (§ (19)) için de geçerli olduğunu söylüyor. İki pasaj da bir sonuç ve bir genelleme ortaya koyuyor.

Şimdi § (13)'ün ve § (14)'ün başlangıcına bakalım: “Eğer cins ve tür var ise çokturlar ve *sayıca bir değildirler*” (§ (13)) ve “Şimdi eğer cins *sayıca bir ise*” (§ (14)). Belki de yeterince açık değildir fakat bu bir orta koşulun yoksayılması gibi görünüyor – cins (veya türün) varolduğu koşulu.

Önermek istediğim şey bir bütün olarak bu pasajda gerçekten de iki-kısımlı bir argüman ve ardıl fikirler olmadığı fakat tümelerin gerçekliğine karşı, ki ikincisi bir iki-kısımlı argümandır, iki ayrı argüman olduğudur. İlk argüman bölüm B'dedir ve varoluş ile birliğin dönüştürülebilirliğine dayanır, § (12)'de biter. İkinci argüman iki-kısımlı bir argümandır ve bölüm C ve D'dedir, varoluşun ve birliğin dönüştürülebilirliğine dayanmaz fakat yoksayılan bir orta koşula dayanır.

Eğer cins ve tür *sayıca bir* değilse bu durum bölüm C'deki sonsuz gerileme ile halledilir. Ve böyle bir okumada bu argümanı müşterek birlik veya *herhangi* başka

bir birlik açısından ele almayı gerektirecek bir özel neden kalmaz. Hatta bölüm B ve C iki-kısımlı tek bir argümanın parçaları değillerse ve iki tamamen ayrı argümanın parçaları iseler, *Contra Eutychen*'de iki tür birlik hakkındaki argüman da metni yorumlamak için alakasız hale gelir.

Öte yandan cins ve tür sayıca bir ise bu durum bölüm D'de, bölüm B'deki ilk argümana, daha gelişmiş olmasının ve varoluş ve birliğin dönüştürülebilirliğinden dikkat çekici bir şekilde hiç bahsetmemesinin dışında, çok benzeyen bir argümanla ele alınır.

Pasajın böyle yapılandırılmasının cazip olmasının, bu sefer felsefi, bir başka yönü daha vardır. Varoluş ve birliğin dönüştürülebilirliği olmadan tümeller problemi olmayacağı yönünde düşünceler olabilir. Eğer, tamamen bütün olan, Sokrates'in insanlığı ve Platon'un insanlığı, aynı anda ve metafiziksel kuruculuk açısından uygun bir şekilde Sokrates ve Platon'da sırasıyla bulunuyorsa, Boethius'un § (18)'deki üç koşullu tümel tanımı açısından tek bir insanlık olmasalar ve iki insanlık olsalar da tatmin edici sayılabilir, bu durumda tümellerin gerçekliğini kabul etmeye nasıl itiraz edilebilir?

Fakat Boethius'un pasajını benim ortaya koyduğum yapı ile okursak tümellerin gerçekliğine karşı her varoluşun bir varoluş olduğunu varsaymadan da karşı çıkılabileceği ihtimalinin olduğuna ilişkin bir ifade vardır. Çünkü ilk argümanda bölüm B'de bunu varsayarken, bölüm C-E'deki ikinci iki-kısımlı argüman dikkat çekici bir şekilde bunu varsaymaz. Argümanın bölüm D'deki bu ikinci kısmı tümelin bir olduğu ile ilgilenirken, bölüm C'deki ilk kısmı öyle olmadığı durumla ilgilenir. İki alternatif de varsayımdır ve ikisi de ele alınır.

Böyle ilgi çekici bir önerinin felsefi değerlendirmesi başka bir makalenin konusudur.⁴²

⁴² Bu makaledeki pek çok fikir, özellikle de son kısımdaki yapısal meselelerle ilgili olanlar, Cristopher Vaughan ile tartışmalar sonucu doğmuştur. Bu makalenin bir önceki nüshası Ohio State Üniversitesi'nde 28-29 Mayıs 1994'te düzenlenen Boethius çalışma grubunda okunmuştur. Çalışma grubundaki katılımcılara etkili yorumları için teşekkür ederim.

EK 1: Boethius'un Metni⁴³

Bölüm A	(p. 161.14) (10) Genera et species aut sunt atque subsistunt aut ^{/15} intellectu et sola cogitatione formantur,
Bölüm B	(11) sed genera et species esse non possunt. hoc autem ex his intellegitur. omne enim quod commune est uno tempore pluribus, id unum esse non poterit; multorum enim est quod commune est. praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. ^{/20} quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habent. quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut, cum in ^{/25} pluribus totum uno sit tempore, in semet ipso sit unum (p. 162) numero.
5	
10	
15	(12) quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit; omne enim quod est, idcirco est, quia unum est. et de specie idem conuenit dici.
Bölüm C	(13) quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex neque unum ^{/5} numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud superpositum genus, quod illam multipliciter unius sui nominis uocabulo includat. ut enim plura animalia, quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, idcirco eorum genera perquiruntur, ita quoque quoniam genus, quod in pluribus est ^{/10} atque ideo multiplex, habet sui similitudinem, quod
20	
25	genus est. non est uero unum, quoniam in pluribus est. eius generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inuentum, ea-dem ratione quae superius dicta est, rursus genus tertium uestiga-tur. itaque in infinitum ratio procedat necesse est, cum ^{/15} nullus disciplinae terminus occurrat.
Bölüm D	(14) quodsi unum quiddam numero genus est, commune mul-torum esse non poterit. una enim res si communis est, aut
30	(15) partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut
35	(16) in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ^{/20} ut seruus communis uel equus, aut
	(17) uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, et est theatrum uel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est.
	(18) genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam (p. 163) ita commune esse debet, ut et to-tum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam.
Bölüm E	(19) quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis ^{/5} genus aliud inquiren-dum est, uidebitur genus omnino non esse, idemque de ceteris in-tellegendum est.

⁴³ Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta*, Samuel Brandt, ed., ("Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum," Vol. 48; Vienna: F. Tempsky, 1906), pp. 161.14–163.6. Yukarıdaki tartışmaya uygun olarak metni bölümlere ayırdım. Paragraf bölümlemeleri bana aittir ve Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, pp. 21–22'deki numaralandırmaya uygundur.

EK 2: Porphyrios'un Metni⁴⁴

Porphyrios'un Grekçesi		Türkçe Tercümesi
/¹⁷ 'Ε. Τὸ κοινὸν πῶς εἴληπται; πρῶτον δὲ εἰπέ, ποσαχῶς λέγεται τὸ / κοινόν; / 'Α. Λέγω ὅτι πολλαχῶς· κοινὸν γὰρ λέγεται καὶ τὸ εἰς μέρη διαιρετὸν /²⁰ ὡς ἄρτος καὶ οἶνος, εἰ εἴς εἴη τῶν διαιρούντων, καὶ τὰ χρήματα κοινὰ τῷ / εἰς μέρη εἶναι διαιρετὰ τῶν ὄντων. λέγεται δὲ κοινὸν καὶ τὸ εἰς μέρη / μὲν οὐ διαιρετόν, εἰς δὲ τὴν χρῆσιν ὑπὸ πολλῶν παραλαμβανόμενον ὡς / ἵππος καὶ οἰκέτης κοινὸς πλείοσιν ἀδελφοῖς. λέγεται κοινὸν καὶ τὸ ἐν προ- / καταλήψει τινὸς γινόμενον καὶ μετὰ τὴν χρῆσιν ἀναπεμπόμενον εἰς τὸ κοι- /²⁵ νόν, οἶον δὴ τί ἐστι τὸ βαλανεῖον καὶ τὸ θέατρον. λέγεται πάλιν ἄλλως / κοινὸν τὸ ὅλον ἅμα εἰς χρῆσιν ἐρχόμενον πολλῶν ἀδιαιρέτως·	5 10 15 20	[Soru:] 'Ortak nasıl alınır [Aristoteles'in tanımında]? Ama önce, [bana] kaç şekilde 'ortak' dendiğini anlat. [Cevap veriyorum:] Pek çok şekilde [söylendiğini] savunuyorum. Çünkü (1) "ortak" parçalara ayrılanlara söylenir, tıpkı bir somun [ekmek] gibi ve şarap gibi, bölünmüş olabilen [şeylerden] biri ise.⁴⁵ Şeyler her bir pay sahibine göre parçalara ayrılarak [bu anlamda] "ortak" olurlar.⁴⁶ (2) Parçalara bölünen değil fakat [onların] kullanımlarına göre alınan⁴⁷ şey "ortak" olarak adlandırılır, bir at veya birkaç kardeşe ortak [olan] köle gibi. (3) Önceden başkasına ait olan ve kullanıldıktan sonra ortak [sahipliğe] dönene "ortak" denir. [Kamusal] banyo ve tiyatro

⁴⁴ Porphyrios, *Exposition of Aristotle's Categories by Question and Answer* (on Aristotle, *Categories*, 1, 1^a1-2). Benim çevirim *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, Adolfus Busse, ed., ("Commentaria in Aristotelem Graeca," vol. IV.1; Berlin: Georg Reimer, 1887), p. 62, 17-33.

⁴⁵ bölünmüş: Burada Grekçe'de etkin sıfat fiil var fakat edilginini gerekli görünüyor. "Eğer bölünmüş olabilen [şeylerden] biri ise": Bu çatının amacı belki de genelde böyle bölünen şarap ve belki de cümlede önceden geçen ekmek ile, anlam (2)'deki onları yok etmeden parça parça bölünemeyecek olan nesnelerle karşılaştırmaktır. Bir ekmeği dilimlemek veya bir matara şarabı bütün katılımcılar arasında bölmek iyi ev sahipliği iken, bir atı veya köleyi bölmek onların kullanılabilirliğini ortadan kaldırır.

⁴⁶ pay sahibine göre: 62.21'de Busse'nin varsayımına göre (τῶν ὄντων yerine χάθ' ἑκαστον τῶν μετεχόντων). Grekçe'de 'şeylerde' var fakat burada anlamsız oluyor.

⁴⁷ alınan: Grekçe παραλαμβανόμενον, "başkasından alınan" anlamına gelir ve (başka kullanımlarının yanısıra) miras durumlarında kullanılır. Kamudan veya kamusal bir yerden almaktan ziyade bir başka bireyden almadır ve bu (2) ve (3)'teki anlamlardan ayırır.

οὕτως γὰρ / διὰ τῆς τοῦ κήρυκος φωνῆς κοινῇ ἢ χρῆσις τοῖς ἐν τῷ θεάτρῳ μὴ δια- / ρουμένης τῆς εἰς ἐλάχιστα φωνῆς καθ' ἑκαστον τῶν παρόντων. /	25 30	böyle şeylerdir. Bir başka anlamda (4) “ortak” olan bir bütün olarak bölünmeden birçok şeyin aynı anda kullanımına gelendir. Çünkü bu yolla, tellalın sesiyle [tiyatronun] kullanımı, her ne kadar ses orada bulunanlara bölünmese de içinde olanlara ortaktır.⁴⁸
’Ε. Κατὰ ποῖον οὖν σημαινόμε- νον τὸ κοινὸν εἴληπται; /³⁰	35 40	[Soru:] [Aristoteles’in tanımıyla] ‘ortak’ hangi anlamda alınır?
’Α. Κατὰ τὸ τελευταῖον λέγω, καθ’ ὃ κοινῇ χρῆσις γίνεται ἅμα πολλοῖς / ταῦτοῦ ὅλου ἀδιαρέ- του μένοντος· ἡ γὰρ Αἴας φωνή κοινὴν ἔχει χρῆσιν / καὶ ἐπὶ τοῦ ’Οἰλέως παιδὸς καὶ τοῦ Τελα- μῶνος ὅλη λαμβανομένη καὶ / ἀδιαίρετος μένουσα ἐπ’ ἀμφο- τέρων. /³⁴	45	[Cevap:] Son [anlamına] göre, aynı anda bir çok şeyin ortak kullanımına gelene göre, [olduğunu] söylüyorum, her ne kadar aynı bütün bölünmeden kalsa da. Çünkü ‘Aias’ kelimesi bir bütün olarak alındığında hem Oileus’un oğlu için hem de Telamon [‘un oğlu] için kullanılır,⁴⁹ ikisi[nin] arasında bölünmeden kalarak.

⁴⁸ ‘Tiyatro’ kelimesi sadece dramın oynandığı yer anlamına gelmez, bir “tellal”ın beyanlarda bulunduğu ve düzeni koruduğu bir “meclis” anlamına da gelir.

⁴⁹ Bunlar sırasıyla Küçük Aias ve Büyük Aias olarak adlandırılır. *İlias*’ta geçen karakterlerdir.

BOETHIUS AGAINST UNIVERSALS: THE ARGUMENTS IN THE SECOND COMMENTARY ON PORPHYRY

Paul Vincent Spade¹

Apart from his *Consolation of Philosophy*, perhaps the most well known text of Boethius is his discussion of universals in the *Second Commentary on Porphyry's Isagoge*.² In that passage, he first reviews the arguments for and against the existence of universal entities, and then offers a theory he attributes to Alexander of Aphrodisias, a kind of theory called in recent times “moderate realism,” according to which there are no universal entities in the ontology of the world, but nevertheless there is an objective, non-arbitrary basis for the formation of our universal or general concepts about that world. At the very end of the passage, Boethius adds the intriguing comment that he has presented this view not necessarily because it is his own, but because it is the one that fits Aristotle’s doctrine the best, and Porphyry’s *Isagoge*, the work Boethius is commenting on, is intended after all as an introduction to Aristotle’s *Categories*.³

¹ Indiana University, Department of Philosophy, Professor Emeritus.

² For a few treatments of this passage in the secondary literature, see Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, (Oxford: Oxford University Press, 1946), pp. 32–40; Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (New York: Random House, 1955), pp. 98–100; Peter King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vols., Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982 (DUI 8220415), at vol. 1, pp. 31–55; John Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480–1150): An Introduction*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), p. 31; Ralph M. McInerny, *Philosophy from St. Augustine to Ockham*, (“A History of Western Philosophy,” vol. 2; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1970), pp. 64–70; Paul Vincent Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy*, Version 2.0 (August 29, 1985), private circulation (available for downloading at <http://www.phil.indiana.edu/~spade/>), vol. 1, Ch. 23; Martin M. Tweedale, *Abailard on Universals*, (Amsterdam: North-Holland, 1976), Ch. 2 (pp. 53–88); Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), p. 60 (brief mention only). Translations of the passage may be found in Richard McKeon, ed. & trans., *Selections from Medieval Philosophers*, 2 vols., (New York: Scribner’s, 1929), at vol. 1: *Augustine to Albert the Great*, pp. 81–99; King, vol. 2, pp. 117*–121*; Spade, *Survey*, vol. 2, Text 5; and Paul Vincent Spade, ed. & trans., *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abailard, Duns Scotus, Ockham*, (Indianapolis: Hackett, 1994), pp. 20–25.

³ See *ibid.*, p. 25, § (37).

There are many interesting things about this passage, not the least of which is that it is an early example of a form that would later be codified in the scholastic *quaestio*: a yes/no question is stated (or in general some question expressed in terms of an exclusive dichotomy), then arguments are presented on both sides, *pro* and *con*, the author gives his own answer to the question, and finally (although this part of what would become the classic form is missing from Boethius' discussion) the arguments for the losing side of the question are answered.

I do not intend to discuss the whole of Boethius' passage in this paper, and in fact will not even be saying very much about Boethius' own theory of universals in the passage — if indeed it contains his own theory. What I want to focus on instead is just one part of the discussion's *quaestio* structure: the preliminary statement of the case against universals. I have included the Latin text in Appendix 1, below.

For purposes of reference, I have divided the Latin into five sections: First (section A) there is the general statement of the question in § (10).⁴ Then (section B), as part of the case against universals, there is the argument in §§ (11)–(12). Third (section C), there is another and quite odd argument in § (13). Just how this latter argument is related to the rest of the passage is a delicate matter, and is one of the things I want to discuss in this paper. Then, fourth (section D), there is the very interesting discussion in §§ (14)–(18), where Boethius describes the way in which a universal is supposed to be — and, if the argument in the passage as a whole is correct, *cannot* be — “common to many.” And then, fifth and finally (section E), there is what appears to be a kind of summary and conclusion in § (19).

There are several things I want to discuss about these paragraphs: First, I want to make some observations about the source for Boethius' description in section D, §§ (14)–(18). Second (although I will save most of what I want to say on this topic until the end of the paper), I want to say some things about the structure of the overall passage, how the various sections I have distinguished are related to one another. Third, I want to look at a peculiar “infinite regress” argument in the middle of the passage, section C, § (13). This infinite regress argument is one of the main things I want to focus on in this paper.

The discussion in § (13), it seems to me, is an extremely puzzling one, both from the point of view of what it is doing in the passage as a whole, and from the point of view of what the actual argument in the paragraph is. Curiously, although Boethius' treatment of universals in his *Commentary* is discussed often in surveys and secondary literature, this infinite regress argument is almost always passed over cursorily if not ignored entirely. In fact, I know of only one published account of it that is anything more than perfunctory, in Martin Tweedale's *Abailard on Universals*.⁵ There are,

⁴ The paragraph numbers are taken from *ibid.*, pp. 21–22.

⁵ Tweedale, pp. 75–77.

however, at least two other treatments in “unofficial” circulation, by which I mean that they have not been published by a commercial or university press. One is an interpretation I presented in my *A Survey of Mediaeval Philosophy*,⁶ a collection of lecture notes and course materials I have circulated privately. The other is in Peter King’s Ph.D. dissertation, where he discusses Boethius as a preliminary to Abailard.⁷ King’s understanding of the passage is quite close to Tweedale’s, although it is developed in more detail, particularly on the question how the argument in § (13) fits into the structure of the passage as a whole. I am not entirely happy with any of these three accounts, including my own, and therefore want to look at the whole passage again.

II

To begin with, however, let me deal with the first item on the agenda I just listed: section D of the text, §§ (14)–(18). There Boethius states what it would take to be a “universal” in the sense he is discussing. A universal, he says, would have to be, first, “common” *as a whole* to the various things it is said to be common to, not shared part by part like, say, a pie. Second, it has to be “common” as a whole *at the same time* to those things; a universal is not a kind of metaphysical “hand-me-down” that passes as a whole, to be sure, into the possession of several individuals, but only one after another. And third, it has to be “common” to those things as a whole and at the same time in some appropriate *metaphysically constitutive* way, not in the purely “external” way we might all be said to witness some event in common, as a whole and at the same time. (Boethius in fact says a universal must be “able to constitute and form the *substance* of what it is common to” — § (18). But presumably his account is meant to be generalizable to universals in other Aristotelian categories besides substance.) This third requirement, of course, metaphysical “constitutiveness,” demands a lot more explanation than is given anywhere in Boethius’ discussion.

These paragraphs are an admirable attempt to define the notion of a universal. All too often, philosophers argue about universals without ever stopping to specify exactly what it is they are talking about, as though it were something plain and obvious and agreed upon by everyone. In fact of course, it is nothing of the kind. Boethius’ description is clear (although the last clause does require more work) and, while it was not the only notion of a universal in circulation in the Middle Ages,⁸ it was certainly an extremely influential account.

Nevertheless, as it turns out, Boethius’ description is not altogether original with him. It seems to have gone previously unremarked in the secondary literature that he

⁶ See the references in n. 1 above.

⁷ King, pp. 45–47.

⁸ There was also Aristotle’s definition in *De interpretatione* 7 17^a39–40, that a universal is “what is apt to be *predicated of many*.”

got the various parts of his description from Porphyry. Not from Porphyry's *Isagoge*, but from his *Exposition of Aristotle's Categories by Question and Answer*. I have given you the Greek text and a translation in Appendix 2 below.⁹

To be fair to Boethius, he is still as far as I know the first person to apply considerations of the kind we see in section D to the problem of universals. Nevertheless, the actual content of his three-part description seems definitely to have been derived from Porphyry.

In the very first lines of the *Categories*, Aristotle says that "equivocals" or "homonyms" are things that have a name in common, but the definition of that name they do not have in common.¹⁰ In the passage from Porphyry's *Exposition*, the "questioner" asks what the word 'common' means there in Aristotle's statement. But first, he says, "tell me in how many ways 'common' is said." What we get in Porphyry then is a kind of catalogue of the various senses of the word 'common'. Then the text goes on to ask which of those senses is the one Aristotle is using in those opening lines of the *Categories*.

Of course this is quite a different kind of context from the problem of universals. Porphyry and Aristotle are here talking about having a *name* in common, not about having some sort of universal *entity* in common. It remains, true, as I just said, that Boethius seems to have been the first to apply Porphyry's distinctions explicitly to the problem of universals.

Porphyry in fact gives four senses in which things can be "common." First, he says, "that is called 'common' which is divided into parts, like a loaf [of bread], and wine if it is one of [the things that] are divided."¹¹ Note that this is exactly what Boethius is talking about in § (15), being "common" part by part, as a pie is "shared" by all those who take a slice. Universals, if there are any, are not common in that way.

Second, Porphyry says, "That is called 'common' which is not divided into parts but is received by many for [their] use, like a horse or a slave [that is] common to many brothers." The examples, a horse and a slave, are exactly the same as those Boethius uses for his own second way of being "common," in § (16).

At first, perhaps, it does not appear that Porphyry's second sense has anything to do with possessing something at different times, as Boethius' second sense does. It would seem that all Porphyry is talking about is something like the legal notion of "joint ownership." But the word I have translated here as 'received' is the Greek *παράλαμβανόμενον*, a word often used in the context of inheritance, so that whatever Porphyry himself may have meant, the notion of temporal succession could easily have been suggested to Boethius.

⁹ For an alternative translation, see Porphyry, *On Aristotle's Categories*, Steven K. Strange, trans., (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), pp. 41–42.

¹⁰ *Categories* 1 1^a1–2.

¹¹ On this last clause, see n. 35 below.

Oddly, Boethius omits Porphyry's third sense of being "common." In this third sense, Porphyry says, "that is called 'common' which is in someone's possession beforehand and, after being used, is returned to common [ownership]." This is perhaps not altogether clear. In Porphyry's second sense, as we have seen, what is "common" is passed from one individual to another, like for instance an inheritance, whereas in his third sense the predominant notion seems to be one of "joint or common ownership," to be distinguished from actual possession and use. He gives the examples of the public baths and the theater or assembly. The idea seems to be this: even if no one is actually using the public baths at a given time, they are still "common" — they are still public. And the public theater belongs to everyone, even if no one is actually there at the moment. On the other hand, if no one person actually has possession of a slave at a given time (one of the examples both Porphyry and Boethius give of the second sense), then he or she is simply not a slave then, and certainly not a slave "in common."

The case is perhaps a little hard to make out convincingly. It is easy, for example, to suppose a slave owned by a whole family, rather than by any one individual in the family. In any event, the distinction Porphyry seems to have in mind between his second and third senses of being "common" is that in the second sense what is received is received from another individual rather than from the "common store," whereas the third sense allows the latter possibility as well.

The distinction is nuanced and not altogether certain, which is perhaps why Boethius ignores it and reduces Porphyry's four senses to three.

Porphyry's fourth and last sense once again uses the example of the theater or assembly. This is confusing, to be sure, since he had just used the very same example for his third sense.¹² But in any case, in his fourth sense, "that is called 'common' which, as a whole, comes undividedly into the use of many simultaneously." And, with the same example of the theater — or as Boethius puts it, a "stage-play, or some spectacle" — this is exactly Boethius' third way of being "common" without being a universal (§ (17)).

The upshot, then, is that this well known passage from Boethius is not altogether original with him, although he does seem to have been the first to apply these distinctions to the problem of universals, and to make the point that a universal is not supposed to be common in any of these ways.

III

Let us now look briefly at the argument in §§ (11)–(12) — section B — of the passage from Boethius, in order to fix the context for the infinite regress argument in § (13), which is the main thing I want to focus on.

¹² Perhaps the distinction is between the theater or assembly as a *building* and the theater or assembly as an *event*, what takes place in the building.

Paragraph (11) begins by stating the conclusion of the argument, that “genera and species cannot exist.” Why not? Because, Boethius says, “everything that is common to several things at one time cannot be one.” He goes on to say this is especially so ‘when one and the same thing is *as a whole* in many things *at one time*.’ Note that this explicitly captures the first two of the three clauses of § (18), where Boethius lists the requirements for being a universal.

So in effect § (11) argues that the plurality of things to which a universal is supposed to be common is somehow “contagious” and “infects” the universal itself, making it plural too, and so not “one.” Paragraph (12) then draws the consequence from this: A universal “is nothing at all. For everything that exists exists for the reason that it is one.”

The two operative assumptions in this section, then, are (i) the “convertibility” of being and unity, and (ii) the view (not further explained anywhere in the entire passage) that plurality is “contagious” in the sense just described.

IV

We now turn to § (13), where we get the infinite regress argument. “But even if genus and species do exist,” the paragraph begins, “but are multiple and *not* one in number, there will be no last genus. It will have another genus placed above it.” Then he goes on to give an example in terms of the genus *animal*, and argues somehow that there would be an infinite regress of ever higher genera. Presumably this is supposed to be an unacceptable result, so that the argument amounts to a *reductio*.

Notice something already. What is the unacceptable conclusion this argument is trying to derive? That “there will be no last genus.” Now even though no one I know of has ever interpreted the passage this way, the phrase ‘last genus’ certainly suggests the interpretation “highest genus,” a “most general genus” or category, so that the argument would then be that the existence of universals that “are multiple and not one in number” would violate the Aristotelian theory of the categories. Surely the argument in the rest of the paragraph doesn’t suggest this is what is going on at all, but the claim ‘there will be no last genus’, taken by itself, certainly sounds like it.

Tweedale, King and I, all of whom have written about this argument, have in effect all taken it for granted that this is not what is going on. In fact, both King and I, when we paraphrase the argument, cast it not in terms of the genus ‘animal’, as Boethius himself had done, but in terms of the species ‘man’ or ‘humanity’.¹³ It is as if we are tacitly assuming that the fact that Boethius puts his example in terms of the genus ‘animal’ is purely accidental, and that the argument is meant to apply to any universal, whether a genus, a species or whatever. And indeed, evidence that the discussion throughout this entire passage is meant to be generalizable in this way might be found in the fact that all the other arguments in the passage are put in terms

¹³ King, p. 45; Spade, *Survey*, Ch. 23.

of genus too, and nevertheless at the end of § (12), Boethius says “The same can be said about species.” Again, at the end of the whole passage (§ (19)), he says “And the same is to be understood for the other predicables.”¹⁴

But if this is so, if there is nothing unusual about genus in this argument, then what are we to make of the very first sentence of § (13): “But even if genus *and species* do exist, but are multiple and not one in number, *there will be no last genus*”? Notice what the sentence does *not* say. It does not say that if genus exists and is multiple, there will be no last genus, and if species exists and is multiple, there will be no last species. Rather, on the most natural reading, in either case, there will be no last *genus*. That is, we will get the same result — no last genus — whether we start the argument by talking about genus or by talking about species. And if it is species we are talking about instead of genus, that result — that “there will be no last genus” — would mean that somewhere in the argument we move from species to genus, and so to something broader than we began with. If that step is repeated as the regress goes on, then the regress is not just a regress of further and further stages, but a regress that involves increasing generality. And if that’s what’s going on, then — however the argument works in detail — we do have a regress that would do away with the Aristotelian theory of the categories as “most general genera.”

Nevertheless, it remains true, as we shall see, that the actual argument in the rest of § (13) does not seem to involve any kind of regress to ever-increasing levels of generality, and no one has ever interpreted the argument as if it did.

We are left then with an initial puzzle about § (13): Its first sentence would lead one to expect something quite different from the actual argument given in the paragraph.

V

Let us look again at the argument in § (13). At the beginning of the paragraph, it is hypothesized (for *reductio*) that genus and species exist “but are multiple and not one in number.” King and Tweedale interpret this as the hypothesis that universals are not *numerically* one, in the sense that the previous argument in §§ (11)–(12) has already refuted, but instead “one” only by a kind of looser unity, that universals are in effect “collections.”¹⁵

King points to the *Contra Eutychen* for a clue to what is going on here. There Boethius says “Indeed, what is not one cannot exist at all; *being* and *one* are convertible terms, and whatsoever is one exists.”¹⁶ Here we have a reaffirmation of the convertibility

¹⁴ Tweedale does not explain the argument in terms of the species ‘man’, but — like Boethius — in terms of the genus ‘animal’ (Tweedale, pp. 75–77). Nevertheless, in Tweedale’s analysis too, there is nothing to suggest that the choice of a genus for the example is anything more than coincidental.

¹⁵ Tweedale, p. 75, puts this in terms of being “‘multiplex’ in the way pairs and triplets are multiplex,” but then goes on to explicate the latter in terms of “collections.”

¹⁶ King’s translation, p. 40. He is quoting Boethius, *Contra Eutychen* IV.

of being and unity that was one of the bases for the earlier argument, in §§ (11)–(12). But then Boethius goes on: “Even those things which are combined from many, as a heap or a chorus, are nevertheless one.”¹⁷ Thus, according to the *Contra Eutychen*, being and unity are convertible, but there are *two* kinds of unity.

The connection the *Commentary on Porphyry* and the *Contra Eutychen* is an intriguing connection to draw, not least because it suggests that the kind of realism Boethius is arguing against in § (13) may be some form of “collective realism,” such as one finds later on at the time of Peter Abelard.¹⁸

On the authority of the *Contra Eutychen*, therefore, anything that exists must have one or the other kind of unity, either numerical unity or at least the looser kind of unity “a heap or a chorus” has. This suggests then that the first argument (the one in §§ (11)–(12)) is directed against a realism that would make universals numerically one, while the infinite regress argument in § (13) is directed against various kinds of “collective realism.”

I think this reading is a very attractive way of looking at the text. Nevertheless, some *caveats* should be noted. First of all, while the connection with “collective realism” is an appealing interpretive conjecture, it *is* a conjecture. Paragraph (13) makes no mention of “collections,” or of heaps or choruses, and conversely the *Contra Eutychen* does not in the relevant passage use the characteristic term ‘multiplex’ or ‘multiple’ that runs all through the argument in § (13). So the link is at best surmised, not explicit in the text.

Second, there is a very good reason to be hesitant about looking too much to the *Contra Eutychen* for help in interpreting the *Second Commentary on Porphyry*. For in a well-known passage in the *Contra Eutychen*, Boethius tells us how to translate certain Greek philosophical terms. He says¹⁹:

“For what the Greeks call οὐσίωσις or οὐσωσθαι, that we call “subsistence” or “to subsist.” But what they call ὑπόστασις or ὑφιστασθαι, that we translate as “substance” or “to substand.”

Yet in his translation of Porphyry’s *Isagoge*, when Boethius gets to the first of Porphyry’s three famous questions about universals, which he translates as “whether [genera and species] *subsist* or are posited in bare understandings only”²⁰ — the very passage being commented on in the text we are considering in this argument — the word he translates as ‘subsist’ is a form of ὑφιστασθαι, not of οὐσωσθαι, just the reverse of the translation-policy announced in the *Contra Eutychen*. Whether this represent some conscious theoretical change-of-mind on Boethius’ part, or whether it

¹⁷ Ibid.

¹⁸ On “collective realism,” see King, Ch. 8 (= pp.187–214).

¹⁹ *Contra Eutychen* III.

²⁰ Spade, *Five Texts*, p. 20, § (1).

is merely an indication of sloppiness or whatever, I do not know. But it does suggest that one should not to rely too heavily on the *Contra Eutychen* in interpreting the *Second Commentary on Porphyry*.²¹

VI

Still, if the hypothesis that genus and species exist “but are multiple and not one in number” doesn’t mean they are “collections,” what might it mean instead? Well, at least one other possibility ought to be considered, if only to see that it is not very plausible.²² It is possible to take Boethius here to be referring more or less to the view he himself explains and defends, on the authority of Alexander of Aphrodisias, a little later in his *Commentary*.

There Boethius says “these things [genus and species] exist in singulars, but are thought of as universals.”²³ Socrates and Plato, then, each has his own humanity and his own animality, so that there are *two* humanities and *two* animalities there. They are, in an obvious sense, “multiple and not one in number.” Nevertheless, through a process of abstraction, or what Boethius sometimes called “division,” the mind views these numerically distinct humanities as one universal thing, and so too for animalities at the level of genus.

There are notorious — and, I think, frankly insuperable — difficulties with such an “abstraction” theory, what is sometimes called “moderate realism.” But the success or failure of Boethius’ theory is not the issue here. The point instead is that the theory can be expressed without appealing to collections, without thinking that genus and species are like a “heap” or a “chorus.” Humanity, on this view, is “multiple and not one in number,” and so is animality, but that does not mean they are collections.

So there is a perfectly straightforward way of interpreting the phrase ‘multiple and not one in number’ without turning genera and species into collections. On this interpretation, the phrase in effect means nothing more than that the generic and specific terms it describes are common names. Being a common name is, after all, not the same as being a proper name of a collection.

But if this interpretation of the phrase is reasonable in general, it is not a very plausible one in the present context. First of all, if the view Boethius is hypothesizing at the beginning of § (13) is the one he himself defends a little later in the *Commentary*, according to which genera and species are not numerically one, and not one in the

²¹ Note that the *Contra Eutychen* is later than the *Second Commentary*. The latter was written before 510 (see L. M. De Rijk, “On the Chronology of Boethius’ Works on Logic,” *Vivarium* 2 (1964), pp. 1–49, 125–162, at p. 125), while the former was written not before 512 (see John Mair, “The Text of the *Opuscula Sacra*,” in Margaret Gibson, ed., *Boethius: His Life, Thought and Influence*, (Oxford: Basil Blackwell, 1981), Ch. 8 (= pp. 206–213), at pp. 208–209).

²² Plausible or not, I confess that I held it in Spade, *Survey*. For the reasons I am about to give, I no longer hold it and in fact now wonder why I ever did.

²³ Spade, *Five Texts*, p. 25, § (31).

way a collection is one either, then why does this argument appear in the text as part of the case *against* realism? It would seem that the theory the argument is attacking is not a realist theory at all in any metaphysical sense.

Second, if § (13) is addressing the theory Boethius defends later in the *Commentary*, then that is the *answer* to the argument against that theory here? Later on in the text, Boethius presents his theory of abstraction and argues in effect that a basically nominalist metaphysics is not incompatible with a basically realist epistemology, so that to deny the reality of universals in the external world does not threaten the legitimacy of our general knowledge.²⁴ All that is fine if it works, but it is answering a different question: the epistemological questions posed by a nominalist metaphysics. Nowhere in the text is the argument in § (13) answered.

Does this mean then that Boethius regarded the argument in § (13) as sound, and the theory hypothesized there as refuted? That would be something of an embarrassment if we take that theory to be the one Boethius means to defend!

These difficulties make it unlikely that Boethius has that theory in mind in § (13). And this fact in turn might be taken as negative evidence in favor of reading the argument in terms of collections, as Tweedale and King do. Nevertheless, as we shall see in the last part of this paper, there are considerations that perhaps count against the latter reading.

VII

Let us now look at the actual argument in § (13). In the end, there is not much difference between Tweedale, King and me over how the argument goes, although there are some differences in presentation.

Consider several animals — say, Socrates, Plato and Brunellus the Ass. They are “not the same” (see Appendix 1 below, line 20), since there are three of them, and yet they have “a certain similar something” (Appendix 1, lines 19–20) — Socrates’ animality, Plato’s animality and Brunellus’ animality, let us say. “*For that reason*” (line 20) we look for their genus. That is to say, likeness is a matter of falling under the same universal, in this case a genus.²⁵

But the genus itself, by the hypothesis of § (13), is just as “multiple” as our three animals were to begin with. That is, Socrates’ animality, Plato’s animality and Brunellus’ animality are three animalities that are “not the same,” just as Socrates, Plato and Brunellus themselves were three animals that were not the same. But these three animalities are alike in being animalities, and therefore they too “have a certain similar

²⁴ Ibid., pp. 23–25, §§ (23)–(32).

²⁵ Notice how this account take the fact that it is a *genus* as merely a consequence of the example, not as essential to the argument.

something,” so that we must look for their genus in turn. And off we go on our regress.

King and Tweedale put the regress in terms of “collections”: Individuals are alike; likeness implies sharing somehow the same universal; and universals are thought of as “collections” of their individual instances. And while we have seen that this may be the right away to look at it, notice once again that there is really nothing in the text itself that implies collections.

If we do think of the argument in terms of collections, then it is important to note that the regress requires abstract names to get it going, not concrete ones. For example, if we say

Individual animals are alike and so fall under the common genus *animal* (concrete noun), which genus is in turn the collection of all individual animals (concrete noun again)

we are right back where we started, with individual animals, and there is no regress. In order to get a regress, we need to say something like:

Individual animals are alike and so fall under the common genus *animality* (abstract noun), which genus is in turn the collection of all individual animalities (abstract noun again).

Here we have gone up one level of abstraction, from *animal* to *animality*. And since all those animalities are alike too, our infinite regress is under way.

Tweedale was the first to make this point, although he expresses it in somewhat different terms.²⁶

King, Tweedale and I are therefore in substantial agreement about the actual form of the argument in § (13), although the role of collections is perhaps negotiable. In any case, notice that as I remarked earlier,²⁷ on this reading the argument does not proceed in terms of a regress of increasing generality. If there are three animals, then there are three animalities and three of that “similar something” those animalities have — call it “animalityhood” or whatever. And so it goes: three all the way up, never anything more general than that.

If this is indeed the form of the argument (and I do not see any other way to read it), then it is worth noting that the argument relies crucially on the notion of what we might call “higher-order properties.”²⁸ We have not only animals, but animalities, and

²⁶ Tweedale, p. 75: “In following the reasoning one must be careful to distinguish single items that *make up* the genus in question from the single items that *fall under* it. Individual animals fall under the genus *animal*, but they make it up only if we consider the genus *animal* to be simply the collection of all animals. Since Boethius is thinking of a genus as a collection of single items each of which is ‘in’ an individual animal, it does not appear that he thought of these single items as identical with individual animals.”

²⁷ See pp. 7–8, above.

²⁸ I do not here mean “property” in the technical sense from Porphyry’s *Isagoge*, a real metaphysical

then animalityhoods (as we called them a moment ago), and “animalityhoodships” (or whatever we want to call them²⁹), and so on.

The picture here is one of higher-order properties, not just of higher-order predicates. It is a matter of metaphysics, not just of language. Animals each have some real metaphysical feature, an animality, in virtue of which they are animals. These animalities in turn each have another metaphysical feature, an “animalityhood” we called it, in virtue of which they are animalities, and so on. Animalityhood is a real feature of an animality; indeed, it is what makes it an animality. But it is not a feature of an animal, since an animal is *not* an animality.

Such a picture, involving iterated “properties of properties,” reflects certain recent metaphysical views quite well. But it is not usually part of mediaeval discussions. For example, with respect to the Aristotelian distinction between things “present in” a subject and things “said of” a subject,³⁰ one never finds talk of some things’ being “present in” others that are in turn “present in” yet further things, and so on. And while it is true that *animal* is “said of” *man*, which is in turn “said of” Socrates, it is also true that *animal* is “said of” Socrates,³¹ whereas on the picture Boethius presents, while higher-order properties can belong to the properties immediately below them, they do *not* belong to the things the latter properties belong to: animalityhood is a feature of animality, but not of any animal.

I find it noteworthy, therefore, that Boethius appeals to such higher-order properties in his infinite regress argument in § (13). Of course that argument, and the higher order properties appealed to in it, are part of a *reductio*, so that Boethius is not committing himself to such a theory. Still, the fact that he even raises it is striking.

VIII

Finally, I said I wanted to say something about the overall structure of the passage from Boethius’ *Second Commentary on Porphyry*, how its various sections hang together. In particular, I want to comment on the odd placement of section D, §§ (14)–(18).

Commentators who have discussed this passage previously, and who have addressed this point, all seem to have agreed in taking section D as a kind of elaboration and

characteristic that is not an essential ingredient of the members of a species but nevertheless belongs to all and only the members of that species, as risibility was said to be a “property” of man. I am instead using the term in its modern-day, looser sense in which *any* metaphysical feature of a thing is a “property” of it. There is no good mediaeval word for this.

²⁹ Ordinary vocabulary is of course lacking, and the artificial vocabulary becomes increasingly strained as one progresses up the infinite regress to ever higher levels of abstractness.

³⁰ *Categories* 2 1^a20–b⁹.

³¹ Compare *Categories* 3 1^b10–15: “When one thing is predicated of another as of a subject, all that is said of what is predicated is also said of the subject. For example, *man* is predicated of *this man*, but *animal* [is predicated] of *man*. Accordingly, *animal* will also be predicated of *this man*.”

filling in of the argument in section B.³² In other words, it is as if the overall structure of the passage goes like this: First, we get the statement of the question in section A. Then we get one two-part argument against the reality of universals, in sections B and C. Then, in D, we get an elaboration of the argument back in B. And finally, we sum it all up in section E.

But if D is an elaboration of the argument in B, why is it delayed until after the infinite-regress argument in C, to which it seems to be totally irrelevant?

This odd placement of section D is not all that surprising, of course. Experienced mediaevalists are after all quite used to seeing much stranger arrangements than this in mediaeval arguments. Still, it is worth noting, and makes one wonder whether perhaps there is another way of organizing the passage.

The usual way of organizing it, the one I have just described, is the natural interpretation if we take sections B and C as two parts of a single, two-case argument. This reading is reinforced by King's attractive suggestion linking these passages with the distinction in the *Contra Eutychen* between two kinds of unity, numerical unity and collective unity.

On this reading, the argument in the entire passage — and so Boethius' whole case against universals — depends crucially on the convertibility of being and unity, the first operative assumption listed in section III above. But there are two kinds of unity. Numerical unity is discussed in section B, and collective unity in section C. Then we get a kind of afterthought in section D, and a conclusion in E.

But if one looks at § (11) it is clear that, although numerical unity is indeed explicitly mentioned at the very end of the paragraph, the actual argument in the paragraph is applicable to collective unity as much as to numerical unity. Just as numerically one thing cannot be wholly in two things at once, according to this argument, so too one chorus, let's say, cannot be both wholly in Carnegie Hall and wholly in Yankee Stadium at the same time.

But if the first part of the two-case argument covers both kinds of unity like this, then the argument in section C is unnecessary and the structure of the whole passage becomes all the more mysterious; the argument in section B covers both cases.

I want to suggest an alternative structuring of the passage. Look at the end of § (12), and likewise at the end of § (19). They both look like concluding summaries. Both conclude that genus does not exist, and then go on to say that the same thing holds for species (§ (12)), or for "the other predicables" (§ (19)). Both passages, that is, offer a summary and then a generalization.

Now look at the beginning of § (13) and the beginning of § (14): "But if genus and species do exist, but are multiple *and not one in number*" (§ (13)), and "Now if

³² See the references in n. 2 above.

a genus *is one in number*” § (14)). While it is perhaps not fully explicit, this looks very much like a conditional excluded middle — the condition being that genus (or species) does exist.

What I want to suggest then is that in this passage as a whole what we really have is not one two-case argument plus an afterthought, but rather two separate arguments against the reality of universals, the second of which is a two-case argument. The first argument is in section B, and depends on the convertibility of being and unity; it ends in § (12). The second argument, the two-case argument, takes up sections C and D, and does *not* depend on the convertibility of being and unity at all, but only on an excluded middle.

If genus and species are not numerically one, that case is handled by the infinite-regress argument in section C. And note that on this reading there is no longer any special reason to take that argument in terms of collective unity or indeed in terms of *any* kind of unity. In fact, if sections B and C are not two parts of a single, two-case argument, but instead belong to two entirely unrelated arguments, then the passage from *Contra Eutychen* about the two kinds of unity is irrelevant to interpreting the text.

On the other hand, if genus and species *are* numerically one, that case is handled in section D, by an argument that looks very much like the first argument, back in section B, except that it is somewhat more developed and conspicuously makes no mention of the convertibility of being and unity.

There is another reason too why this restructuring of the passage is an appealing one, this time a philosophical reason. For one might well have thought that without the convertibility of being and unity, there simply is no problem of universals. If Socrates’ humanity and Plato’s humanity, which are wholly, at the same time and in the appropriate metaphysically constitutive sense present in Socrates and Plato respectively, can be counted as satisfying Boethius’ three-clause definition of a universal in § (18) even though they are two humanities and not one, then what possible objection can there be to admitting the reality of universals?

But if we read the structure of Boethius’ passage in the way I have indicated, then there is a suggestion in the passage that it is possible to argue against the reality of universals even *without* assuming that every being is one being. For while the first argument, in section B, does assume that, the second argument, the two-case argument in section C–E, conspicuously does not assume it. This second part of the argument, section D, handles the case where a universal is one, but the first part, in section C, allow the case where it is not. Neither alternative is assumed, and both are covered.

The philosophical assessment of this intriguing suggestion is a topic for another paper.³³

³³ Many of the ideas in this paper, particularly those in the last section, about structural matters, were

Appendix 1: Boethius' Text³⁴

Section A	(p. 161.14) (10) Genera et species aut sunt atque subsistunt aut ^{/15} intellectu et sola cogitatione formantur,
Section B	(11) sed genera et species esse non possunt. hoc autem ex his intellegitur. omne enim quod commune est uno tempore pluribus, id unum esse non poterit; multorum enim est quod commune est. praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. ^{/20} quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habent. quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut, cum in ^{/25} pluribus totum uno sit tempore, in semet ipso sit unum (p. 162) numero.
5	
10	
15	(12) quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit; omne enim quod est, idcirco est, quia unum est. et de specie idem conuenit dici.
Section C	(13) quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex neque unum ^{/5} numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud superpositum genus, quod illam multiplicitatem unius sui nominis uocabulo includat. ut enim plura animalia, quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, idcirco eorum genera perquiruntur, ita quoque quoniam genus, quod in pluribus est ^{/10} atque ideo multiplex, habet sui similitudinem, quod genus est. non est uero unum, quoniam in pluribus est. eius generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inuentum, ea-dem ratione quae superius dicta est, rursus genus tertium uestigatur. itaque in infinitum ratio procedat necesse est, cum ^{/15} nullus disciplinae terminus occurrat.
20	
25	
Section D	(14) quodsi unum quiddam numero genus est, commune multorum esse non poterit. una enim res si communis est, aut
30	(15) partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut
	(16) in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ^{/20} ut seruus communis uel equus, aut
35	(17) uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, et est theatrum uel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est.
	(18) genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam (p. 163) ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam.
Section E	(19) quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis ^{/5} genus aliud inquirendum est, uidebitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intellegendum est.

prompted by discussion with Christopher Vaughan. An earlier version of this paper was read at the workshop on Boethius held at The Ohio State University, May 28–29, 1994. I am grateful to the participants in that workshop for their insightful and penetrating comments.

³⁴ From *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, Samuel Brandt, ed., ("Corpus criptorum Ecclesiasticorum Latinorum," Vol. 48; Vienna: F. Tempsky, 1906), pp. 161.14–163.6. I have divided the text into sections in conformity with the discussion above. Paragraph divisions are my own, and are numbered in accordance with the translation in Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, pp. 21–22.

Appendix 2: Porphyry's Text³⁵

Porphyrios'un Grekçesi		Türkçe Tercümesi
/¹⁷ 'Ε. Τὸ κοινὸν πῶς εἴληπται; πρῶτον δὲ εἰπέ, ποσαχῶς λέγεται τὸ / κοινόν; / 'Α. Λέγω ὅτι πολλαχῶς κοινὸν γὰρ λέγεται καὶ τὸ εἰς μέρη διαιρετὸν /²⁰ ὡς ἄρτος καὶ οἶνος, εἰ εἷς εἴη τῶν διαιρούντων, καὶ τὰ χρήματα κοινὰ τῷ / εἰς μέρη εἶναι διαιρετὰ τῶν ὄντων. λέγεται δὲ κοινὸν καὶ τὸ εἰς μέρη / μὲν οὐ διαιρετόν, εἰς δὲ τὴν χρῆσιν ὑπὸ πολλῶν παραλαμβανόμενον ὡς / ἵππος καὶ οἰκίτης κοινὸς πλείοσιν ἀδελφοῖς. λέγεται κοινὸν καὶ τὸ ἐν προ- / καταλήψει τινὸς γινόμενον καὶ μετὰ τὴν χρῆσιν ἀναπεμπόμενον εἰς τὸ κοι- /²⁵ νόν, οἷον δὴ τί ἐστι τὸ βαλανεῖον καὶ τὸ θέατρον. λέγεται πάλιν ἄλλως / κοινὸν τὸ ὅλον ἅμα εἰς χρῆσιν ἐρχόμενον πολλῶν ἀδιαιρέτως.	5 10 15 20	[Question:] How is 'common' taken [in Aristotle's definition]? But first, tell [me] in how many ways 'common' is said. [Answer:] I maintain that [it is said] in many ways. For (1) that is called "common" which is divided into parts, like a loaf [of bread], and wine if it is one of [the things that] are divided.³⁶ Things are "common" [in this sense] by being divided into parts according to each of the participants.³⁷ (2) That is called "common" which is not divided into parts but is received³⁸ by many for [their] use, like a horse or a slave [that is] common to many brothers. (3) That is called "common" which is in someone's possession beforehand and, after being used, is returned to common [ownership]. The [public] bath and the theater are

³⁵ From his *Exposition of Aristotle's Categories by Question and Answer* (on Aristotle, *Categories*, 1, 1a1-2). My translation from *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, Adolfus Busse, ed., ("Commentaria in Aristotelem Graeca," vol. IV.1; Berlin: Georg Reimer, 1887), p. 62 lines 17-33.

³⁶ are divided: The Greek has the active participle here, although the passive seems to be required. "If it is one of [the things that] are divided": The purpose of this clause seems to be to contrast wine, and perhaps bread earlier in the sentence, which are often divided up in this way, with items under sense (2), which cannot be divided up part by part without destroying them. To cut up a loaf of bread or divide a flask of wine among all partakers is just good hospitality; to cut up a horse or a slave spoils their usefulness.

³⁷ according ... participants: Following Busse's conjecture (χαθ' ἑκαστον των μετεχοντων for των οντων) at p. 62.21. The Greek has 'of the beings', which seems senseless here.

³⁸ received: The Greek παραλαμβανόμενον means "received from another," and is used in cases of inheritance (among other usages). It is this receiving from another individual, rather than from the common or public store, that distinguishes senses (2) and (3).

οὕτως γὰρ / διὰ τῆς τοῦ κήρυκος φωνῆς κοινῇ ἢ χρῆσις τοῖς ἐν τῷ θεάτρῳ μὴ δια- / ρουμένης τῆς εἰς ἐλάχιστα φωνῆς καθ' ἑκαστον τῶν παρόντων. / Ἐ. Κατὰ ποῖον οὖν σημαινόμε- νον τὸ κοινὸν εἴληπται; /³⁰ Ἀ. Κατὰ τὸ τελευταῖον λέγω, καθ' ὃ κοινῇ χρῆσις γίνεται ἅμα πολλοῖς / ταῦτοῦ ὅλου ἀδιαρέ- του μένοντος· ἢ γὰρ Αἴας φωνή κοινήν ἔχει χρῆσιν / καὶ ἐπὶ τοῦ Οἰλέως παιδὸς καὶ τοῦ Τελα- μῶνος ὅλη λαμβανομένη καὶ / ἀδιαίρετος μένουσα ἐπ' ἀμφο- τέρων. /³⁴	25 30 35 40 45	such a thing. Again in another sense, (4) that is called “common” which, as a whole, comes undividedly into the use of many simultaneously. For in this way, through the voice of the crier, the use [of the theater] is common to those in it, although the voice is not divided up in the least among each of those present.⁴ [Question:] So in which sense is ‘common’ taken [in Aristotle’s definition]? [Answer:] I say [it is] according to the last [sense], according to which there comes to be a use common to many simultaneously, although the same whole remains undivided. For the word ‘Ajax’ is used both for the son of Oileus and for [the son] of Telamon,⁵ taken as a whole and remaining undivided between the two [of them].
--	---	---

³⁸ The word ‘theater’ means not only a place where drama was performed, but also an “assembly”, where a “crier” made proclamations and kept order.

³⁹ These are called, respectively, Ajax the Less and Ajax the Greater. They are characters from the *Iliad*.

MEGARALILAR VE MODALİTE ANLAYIŞLARI

Esmâ Kayar*

MEGARIANS AND THEIR THEORY OF MODALITY

ÖZ

Bu makalenin amacı eski çağdaki felsefe okullarından biri olan Megara okulunun modalite anlayışını özellikle olanak kavramını temele alarak ortaya sermektir. Eukleides tarafından kurulan Megara okulu Sokrates ve Parmenides'in öğretileriyle şekillenmiştir. Okulun felsefe tarihine en önemli katkılarından biri modalite anlayışlarıdır. İlk Megaralıların olanak görüşleri günümüze Aristoteles yoluyla ulaşmıştır. İlk Megaralılar ve Aristoteles'in olanak anlayışı uyumsuzluk içindedir. Megara okulunun sonraki dönemde modalite konusunda önemli ismi olan Diodoros Kronos'un Master Argümanı'nda bu uyumsuzluk devam etmiştir. Okulun diğer önemli ismi Philon'un modalite anlayışı ise Aristoteles'in felsefesine yakındır.

Anahtar Kelimeler: Megaralılar, modalite, olanak, Diodoros Kronos, master argümanı, Philon.

ABSTRACT

The aim of this article is to reveal the theory of the modality of the Megara school, one of the ancient philosophical schools, especially based on the concept of possibility. The school Megara founded by Eukleides was shaped by the teachings of Socrates and Parmenides. One of the most important contributions of the school to the history of philosophy is their theory of modality. The idea of the possibility of the first Megarians reached to us through Aristotle. The Megarian and Aristotelian understanding of the possibilities is in conflict. This dispute continued via The Master Argument of the later period important

* Araş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (esmakayar@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 22.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

Megarian, Diodorus Cronus. The other important Megarian, Philon's idea of modality has some similarities with Aristotle's philosophy.

Keywords: Megarians, modality, possibility, Diodorus Cronus, master argument, Philo.

...

Giriş

Megara okulu, eski çağa ait Sokratesçi felsefi bir okuldur. Okulun kurucusunun yaklaşık M.Ö. 435-365 yılları arasında yaşamış¹ olan Eukleides olduğu kabul edilir. Eski çağda felsefe okulları genellikle okulu kuran kişilerin doğum yerine göre isimlendirilse de Eukleides'in Megara'da doğup doğmadığı kesin değildir. Ancak Eukleides Platon'un bir çağdaşı olarak Megara'da yaşamıştır. O da Platon gibi Sokrates'in öğrencisi olmuştur. Nitekim Platon'un Theaitetos diyalogunda Eukleides konuşmacı olarak bulunmaktadır. Laertios, Sokrates'in ölümünden sonra Platon ve öteki filozofların tiranların şiddetinden kaçarak onun yanına geldiklerini söylemektedir.²

Eukleides'ten geriye elimize onun yazılı bir metni ulaşmasa da onun diyaloglar kaleme aldığı bilinmektedir. Bu diyalogların Platon diyaloglarına benzer bir özellikte olduğu tahmin edilebilir. Eukleides sadece Sokrates'ten değil Parmenides'in öğretilerinden de etkilenmiştir. Eukleides'in iyinin tek olduğuna dair görüşü,³ Parmenidesçi "Bir anlayışı" ile Sokrates'in "iyi anlayışı"nın bir meczi gibi görünür. Laertios, Eukleides'in ispatlamalarda öncüllere değil sonuçlara karşı çıktığını⁴ söylemektedir. Bu durum onun karşıt görüşteki kişilerin görüşlerini, bu görüşlerin saçma sonuçlarını göstermek açısından ele aldığına bir işarettir. Günümüzde bu yöntem saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) olarak da adlandırılmaktadır. Bu yöntemin Parmenides'in öğrencisi Zenon'un diyalektik anlayışından uyarlanmış olması muhtemeldir. Platon'un diyaloglarındaki Sokrates de bu yöntemi kullanmaktadır.

Megara okulunun Eukleides'ten sonraki ismi olan Euboulides diyalektik argümanlarıyla ünlüdür. Laertios, Euboulides'in Aristoteles'le çatışıp onu birçok kez eleştirdiğinden bahseder.⁵ Euboulides anlaşılacağı üzere Aristoteles'in çağdaşıdır.

Megaralılar "Küçük Sokratesçiler" olarak da anılırlar. Ancak bu niteleme yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Sokrates'in en doğru ve büyük izleyicisinin Platon oldu-

¹ Kalus Döring, *Die Megariker Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Verlag B. R. Grüner N. V., Amsterdam, 1972, s. 74.

² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, 2007, Kitap II, 106

³ A.e., Kitap II, 106

⁴ A.e., Kitap II, 107

⁵ A.e., Kitap II, 109

ğunun varsayıldığı bir arka planda bu okulun takipçilerine “küçük” sıfatı verilmiştir.⁶ Heidegger, bunun aksine bir görüşle Megaralıları kaderleri tarihte unutulmak olsa da Aristoteles ve Platon ile aynı dereceye koyar.⁷

Megara okulu çoğunlukla felsefe tarihine paradokslar, etik, önermeler mantığı ve modalite konularında yaptığı katkılar ile anılır. Bu okulun modaliteler konusunda iki önemli ismi Euboulides’ten sonra yaşamış olan Diodoros Kronos ve Philon’dur. Megaralılar modalite anlayışı bize ilk olarak Aristoteles üzerinden ulaşmıştır.

Aristoteles’te Megaralı Olanağı

Aristoteles hareket açısından *dynamis*’i (*olanak, kuvve*)⁸ incelediği *Metafizik* 9.3’te Megaralıların olanak tezini hem tanıtmış hem de bu teze kendi çok yönlü olanak anlayışı çerçevesinde karşı çıkmıştır. O, bahsedilen yerde bir şeyin sadece fiil halinde iken olanağı olduğu, eğer fiil halinde değilse olanağı bulunmadığı görüşünü isim vererek Megaralılara atfeder.⁹ Bu Megaralıların kim olduğu bilinmese bile onların Eukleides’in öğrencisi Euboulides ve çevresindekiler olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

Aristoteles, Megaralıların bu tezinin sonuçlarının bizi götüreceği yeri, onların yöntemiyle yani saçma sonuçlara yol açtığı için eleştirmektedir. Aristoteles bu durumu örnekleyerek ortaya serer. Örneğin, Megaralıların olanak anlayışından yola çıkılırsa bir şey inşa etmeyen kişi, inşa etme yetisine sadece inşa ettiği sırada sahip olacaktır. Aristoteles bu fikre göre bir insanın bir şey inşa edene kadar inşa eden olmayacağını söyler. Çünkü böyle bir anlayışta inşa eden olma, inşa etme olanağına (yetisine) sahip olma anlamına gelir. Aristoteles inşa zanaatına belirli bir zamanda öğrenilerek sahip olunduğunu düşünmektedir. Megaralıların görüşüne göre ise zanaatkâr zanaatını uygulamayınca ona sahip olmayacaktır. Bu da zanaatkârın yeniden inşa etmeye başlarsa zanaatını nasıl geri kazanacağı sorusunu doğurur.¹⁰

⁶ F. D. Caizzi, “Minor Socratics”, A Companion to Ancient Philosophy, ed. M. L. Gill ve P. Pellegrin, Blackwell Publishing, 2006, s. 119. Aynı yerde Caizzi bu anlayışın oluşmasında Zeller’in okul için “eksik Sokratesçi” tabirini kullanmasının etkili olduğunu söyler.

⁷ Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1990, s.163 (Martin Heidegger, *Aristotle’s Metaphysics* Θ 1-3, trans. W. Bogan and P. Warnek, Indiana University Press, 1995, s. 139-140)

⁸ Eski Yunanca *dynamis*’in güç, kapasite, potansiyalite, olanak gibi çeşitli anlamları vardır. bkz. *LSJ*, δύναμις maddesi, (çevrimiçi: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=du%2Fnamin&la=greek&can=du%2Fnamin1&prior=th&n&d=Perseus:text:1999.01.0051:book=9:section=1047a&i=2#lexicon>) Makalede sadece modalite konusu işlendiği için diğer anlam ayrımları işlenmeden olanak ve kuvve karşılığı tercih edilmiştir.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1046b 29.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1046b 30-1047a 5.

Aristoteles'in Megara fikrine diğer bir itirazı hareketin imkânı ve olanaksızlıkla ilgili açacağı sonuçlarla şekillenmiştir. Aristoteles, olanaksız, olanaktan yoksun olma olarak gördüğümüzde, meydana gelmeyen şeyin meydana gelme olanağına sahip olmayacağını söyler. Meydana gelme olanağına sahip olmayanın olması ya da olacak olması ise yanlıştır. Megaralıların iddiası şu halde hareketi ve oluşu ortadan kaldırır. Aristoteles bu durumu yine bir örnekle somutlaştırır. Hareket ve oluşun olmadığı yerde ayakta duran hep ayakta duracak, oturan ise hep oturacaktır. Oturan kişi Megaralı anlayışa göre ayağa kalkma olanağına sahip olmadığından, o ayağa kalk(a)mayacaktır. Aristoteles, bu sonuçlar kabul edilemez bulduğu için olanak ve fiilin ayrı olması gerektiğini ilan eder.¹¹

Aristoteles'teki pasajlardan Megaralıların olanağı *sadece fiil halindeyken mevcut bulunan* şeklinde gördükleri ortaya çıkar. Aristoteles'in Megaralılarla ilgili olanak kavramı tartışmasının hatlarını ise hareket, oluş ve sahip olma kavramları belirlemiş görünmektedir.

Aristoteles'in Megaralıların düşüncesi ile ilgili oturmaya dair verdiği örnek daha ileri götürülürse Megaralılar sadece fiilî halde olanı olanaklı gördüklerine göre, o an olandan başkasının henüz fiilî olmadığı için mümkün olamayacağını, yani tüm bir geleceğin imkânsızlığını savunmaları gerekmez mi? Bu kadar büyük bir probleme yol verecek bir görüşü Aristoteles neden sadece oturmak ve kalkmanın olanağı gibi gibi basit şeyler üzerinden anlatmaktadır? Aristoteles, felsefesinde olanağı kendi çok yönlü hareket ve oluş anlayışıyla ilişkilendirmektedir. Bu hareket ve oluş anlayışının da geleceğin ve zamanın nasıl tarif edileceğini ilgilendirdiği aşîkârdır. Megaralıların eserleri ve öğretileri günümüze ulaşmadığı için onların bu konuda ne düşündüğünü tam bilemiyoruz. Yine de onların Aristoteles'inki gibi ayrıntılı bir hareket, oluş ve zaman anlayışına sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Buna rağmen Megaralıların teorileri ayrıntılı olmasa bile onların yol açtığı sonuçların önemsiz olduğu söylenemez.

Megara okulunun Parmenidesçi gelenekle ilişkisi hatırlanırsa bu okulun Aristoteles dönemindeki temsilcilerinin harekete ve oluşa karşı çıkmış olduğu düşünülebilir. Zeller, olanaklı olma ama fiilî olmama anlayışının aynı zamanda hem olan hem olmayanı göstereceği için Parmenides'in oluşla ilgili işaret ettiği sorunlara götürdüğünü söylemektedir. Olanaklıdan fiile geçiş, ona göre Parmenidesçi varlık kavramıyla uyuşmamaktadır. Zeller, Megara okulunun bu nedenle olanağı fiilî olan halinde açıkladığı fikrindedir.¹² Hartmann da sadece fiilî olanın olanaklı olduğu görüşünün, Parmenides'in oluşun aynı anda varlık ve varolmama içerdiği, yani çelişik olduğu görüşüne yakın olduğunu belirtir. Bir ve aynı şeyin sadece olanağından bahsedildiğinde varlık ve varolmama karşıt bir durumdadır. Bu şey fiilî değilse varolmaz. Fakat olanaksız değilse de varolmalıdır. Sonuç olarak ona göre Megaralıların görüşü oluşun baskılanmasına yol açar.¹³

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1047a 11-20.

¹² E. Zeller, *Socrates and The Socratic Schools*, trans. O. J. Reichel, London, 1877, s. 261.

¹³ Nicolai Hartmann, *The Megarian and the Aristotelian Concept of Possibility: A Contribution to the*

Megalikların olanağı ve fiile dair yaklaşımlarında Parmenidesçi “varlıktan varlık çıkar” anlayışından da etkilenmiş olması muhtemeldir. Parmenidesçi varlık anlayışının cisimsel olduğu kabul edilirse,¹⁴ cisimsel olarak bulunmayan şey, kendini sunmayacağı için fiilî de olamayacaktır. Fiilî olamayan bu nedenle olanaksız ve varolmayan olarak görülmüş olabilir.

Aristoteles’e göre varolanlar bir olanağı sahip olsa da onu her zaman sergilemezler. Sokrates’in ayakta durabilme olanağı (kapasitesi, yetisi) o otururken kendini sunmaz. Bu olanak Sokrates ayakta durunca da o artık olanak değil fiildir. Smith’e göre Megalikların inkâr ettiği bu noktadır. Onlar için Sokrates’in ayakta durma iddiası sadece o fiilî olarak ayakta iken olanaklı bir kanıt sunar. Ama bu onun iki dakika önce otururken ayakta durabilir olduğunu göstermez. Onun ayakta durabileceğinin tek kanıtı o ayakta olduğunda verilebilir.¹⁵

Knuuttila, Aristoteles’in neden Megalik olanak anlayışının oturanın her zaman oturmasına yol açtığını düşündüğüne farklı bir yaklaşım getirir. Bu durum ona göre Aristoteles açısından karşılıklı dışlayıcı yüklemelerin (örneğin bağlamında oturma ve ayakta durmanın) olanağı ile ilgili modal cümlelerin yapısının karmaşık olmasından kaynaklanır.¹⁶ Aristoteles açısından “Bir insan otururken yürüyebilir” cümlesi birleşmiş ve bölünmüş olarak iki farklı şekilde anlaşılabilir. İfadede kelimeler birleşirse “Bir insan otururken-yürüyebilir” anlamı oluşur. Bu durumda insan için aynı anda hem oturmak hem de yürümek olanaklı olur. Ancak ifadede kelimeler bölündüğünde ise şu anlam çıkar: bir insan otururken onun yürütme gücü (olanağı) vardır.¹⁷ Knuuttila’ya göre Aristoteles, Megara öğretisindeki sadece fiilî olanın olanaklı olduğu anlayışını bu birleşmiş anlamdaki cümlelerin yanlışlığına dayandırmıştır.¹⁸

Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*’de bölünmüş kelimelerle anlaşılan cümledeki olanağın başka bir zamanda fiilî hale gelmesi gerektiğini çünkü diğer türlü ayrımın yapılamayacağını söyler;

“Oturma ve ayakta durma olanağı aynı anda taşınır, nitekim kimi zaman biri kimi zaman öteki sözkonusu. Ne ki aynı anda oturulacak ve ayakta durulacak şekilde değil, başka

History of the Ontological Problem of Modality, Alıncadan çev. F. Tremblay ve K. R. Peterson, Axiomathes (2017) 27, s. 213. (Orjinali: Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff: ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems,” Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-historischen Klasse, X, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter, 1937)

¹⁴ bkz. E. Zeller, *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, Trans. S. F. Alleyne, London, Longmans, Green and Co., 1881, s. 590.

¹⁵ Robin Smith, “Ancient Greek Philosophical Logic”, *A Companion to Philosophical Logic*, ed. D. Jacquette, Blackwell Publishing, 2006, s. 19

¹⁶ Simo Knuuttila, “Time and Modality in Scholasticism”, *Reforging The Great Chain of Being*, ed. S. Knuuttila, 1981, s. 168.

¹⁷ Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, 166a 22-30.

¹⁸ Knuuttila, *a.g.e.*, s. 168.

başka zaman içinde. İmdi bir nesne sonsuz bir zaman boyunca birden çok şeyin olanağını taşırsa, bu başka başka zamanlarda değil aynı anda olacaktır. Bir nesne sonsuz zaman boyunca yok olan olarak varsa, varolmama olanağı taşıyacaktır. İmdi bu sonsuz zaman boyunca böyleyse olanaklı olan bulunmaktadır. Öyleyse aynı anda etkinlik halinde hem olacaktır hem olmayacaktır.”¹⁹

Knuuttila’ya göre Aristoteles birisinin otururken ayağa kalkabilmesiyle ilgili olanakta, bu olanağın oturma fiiline alternatifliğini göstermediğini fark etmemiştir. Çünkü kalkmak başka bir zamanda fiilî olmaya işaret etmektedir. Bu yüzden bu işleme göre her olanak gerçek bir olanak olmak için fiilî hale gelmiş olmalıdır. İşlemde cümlelerin yapısal karmaşıklığı yüklemelerin fiiliyatının aynı anda olup olmamasına indirgenmiştir. Knuuttila Aristoteles’in olanaklıları bir zamansal gerçeklikte fiiliyatları ile gördüğü durumda, aslen karşı çıktığı fikre onay verdiğini düşünür.²⁰

Knuuttila’nın Aristoteles’e dair eleştirisi Megaralıların tezinin aslında görüldüğünden daha fazlasını içerdiğini işaret eder haldedir. Eğer insanlardan hiçbiri hiç oturmamış olsaydı gerçekten bir insanın oturma olanağına ya da yetisine sahip olduğunu söyleyebilir miydik? İnsanların hep öleceklerini, sonsuz yaşama yetisine sahip olmadıklarını söylememizin bir nedeni, onların hep ölmesi değil midir? Megaralıların kendi tezlerinin arkasını nasıl doldurduklarını bilmediğimiz için onların herhangi bir zamanda fiilî hale gelmiş olana olanaklı dedikleri de bir ihtimal dahilindedir. Fiilî hale gelmeyen şeyin olanaksız olması da her açıdan olmasa da bazı açılardan akla yatkındır.

Aristoteles *Metafizik* 9.3’te incelediği bağlamda olanaklıyı “Bir olanağa sahip olan ve bunu fiile geçirmekte hiçbir olanaksızlığı bulunmayan”²¹ olarak sunmaktadır. Aristoteles’in bu ifadesinden onun olanakta fiile geçmiş olmayı aramayıp fiile geçebilecek olma özelliğini yeterli gördüğünü anlayabiliriz.

Aristoteles olanaklının ne olduğunu açıkladığı yerden hemen sonra *Metafizik* 1047 a 26 27’de bu olanak tarifi ile ne kastettiğini örnekler. Eğer bir şeyin oturma olanağı varsa ve oturmasını bir şey engellemiyorsa bu şeyin fiilî olarak oturuyor olmasında olanaksızlık yoktur. Weidemann, Aristoteles’in burada *dynaton* (olanaklı) ve *endekhetai* (kuvveti olmak) olmak üzere iki ayrı kelime kullandığını ve kuvveti olmanın, olanağın kullanımı anlamında anlaşılabilirliğini söylemektedir. Eğer durum böyle ise Weidemann’a göre Aristoteles’in olanak kavramı sadece olanağı değil fiilî olmayı da içerir.²² Aristoteles’in olanak kavramının bir şekilde fiile ilişkili olduğunun görüldüğü gibi güçlü göstergeleri vardır. Ancak olanağın fiilî olma ile bu güçlü ilişkisine rağmen

¹⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 281b 16-23.

²⁰ Knuuttila, *a.g.e.*, s. 168-169.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1047a 24.

²² Hermann Weidemann, “Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 2 (Apr., 2008), s. 132-133.

Aristoteles olanağın gerçekleşmemesinin, fiilî hale gelmemesinin onu olanaksız yapmasını doğru bulmamaktadır.²³

Hartmann, Megara okulunun tezinin olanak ile fiilin örtüştüğünü değil biri olmadan diğerinin olmayacağını gösterebileceğini söyler. Bu durum ona göre gerçek dünyada olanaklı olanın aynı zamanda fiilî de olması ve aynı şekilde fiilî olanın da en azından olanaklı olması halinde anlaşılabilir.²⁴

Olanak, sahip olma kavramıyla ilişki içinde düşünüldüğünde de fiilî olma ile bir bağının olduğu görülmektedir. Bir olanağa sahip olmada eğer sahip olma bir süreç gerektirirse, bu süreç içinde olanağın bir çeşit fiilleşerek sahiplenmeye dönüştüğü yadsınmaz. Bu anlamda sahiplik olarak olanak, sergilenmeyen bir şey olarak gizli durmaktan öte sergilenerek olanak haline gelmiş olur.

Heidegger, Megaralıların tezinin eski çağın varlık anlayışı ışığında bakıldığında tezin tuhaf görünmediğini belirtmektedir. Bu anlayışta kuvvenin (Vermögen)²⁵ bulunduğu yer kendini sunduğu ve üreterek meydana getirdiği fiildir. Aristoteles ise kuvve olarak kuvvenin fiilleşmesini sahip olma ile açıklamaktadır. Heidegger'e göre Aristoteles, Megaralıların meydana gelmenin özünü anlamadığını düşünmüştür.²⁶

Heidegger, Aristoteles'in sunduğu Megara tezinin olanağın ne-olduğu (yani özü, tanımı) değil, daha ziyade onun nasıl önümüzde hazır olduğu yani varoluşu ile ilgili olduğunu ifade eder. Megaralılar bir kuvvenin önümüzde fiilî olarak nasıl bulunduğuyla, diğer bir deyişle kuvvenin meydana gelmesiyle ilgilenmektedir. Megaralılar açısından kuvve, meydana gelmediği durumda bir olgu olamamanın ötesinde, var dahi olamaz.²⁷ Aristoteles'e göre olanak, ona sahip olduğunda orada vardır. Megaralılar ise olanağın meydana geldiğinde var olduğunu düşünür.²⁸ Heidegger'e göre, Megaralılar nasıl ki olanağı sahip olma olarak düşünmüyorsa kuvvesizliği de bir yok(sun)luk olarak görmezler. Kuvvesizlik Megaralılar için sadece mevcut olmanın, sunulmanın meydana gelmesinin olumsuzlanmasıdır. Heidegger, Megaralıların olumsuzluk ön ekini (Almanca un) saf olumsuzlama olarak gördüğünü düşünür. Onların olumsuzladıkları şey olan "meydana gelme", onlar tarafından bir geçiş yani *hareket (kinesis)* halinden ziyade bir şeyin mevcut olması olarak anlaşılmıştır.²⁹

Heidegger, Aristoteles'in Megaralıların olmayan ya da olmayacak olandan kaynaklı kuvvesizlik görüşüne karşı, kuvvesizi varolan olmayan şeklinde sunduğunu belirtir. Bu durumda Heidegger'e göre, Megaralılar meydana gelmeyen şeyin kuvvesiz

²³ Aristoteles, *Metafizik*, 1047b 6-16

²⁴ Hartman, *a.g.e.*, s. 215.

²⁵ Heidegger Aristoteles yorumunda *dynamis*'in anlamları olan kuvve (Vermögen) ve olanağı (Möglichkeit) ayırmıştır. Makalede bu konu işlenmemiş ama Heidegger'in ayrımı korunmuştur.

²⁶ Heidegger, *a.g.e.*, s. 190.

²⁷ A.e., s. 168-169.

²⁸ A. e., s. 177.

²⁹ A. e., s.210.

olduğunu kendi terimleriyle göstermek için sadece geçmiş her şeyin zorunlu olduğunu değil, kuvvesiz olanın da fiilî-olmayan olduğunu ortaya koymak zorunda kalacaktır.³⁰ Megara okulunun Euboulides'ten sonraki temsilcilerinden olan Diodoros Kronos'un modaliteler hakkında ilgileneceği problemlerin bir kısmının Heidegger'in işaret ettiği bu noktalardan şekillendiği söylenebilir.

Diodoros Kronos

Diodoros Kronos (ö. M.Ö. 284), Euboulides'in öğrencisi olan Apollonios Kronos'un öğrencisidir.³¹ Diodoros Euboulides'ten iki nesil sonra gelmiş gibi görünse de Euboulides ve Apollonios Kronos'un hangi tarih aralığında yaşadıklarının tam bilinememesi nedeniyle bunun gerçekten iki nesle denk gelip gelmediğini belirlemek zordur.

Laertios, Eukleides'in izleyicilerine önce Megaralılar denirken sonradan onların "Eristikler" ve "Diyalektikçiler" adını aldıklarını belirtmektedir. Megara okulunun takipçilerine diyalektikçiler ismini veren Khalkedonlu Dionysios Diodoros'un çağdaşıdır. Laertios, Dionysios'un bu ismi bu kişilerin konuları soru yanıt biçiminde düzenledikleri için verdiğini söylemektedir.³² Eukleides'in hangi öğrencilerine hangi zamandan sonra bu ismin verildiğini tam olarak bilmiyoruz. Yine de Dionysios'un nitelemesi doğru ise Diodoros Kronos'un Megara okulunun diyalektik kolundan olması muhtemeldir. 1977 yılında David Sedley, Laertios'un Megara okulunda isimlerin birbirini takip eden zincir açıklamasının aksine Diyalektik okulun, Megaralılara rakip bir okul olduğunu iddia etmiştir.³³ Denyer ise Diodoros'un M.S. 100'lerden itibaren Megaralı diye bilinmeye başladığını belirtmiştir.³⁴ Ancak Döring, Laertios ve Suda'dan yaptığı analizle aslında Megara okulu tabirinin bile sorunlu olabileceğini o nedenle Diodoros'u tarihsel yerinde yani Megara okulunda bırakmanın daha iyi olacağını açıklamıştır.³⁵

³⁰ A.e., s. 209.

³¹ Laertios, *a.g.e.*, Kitap II, 111

³² Laertios, *a.g.e.*, Kitap II, 106

³³ David Sedley, "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, (1977), s. 203.

³⁴ Nicholas Denyer, "Neglected Evidence For Diodorus Cronus", *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 2 (2002), s. 598.

³⁵ Klaus Döring, "Gab es eine Dialektische Schule?", *Phronesis*, Vol. 34, No. 3 (1989), s. 310. Laertios'un kitabı diyalektik, diyalektikçiler ve diyalektik okul tabirleri için tutarsız bilgiler vermektedir. O kitabının girişinde felsefeyi fizik, ahlak ve diyalektik olarak üçe ayırır ve diyalektiğin fizik ve ahlakın nedenlerini ele aldığını açıklar (Kitap, I, 18). Fakat o bir paragraf öncesinde diyalektikçileri laf ebeliği ile uğraşanlar olarak tarif etmiştir (Kitap, I, 17). Fizik ve ahlakın nedenlerini ele alma anlamında diyalektik ona göre Elealı Zenon'la felsefeye girmiştir (Kitap, II, 19). O aynı yerde ahlak okullarını sayarken de diyalektik okulun başkanı olarak Kartacalı Kleitomakhos'u gösterir. Ancak kaynaklar bu ismin Kleitomakhos mu Kleinomakhos mu olduğunda hemfikir değildir. Kleitomakhos Platon'dan sonraki Akademi'nin yöneticilerinden biri iken Kleinomakhos ile kastedilmiş olabilecek kişi olan

Diodoros, Diyalektik okula mensup olsa da olmasa da onun Megaralılara atfedilen modalite sorunu ile uğraştığını görürüz. Diodoros en çok eski çağda “Master Argümanı” olarak anılmaya başlayan modalite sorunu tartışmasıyla tanınmaktadır.

i. Master Argümanı³⁶ (Kyrieuon Logos)

Master Argümanı’ndan bu isimle bahseden ve argümanın hangi önermelerden oluştuğunu ayrıntılı bir şekilde veren kişi Epiktetos’tur. Epiktetos’a göre Master Argümanı şu öncüllerden geliştirilmiştir;

1. Her geçmiş doğru³⁷ önerme/durum zorunludur.
2. Olanaklıdan olanaksız çıkmaz.
3. Ne doğru olan ne de doğru olacak olan olanaklıdır.

Epiktetos üç ifade arasında genel bir çatışma olduğunu ve Diodoros’un ilk ikisinin ikna ediciliğini şu sonuç için kullandığını söyler: “ne doğru olan ne de doğru olacak olan hiçbir şey olanaklı değildir”.³⁸

Argümanın tamamına olmasa da Diodoros’un çıkarımına Epiktetos’tan önce yaşamış olan Cicero’da da rastlarız. Cicero, Diodoros’un sadece doğru olan veya doğru olacak olanın olanaklı olduğunu düşündüğünü aktarmaktadır. Ona göre Diodoros olacak olanın zorunlu olarak olacağını ve olmayacak olanın olanaksız olduğunu savunmuştur.³⁹ Cicero’nun Diodoros’la ilgili verdiği bilginin Stoacı felsefenin determinizm anlayışı ile çevrelenmiş olduğu söylenmelidir. Yine de Sorabji Diodoros’un argümanlarını yorumlamamıza göre böyle bir determinizm oluşacağı ve bu yüzden dikkatli olmamız gerektiği konusunda bizi uyarır.⁴⁰

Zeller’e göre Diodoros, Eski Megara’nın olanak anlayışına gelecekte olabileni de eklemiştir. Olanaklı artık ya fiilî ya da fiilî olacak olan haline gelmiştir.⁴¹ Zeller’in bu

Thurioilu Kleinomakhos Kitap II 112’de Laertios tarafından Megara okulunun bir takipçisi olarak sunulmaktadır. Laertios yine felsefe okullarını Hippobotos’a göre aktarırken onun Megara okulunu felsefe okullarının içine almasına rağmen diyalektik dışladığını ifade eder (Kitap II 19). Laiertios kitabında felsefede diyalektik tabirini ilk kullanan kişinin Platon olduğunu da söylemektedir (Kitap, III, 29). Tüm bu bilgiler ışığında Diodoros Kronos’un diyalektikçiler diye bilinen ayrı bir okula ait olduğuna karar verilemese de onun yönteminin Zenon’dan tevarüs ettiği haliyle diyalektikçi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

³⁶ Türkçeye mevcut literatürde “Temel Argümanı” diye de çevrilmiştir.

³⁷ Becker argümanda geçen Yunanca *alethes*’in sadece doğru değil “fiilî” anlamına da geldiği ve Latince *verum* kelimesinin de böyle iki anlamlı olduğunu söylemektedir. Yunancada cümlede doğru durum (Sachverhalt) fiilî olduğundan ona göre bu ayrım büyük bir fark yaratmaz. Oskar Becker, *Über den Kyrieuon logos des Diodoros Kronos*, Rheinisches Museum für Philologie 99, 1956, s. 291.

³⁸ Epictetus, *Discourses*, Kitap, II, 19, 1-2

³⁹ Cicero, *De Fato*, 13, (Çeviri: A. A. Long, & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, V. 1, Cambridge UP, 1987, s. 232)

⁴⁰ Richard Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, Cornell University Press, 1980, s. 120.

⁴¹ Zeller, *a.g.e.*, s. 272.

yorumu kabul edilebilir olsa da gelecekle ilgili olanağın Megara okulunda Diodoros öncesinde bulunup bulunmadığını bilmediğimizi hatırlatmak gerekir. Aristoteles'in gelecekle ilgili önermelerin modal değerini incelerken mevcut Megara tartışmasından etkilenmesi de muhtemeldir. Bu karışıklığın eski çağ Aristoteles yorumcuları arasında da bazı göstergeleri vardır. Aphrodisias'lı Aleksandros Aristoteles'in *Birinci Analitikler* 34a 22'de olanaklılar ve Diodorosçu <olanağı> diye bilinen şey hakkında, yani ne vardır ve olacak hakkında konuşuyor olabileceğini söyler. Aleksandros, Aristoteles'in eserine atıfta bulunurken tartışmayı Diodoros olanağını üzerinden nitelese de o, Diodoros'un kendi olanak doktrini için Master Argümanı'nı ortaya attığı fikrindedir. Aleksandros, Epiktetos'taki doğruluk ifadesini vermeden Diodoros'un olanaklıyı ya olan ya da olacak olan olarak koyduğunu söyler. O, Diodoros'un olanak anlayışını bir örnekle açıklar. Diodoros'a göre, benim Korinthos'ta olmam Korinthos'ta olmuş olsaydım ya da orada olacaksam olanaklıdır; eğer orada olmayacaksam orada olmam olanaklı olmayacaktır.⁴² Aleksandros'un örneği Diodoros'un modalite anlayışının aslında hâlâ Euboulides paradokslarına benzer bir yanının olduğunu akla getirmektedir. Bir kimsenin hayatı boyunca Korinthos'a gitmeden ölmüş olmasını onun Korinthos'a gitmesinin olanaklı olmaması şeklinde açıklamak tamamen mantıksız değildir.

Master Argümanı'nın ortaya çıkmasında, Aristoteles'in ve Megaralıların bir-birlerini nasıl etkilediğini belirlemek zordur. Sorabji, Diodoros'un, Aristoteles'ten genç olduğu için öncülleri Aristoteles'ten almış ve ona karşı kullanmış olabileceğini söylemektedir.⁴³ Heidegger ise Master Argümanı'nın Aristoteles'in *Metazifik* 1047 a 10'daki ifadelerinden çıktığını ve reddedilemez olduğu için master argüman olarak kaldığını yani bir anlamda isimlendirildiğini düşünmektedir.⁴⁴ Aristoteles bahsedilen yerde, Megaralıların akıl yürütmesinden ilerleyerek meydana gelme olanağına sahip olmayan bir şeyin olduğunu veya olacağını söylemenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Yine de Aristoteles'in sonradan Master Argümanı diye isimlendirildiğini öğrendiğimiz argümandan etkilenmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Master Argümanı'nın ilk iki önermesine Aristoteles'in eserlerinde rastlayabiliriz. Argümandaki ilk önermeye denk gelecek ifadelerden *Yorum Üzerine*'de bahsedilmektedir. Burada Aristoteles olanın olduğu zaman olmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. Ama ona göre yine de her olanın olması zorunlu değildir. O, bu durumu her olanın mutlak zorunluluk nedeniyle olmamasına bağlamaktadır.⁴⁵ Yani her olan olduğu zaman artık zorunlu olmuş olsa da onun olması zorunlulukla olmuş değildir.

Aristoteles'in *Yorum Üzerine* kitabının 9. bölümündeki tartışmaların da geçmiş-gelecek olayların ve ifadelerin modalitesi sorunu ile ilgili olduğu genellikle dile

⁴² Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics*, 183.34.

⁴³ Sorabji, *a.g.e.*, s. 106.

⁴⁴ Heidegger, *a.g.e.*, s. 208.

⁴⁵ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 19a 24.

getirilen bir konudur. Bu durumda Master Argümanı'nın ilk önermesi de bu kitaptaki tartışma ile ilişkilendirilmiş olur. Burada Aristoteles bir örnek halinde "Yarın deniz savaşı olacak" ifadesini ele almıştır. Ancak Aristoteles'in tartışmasının birçok boyutu vardır. O deniz savaşının olmasını hem bir "olan" olarak hem de bir ifade yani önermesel değeri tartışılacak bir cümle olarak incelemektedir. Deniz savaşının olması tek başına alındığı zaman, Aristoteles olay gerçekleşmeden olaya ifadelerle doğruluk değeri atfedilmesinin savaşın olup olmamasını etkilemeyeceğini açıklar. Cümlelerin doğruluk ve modalite değeri düşünüldüğünde ise "Yarın deniz savaşı olacak" cümlesi de "Yarın deniz savaşı olmayacak" cümlesi de modalite açısından olanaklıdır. Deniz savaşının bahsedilen yarın geldiğinde gerçekleşmesi "Yarın deniz savaşı olacak" cümlesinin değerini zorunlu hale getirmez. Ancak Aristoteles açısından yarın bir deniz savaşının "olması ya da olmaması" zorunludur. Aristoteles'in ne kastettiğini anlamak için tersten düşünmek faydalı olabilir. Yarın bir deniz savaşının hem olacağını hem olmayacağını söylemek çelişik olacağı için yarın bir deniz savaşının ya olacağı ya olmayacağı zorunlu hale gelmiş olur.

Aristoteles'in geçmişteki zorunlulukla ilgili başka bir açıklamasına *Metafizik*'te de rastlanabilir. İnsanlar ölme koşulunu taşıdıkları için, nasıl ölecekleri zorunlu olmasa bile, zorunlu olarak öleceklerdir.⁴⁶ Bu koşul nedeniyle insanların geçmişte de ölecek olması zorunludur. Bu örnek, Aristoteles'in gelecekle ilgili bazı ifadelerle zorunluluk değeri atfettiğini göstermektedir.

Master Argümanı'nın birinci önermesi bu durumda Aristoteles açısından doğru ve dile getirilmiş haldedir. Gerçekleşmiş bir şey artık zorunludur. Buna rağmen hangi gerçekleşmiş doğru durum ya da ifadenin geçmişte de doğru ve zorunlu olacağı ise cümlelerin ne olduğuna bağlı görünmektedir. Gelecekle ilgili bir yargı halinde "Sokrates ölecektir" dersek bu durum gerçekleştiğinde doğru olduğu gibi cümle ifade edildiğinde de doğrudur. Çünkü bu ölüm Sokrates'te zorunlu bir koşul olarak vardır. Oysa "Yarın bir deniz savaşı olacak" ifadesi deniz savaşı olduğunda geçmişte de doğru değildir. Bir deniz savaşının olması hiçbir zaman zorunlu bir koşul içermemektedir.

Master Argümanı'nın ikinci ifadesini ise *Birinci Analitikler*'de olanaklı ve yanlış bir kabul söz konusuysa sonucun da olanaklı ve yanlış olduğu, olanaksız olmadığı⁴⁷ açıklaması halinde görürüz. *Metafizik*'te açıklanan olanaklının olmasının olanaksız olmaması,⁴⁸ olanaklıdan olanaksız çıkmayacağının bir başka ifadesidir. Aristoteles yine *Gökyüzü Üzerine*'de olanaksız olmayan bir öncülden çıkan sonucun da olanaksız olmayacağını söylemektedir.⁴⁹

Argümanın ikinci önermesine de Aristoteles'te rastladığımıza göre argümanın

⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1027b 5-10.

⁴⁷ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, 34a 25.

⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1047b 6-16.

⁴⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 281b 25.

sonucu olarak yorumlanabilecek üçüncü önermenin Aristoteles'in felsefesi ile bağdaşması gerekir. Gerçekten de ne doğru olan ne de doğru olacak olanın olanaklı olması Aristoteles felsefesine uymaktadır. Burada doğru olmayı gerçekleştirmiş olma, daha Aristotelesçi bir tabirle fiile dönüşmüş olma olarak düşünürsek Aristoteles fiilî hale hiç dönüşmeyen şeylerin olanaklı olduğunu kabul etmektedir.

Diodoros, Megara okuluna mensup biri olarak Aristotelesçi olanak anlayışına karşıt olduğu için argümandaki üçüncü önermeyi haliyle kabul etmeyecektir. Diodoros'un olanak anlayışı bu üçüncü önermenin tersini gösterir. Aristoteles'in felsefesi argümanda bulunan önermelerin hepsini kabul ettiğinden argümandaki ilk iki önermenin üçüncü ile çeliştiği gösterildiğinde, Aristoteles'in olanak anlayışında bir tutarsızlık olduğu da gösterilmiş olacaktır. Diodoros'un bu argümanla ilgilenmesinin nedeni, bu tutarsızlığı yakaladığını düşünmesi olsa gerektir.

Diodoros'un olanak anlayışı ile ilgili elimize geçen bilgiler ışığında onun Master Argümanı'nda Aristoteles'in tutarsızlığını göstermesi tahmini dışında kendisinin argümanı nasıl ele aldığını tam bilememekteyiz. Bu nedenle 19. yüzyılın sonunda argümanın felsefe tarihinde tekrar gündeme gelmesinden itibaren Diodoros'un modalite anlayışının çerçevesinde onun argümanını yeniden kurma denemeleri başlamıştır.⁵⁰

Massie'ye göre Diodoros üçüncü önermeye karşı gelerek asla gerçekleşmeyecek bir olanaklıya ontolojik statü vermeyi reddetmiştir. Massie olanağı, olan ve olacak olan diye tanımlamanın, hareketi ya da oluşu reddetmek değil hareket açıklaması için üretilen *dynamis*'i reddetmek olduğunu düşünür. Megaralılara göre Aristoteles'in *dynamis*'i belirsizlikle doludur. Eğer bir olanağın gerçekliği varsa, bu fiilî bir yoklukla (privation) değil sadece fiilî kendini ortaya koymayla gösterilir. Massie, Diodoros'un olanaklıya doğru olan ya da doğru olacak olan diyerek olanak kavramının fiilî belirsizlik ya da çelişik bir eğilimin varlığın nedeni olamayacağını gösterdiği fikrindedir.⁵¹

Bobzien'e göre, Diodoros'un olanaklı tanımı iki iddiaya ayrılabilir. İlki doğru olan ya da doğru olacak olan her şey olanaklıdır; ikincisi olanaklı her şey ya doğrudur ya da doğru olacaktır şeklindedir. Bobzien, Master Argümanı'nın ikinci iddia ile ilgili olduğunu söyler.⁵² Burada doğru olmayı fiilî olma halinde düşünürsek ilk iddia şimdiye kadar olanların olanaklı olduğu ya da şimdiden sonra olacakların da olanaklı olduğunu

⁵⁰ Zeller, Hintikka ve Prior argümanı yeniden kuranlar arasında en bilinenleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Richard Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, Walter de Gruyter, 1995. 1950'lerdeki makalesinde Becker, Anglo-Amerikan felsefenin Diodoros modalitelerini incelerken yaptığı keskin mantık ve metafizik ayrımını eleştirmiştir. Bkz. Oskar Becker, *a.g.e.*, s. 291. Yine Döring de 1970'li yılların ortalarında Diodoros modalitelerini Alman literatürünün ontolojik, Anglo-Amerikan literatürün ise mantıksal yorumlamaya meyilli olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kalus Döring, *Die Megariker Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Verlag B. R. Grüner N. V., Amsterdam, 1972, s. 135. Döring ve Becker'in bahsettiği meyil ve ayrımın günümüzde de kaybolduğu söylenemez.

⁵¹ Pascal Massie, *Contingency, Time, and Possibility*, Lexington Books, 2011, s. 71.

⁵² Susanne Bobzien, "‘Megaric’ Logic", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld ve M. Schofield, Cambridge University Press, 1999, s. 88.

söyler. İkinci iddia ise olanaklı her şeyin fiilî hale gelmesi gerektiğini işaret eder.

Denyer, bir şey doğru ve doğru olacak ise olanaklıdır görüşünün kolaylıkla anlaşıldığını, oysa bir şey olanaklı ise doğru olduğu ya da doğru olacağı görüşünün tartışmalı olduğunu belirtir. Diodoros'un Master Argümanı'nı kurmasının nedeni ona göre budur.⁵³

Zeller, argümanda verilen ikinci önermeyi birinci önerme ile bağlantılı halde yorumlamaktadır. Eğer birbirini karşılıklı dışlayan iki durumdan biri meydana gelirse diğerinin olanağı iptal edilmiş olur. İlk önermede geçmiş zorunlu dendiği için, meydana gelmiş durum değişmez bir özelliktedir. Baştaki karşılıklı dışlayıcı iki durumdan meydana gelmeyen ise şu halde olanaksız olmuş olur. Eğer bu meydana gelmeyen durum daha önce olanaklı idiyse şimdi onun olanaksız hale gelmesi olanaklıdan olanaksızın çıkmasına neden olur.⁵⁴ Diodoros, meydana gelmeyen yani olmayan durum olanaklı olarak kabul edildiği takdirde argümanda ortaya çıkacak tutarsızlığı böyle göstermektedir.

Anlaşılan o ki Diodoros geçmiş her şey zorunlu olduğunda Aristoteles'in hiç gerçekleşmeyen olanağının olanaksız dönüşeceğini varsaymıştır. Çünkü geçmişte olanaklı olan şey gerçekleşmemişse, Diodorosçu bir anlamda olanaksızlaşmıştır. Bu da Aristotelesçi olanak anlayışı olan üçüncü önermenin, ikinci önermeyle uyuşmadığını gösterir.

Zeller'in argümana yaklaşımında iki olanaklı çifti temel alması dikkat çeker. Brogan da Megaralıların tezini öne sürülen alternatifler arasında olanaklı ya da olumsal olanın fiilî hale gelmesi olarak görmektedir.⁵⁵ Megaralıların olanaklı çiftler arasında ya da alternatiflerden birinin gerçeğe dönüştüğü gibi bir varsayıma sahip oldukları ise kuşkuludur. Diodoros için doğru olan diğer anlamıyla fiilî hale gelmiş olan olanaklı ise, fiilî hale gelmediği için yanlış olan da olanaksız olacaktır. Bu durumda olanaklılar içinden fiilî hale gelenler değil olanaklı olup fiilî hale gelenler ve olanaklı olmayıp fiilî hale gelmeyenler fikri, Diodoros'un kendi argümanına daha uygun görünür.

Ancak Diodoros iki olanaklı üzerinden yürüten akıl yürütmede bulunduyorsa bunu Aristoteles felsefesinin kabullerini kullanıp onların tutarsızlığını göstermek için yapmış olabilir. Ama bu durumda Aristoteles, olanaklı iki şeyden gerçekleşenin zorunlu

⁵³ Nicholas Denyer, "Diodorus Cronus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.

⁵⁴ E. Zeller, "Über den $\chi\upsilon\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ des Megarikers Diodorus", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, 1882, s. 153. Heidegger'in argümanı ele alışı da Zeller'inkine benzemektedir. bkz. Heidegger, *a.g.e.*, s. 208. Zeller ikinci önermedeki "çıkamaz" anlamı veren *akolouthēin* fiilinin hem zamansal hem de mantıksal ve nedensel takip olarak yorumlanabileceğini ama Diodoros bağlamında bunun açık olmadığını düşünmektedir. Zeller, *a.g.e.*, s.158. Becker ise bu fiilin bir de uyumlu olma anlamına kimsenin dikkat etmediğinden şikâyet etmektedir. Becker, *a.g.e.*, s. 291.

⁵⁵ A. P. Brogan, "Aristotle's Logic of Statements About Contingency", *Mind*, New Series, Vol. 76, No. 301 (Jan., 1967), s. 61.

hale geleceğini kabul etse de gerçekleşmeyen olanaksız oluşuna karşı çıkacaktır. Böyle bir yorum Diodoros'un, Aristoteles'in olanaksız görüşü değil, kendi olanaksız anlayışı üzerinden Aristoteles'te bir tutarsızlık gördüğünü gösterir.

Diodoros'un Epiktetos ve Cicero'da verilen olanak açıklaması dışındaki modalitelerinin tarifini ondan yaklaşık sekiz yüzyıl sonra yaşamış olan Boethius'tan öğrenmekteyiz: olanaklı; ya <doğru> olan ya da <doğru> olacak olan, olanaksız; yanlış olan ve doğru olmayacak olan; zorunlu; doğru olan ve yanlış olmayacak olan, zorunlu-olmayan; ya şimdiden yanlış ya da yanlış olacak olandır.⁵⁶ Görüldüğü üzere Diodoros'un modal kavramları doğru ve yanlış olma-olmama üzerinden açıklanmıştır.

Diodoros'un bu tariflerine göre tüm doğru olanların veya olacakların diğer bir deyişle olmuş olanların veya olacak olanların olanaklı olması onların zorunlu olmasını da içerir mi? Eğer olanaklı tarifindeki "veya" ifadesi üzerinden düşünersek bir şeyin bir kez olması Diodoros'un tarifine göre onun olanaklı olduğunu gösterir. Peki bir şeyin sadece bir kez olması onun olanağı yanında zorunluluğunu da gösterir mi? Bir defa olmuş olan, olmuş olması bakımından zorunludur. Zorunlunun yanlış olmayacak olmasını, onun bir defa da olsa doğru olmuş olması açısından değerlendirirsek olanaklı olan zorunlu da olur. Ama zorunlunun yanlış olmayacak olan olmasını onun her zaman doğru olması anlamında düşünersek, olanaklının bir kez olması yeterli olduğunda, olanaklı ve zorunlu birbiriyle örtüşmeyecektir. Her zorunlu olanaklı olsa da her olanaklı zorunlu olmayacaktır.

Bobzien, Diodoros'un tarifinden, bir önermenin bir kez bile yanlışsa zorunsuz olacağını çıkarttığını düşünür. Devamlı doğruluk bir önermeyi zorunlu, devamlı yanlışlık da olanaksız yapar.⁵⁷ O, Diodorus için her önermenin ya zorunlu (ve olanaklı) ya da olanaksız (ve zorunsuz) olmadığı fikrindedir. Diodoros'un anlayışı ona göre olanaklı ve zorunsuz olma anlamında olumsal önermelere izin verir ve bu önermelerin doğruluk değerleri zamanla değişebilir.⁵⁸ Bobzien yorumlamasında yanlış olmayı hem gerçekleşmeme hem de önermenin doğruluk değeri olarak düşünmektedir.

Diodoros'a atfedilen cümleler çok basit görünmesine rağmen onların nasıl yorumlanacağı bu cümleleri karmaşıktırmaktadır. Eğer zorunlu tarifindeki yanlış olmayacak olanı doğru olacak olan; doğruyu da fiili olma gibi görürsek doğru olacak olan gerçekleşecek olan haline gelir. Zorunlu da bu durumda olmuş olan ve olacak olanları kapsar. Doğrunun bu anlamında, gerçekleşmiş şey zorunlu olarak kalır. Ama doğru olmayı önermenin doğruluk değeri üzerinden düşünersek bir önerme doğru olsa da gerçekleşmiş bir durumdaki gibi hep zorunlu olmayabilir.

⁵⁶ Boethius, *De Int.*, 234 22-6 (Çevirisi: Richard Sorabji, *The Philosophy of Commentators 200-600 AD*, V. 2, Cornell University Press, 2005, s. 121)

⁵⁷ Susanne Bobzien, "Chrysippus' Modal Logic and its Relation to Philo and Diodorus", *Dialektiker und Stoiker*, ed. K. Döring und Th. Ebert, Stuttgart, 1993, s., 69.

⁵⁸ Susanne Bobzien, "'Megaric' Logic", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld ve M. Schofield, Cambridge University Press, 1999, s. 88.

Philon

Megara okulunun modalite konusunda önemli ikinci ismi olan Philon, Diodoros Kronos'un öğrencisidir.⁵⁹ Philon'un olanak anlayışını Aphrodisias'lı Aleksandros'tan öğrenmekteyiz. O, Philon'un olanağı dışsal zorunlulukla ortaya çıkması engellense bile özne (hypokeimenon) için uygun olan şekilde gördüğünü söylemektedir. Örneğin Philon'a göre saman biçilmemiş başakta da olsa denizin dibinde de olsa yanar.⁶⁰

Boethius'a göre ise Philon olanaklıyı, beyanın kendi içsel doğasıyla doğruluğu kabul etmesi şeklinde düşünmüştür. Boethius bunu bir örnekle açıklar. Mesela bugün tekrar Theokritos'un *Bucolica*'sını okuyacağımı söylersem ve bunu dışsal bir şey engellemezse bu şey kendinde düşünüldüğünde doğru bir şekilde söylenmiştir. Yine Boethius, Philon'da zorunlunun doğru olan ve kendinde olduğu sürece yanlış kabul etmeyen; zorunlu-olmayanın kendinde olduğu müddetçe yanlışlığı kabul eden; olanak-sızınsa hiçbir zaman doğruluğu kabul etmeyen halinde tarif edildiğini aktarmaktadır. Philon, Boethius'a göre olumsal ile olanaklıyı da aynı görmektedir.⁶¹

Philon'un olanak anlayışı ile ilgili diğer bir kaynak ise daha geç dönemde yaşamış bir filozof olan Philoponos'tur. O Philon'un olanaklıyı, gerçekleşen ya da hiç gerçekleşme de gerçekleşebilecek olan olarak gördüğünü aktarır. Okyanusun dibindeki deniz kabuğunun algılanabilir olması bu tarz bir olanağın örneğidir.⁶²

Anlaşıldığı kadarıyla Philon'un modaliteleri bir kendinelik ve doğa varsayar. Diğer yandan Aleksandros'un Philon için verdiği olanak tarifi özne ile, Boethius'un ki ifadelerle, Philoponos'un ki ise algılamayla ilgilidir. Bu durumda Philon'un gerçekten ne tarz bir olanaktan bahsettiğini örneklerden çıkarmamız güçleşmektedir.

Samanın denizin dibinde de yanmasının olanaklı olması örneği göz önüne alındığında Philon'un olanak anlayışının Aristoteles'in zorunluluk anlayışına benzediği dikkat çekmektedir. Nasıl ki Aristoteles'e göre insan her türlü ölecekse saman da her türlü yanma olanağına sahiptir. Diğer yandan Aristoteles'in *Metafizik* 1047 a 24'te olanaklıyı fiile geçmekte hiçbir olanaksızlığı bulunmayan tarzındaki tarifi Philon'un olanak anlayışı üzerinden düşünümlünce biraz daha açıklığa kavuşturulmalıdır. Philon'un samanının denizin dibinde yanması fiile geçmekte belli ki bir çeşit olanaksızlık taşımaktadır. Peki bu durumda denizin dibindeki samanın yanması olanaksız mı olmaktadır? Eğer Sokrates'i bir sofaya yatırıp bağlasak Sokrates'in oturmasının olanaklı olmadığını mı söyleyeceğiz? Aristoteles'in "fiile geçmekte olanaksızlığı bulunmama" ifadesi kafa karıştırıcı olsa da 1047 a 24'te bahsedilen olanaksızlık zamanla değişebilir

⁵⁹ Laertios, *a.g.e.*, Kitap VII, 16

⁶⁰ Alexander of Afrodiasias, *On Aristotle's Prior Analytics*, 184.10

⁶¹ Boethius, *De Int.* 234 (Çeviri: Richard Sorabji, *a.g.e.*, s. 122)

⁶² Philoponos, *Anly. Pr.*, 169 (Çev: Nicholas Denyer, "Philo The Dialectician", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.

görülmektedir. Sokrates bağlarından kurtulunca oturacağı için Aristoteles'in olanaklı anlayışında süreli bir engellenme, olanağı ortadan kaldırmaz. Saman da denizden çıkarılıp kurutulunca saman olarak kaldığı müddetçe yanacaktır. Philon'a göre, dış bir engel şeyin doğasını değiştirememektedir.

Philon'un modalitelerindeki Aristoteles'in olanak anlayışına benzer yanlar nedeniyle Aristoteles'e yöneltilen soruların onun için de geçerli olduğu söylenebilir. Yine saman örneğinden gidilirse samanın yandığına hiç şahit olmasak denizin dibindeki samanın da yanabileceğini, onun doğasının bu olduğunu nasıl iddia edebileceğiz?

Boethius'un açıklamasında diğer dört modal kavramdan ayrı olarak olumsaldan da bahsedilmesi yine Philon'un Aristotelesçi bir yan taşıdığına işaret olarak görülebilir.

Borghi'ye göre, Philon'daki "kendi içsel doğasıyla" ifadesi, onun açısından bir önermeyi olanaklı olmayana sadece kendiyle-çelişme ögesinin dönüştürdüğünü gösterir. Borghi bu durumu Philon'un mantıksal olanak kavramını felsefeye katması olarak yorumlamaktadır.⁶³

Bobzien Philon'un olanak tarifinde zamansız bir içsel kapasite⁶⁴ bulunduğunu ifade eder. Ona göre, Philon modal kavramları içsel tutarlılıkla açıklamıştır. Bu anlamda olanaklı olan "Bu odun parçası yanar" ifadesi tutarlıdır. Bobzien ayrıca Diodorus'un tersine Philon'da gizli modal ifade olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Kaya da Philo'nun olanaklıyı tarifinin diğer modaliteleri açıklamak için hareket noktası olduğunu belirtir.⁶⁶

Hatırlanırsa Diodoros için olanaklının bir kere bile olsa gerçekleşmesi diğer bir tabirle doğru olması şartı bulunuyordu. Bobzien'e göre, Philon'un modalite anlayışı ise doğru olmayacak olanaklı önermelere izin vermektedir.⁶⁷ Ancak Bobzien'in yorumunun da önermelerin doğruluğu ve olanın doğruluğu ayrımı yapıldığı zaman geçerli olabileceği söylenmelidir.

Sonuç

Megara okulunun ilk temsilcilerinin olanak anlayışı Aristoteles tarafından aktarılmıştır. Bu okul olanağı fiilî hale gelmediği zaman kabul etmemektedir. Olanakla ilgili bu görüş Aristoteles'in kendi olanak teorisi için kabul edilemez sonuçlara yol açmaktadır. Ancak Aristoteles'in olanak teorisi de fiilî olmakla kendi sunduğundan daha fazla ilişkili görünmektedir.

⁶³ Andrea Borghini, *A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality*, Bloomsbury, 2016, s. 33.

⁶⁴ Bobzien, *a.g.e.*, (1993), s. 67.

⁶⁵ Bobzien, *a.g.e.*, (1999), s. 87-88.

⁶⁶ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik, İstanbul, 2011, s. 57.

⁶⁷ Bobzien, *a.g.e.*, (1993), s. 75.

Diodoros'a kadar gelen Megara okulu ile Aristoteles'in arasındaki temel ayrımın varolmamanın olanağı ile ilgili olduğu söylenebilir. Megara okulu varolmamanın olanaklı oluşuna karşı çıkmaktadır. Megaralıların asıl sorusunun kendisini fiilî hale getirmeyen bir olanağın nasıl varolabildiği olduğu söylenebilir. Megaralılar hiçbir zaman fiilî hale gelmeyen yani gerçekleşmeyen şeyi olanaksız gördüğünde, olanağın Megaralılar açısından fiilî hale gelme kriteri olduğu ortaya çıkar. Aristoteles her ne kadar olanağı sahip olma, hareket gibi kavramlarla açıklasa da onun olanak anlayışının gerçekleşme değil düşünülebilme kriterini gereksindiği iddia edilebilir. Aristoteles varolmayanı düşünülebilir olarak gördüğü için onun varolmayanı da olanak halinde vardır.

Aristoteles'in Megara okuluyla karşıtlığı Diodoros'un olanak kavrayışında da devam etmiştir. Diodoros'un, Master Argümanı olarak isimlendirilmiş olan argümanı Aristoteles'in felsefesindeki modal kavram açıklamalarının tutarsızlığını göstermek için kullandığı anlaşılmaktadır. Diodoros'un kendi olanaklı, zorunlu, olanaksız ve zorunlu-olmayan tarifleri vardır. Ancak bu tariflerde ne kastedildiği doğruluğun olanlarla ve önermelerle ilgili olmasına göre değişebilmektedir. Bu durum günümüzde de mantıktaki modalitelerin kapsamının anlaşılması konusunda yol göstericidir. Diodoros modaliteleri determinizm üzerinden etik ve siyaset teorisindeki tartışmalar açısından önemlidir.

Diodoros'un olanak anlayışı Aristoteles'e karşıt bir görüntü çiziyorken Megara okulunun diğer ismi Philon'un içsel tutarlılık ve doğa ile açıkladığı olanak kavramının Aristotelesçi felsefeye yakın yönlerinin olduğu görülmektedir. Philon'un mantıksal olanağı ilk kez felsefeye sunan kişi olduğu kabul edilirse Aristoteles'in olanağı kavrayışında düşünülebilme kriterine sahip olduğu iddiası zayıflayacaktır.

KAYNAKLAR

- Alexander of Aphrodisias; *On Aristotle's Prior Analytics 1.14-22*, trans. I. Mueller with J. Gould, Bloomsbury, 2014.
- Aristotle; *The Metaphysics* (Books I-IX), Trans. Hugh Tredennick, Rep. London, Harvard University Press, 1961.
- Aristoteles; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. bs. İstanbul, Sosyal Yay., 1996.
- Aristotle; *On Sophistical Refutations*, by E. S. Forster, Harvard University Press, 1955.
- Aristoteles; *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özügül, Say yay., 2007.
- ; *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2002.
- ; *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- ; *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Becker, Oskar; *Über den Κριτικὸν λόγος des Diodoros Kronos*, Rheinisches Museum für Philologie 99, 1956.
- Bobzien, Susanne; “‘Megaric’ Logic”, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld ve M. Schofield, Cambridge University Press, 1999.
- ; “Chrysippus’ Modal Logic and its Relation to Philo and Diodorus”, *Dialektiker und Stoiker*, ed. K. Döring und Th. Ebert, Stuttgart, 1993.
- Borghini, Andrea; *A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality*, Bloomsbury, 2016, s. 33.

- Brogan, A. P.; "Aristotle's Logic of Statements About Contingency", *Mind*, New Series, Vol. 76, No. 301 (Jan., 1967), pp. 49-61.
- Caizzi, F. D.; "Minor Socratics", *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill ve P. Pellegrin, Blackwell Publishing, 2006.
- Cicero, M. T.; *De Divinatione, De Fato, Timaevs*, ed. R. Giomini, Leipzig, 1975.
- Denyer, Nicholas; "Neglected Evidence For Diodorus Cronus", *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 2 (2002), s.597-600.
- ; "Diodorus Cronus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.
- ; "Philo The Dialectician", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.
- Döring, Kalus; *Die Megariker Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Verlag B. R. Grüner N. V., Amsterdam, 1972.
- ; "Gab es eine Dialektische Schule?", *Phronesis*, Vol. 34, No. 3 (1989), pp. 293-310.
- Epictetus; *The Discourses As Reported By Arrian, The Manual and Fragments*, trans. W. A. Oldfather, Harvard University Press, 1956.
- Hartmann, Nicolai; *The Megarian and the Aristotelian Concept of Possibility: A Contribution to the History of the Ontological Problem of Modality*, Almancadan çev. F. Tremblay ve K. R. Peterson, Axiomathes (2017), s. 209-223. (Orjinali: Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff: ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems," Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-historischen Klasse, X, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter, 1937)
- Heidegger, Martin; *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1990.
- ; *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3*, trans. W. Bogan and P. Warnek, Indiana University Press, 1995.
- Jarmuzek, Tomasz; "MASTER ARGUMENT VS. SEA-FIGHT TOMORROW", *Bulletin of the Section of Logic*, Volume 38:3/4, (2009), pp. 205-214.
- Kaya, M. Cüneyt; *Varlık ve İmkân*, Klasik, İstanbul, 2011.
- Knuuttila, Simo; "Time and Modality in Scholasticism", *Reforging The Great Chain of Being*, ed. S. Knuuttila, 1981.
- Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, 2007.
- Long, A. A. & Sedley D. N; *The Hellenistic Philosophers*, V. 1, Cambridge UP, 1987.
- Massie, Pascal; *Contingency, Time, and Possibility*, Lexington Books, 2011.
- Sedley, David; "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1977.
- Smith, Robin; "Ancient Greek Philosophical Logic", *A Companion to Philosophical Logic*, ed. D. Jacquette, Blackwell Publishing, 2006.
- Sorabji, Richard; *Necessity, Cause, and Blame*, Cornell University Press, 1980.
- ; *The Philosophy of Commentators 200-600 AD*, V. 2, Cornell University Press, 2005
- Weidemann, Hermann; "Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 2 (Apr., 2008), pp. 131-148.
- Zeller, E.; "Über den συγχεύων des Megarikers Diodorus", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, 1882
- ; *Socrates and The Socratic Schools*, trans. O. J. Reichel, London, 1877.

KADER VE KARAKTER*

Walter Benjamin
Çev. Diler Ezgi Tarhan**

DESTINY AND CHARACTER

ÖZ

Benjamin bu metinde kader ve karakter düşüncesini karşılaştırarak bu iki kavram arasında olduğu varsayılan nedensel ilişkiyi sorgulamaktadır. Benjamin'e göre ne din bağlamında ele alınan kader düşüncesinin doğrudan dinle; ne de etik bağlamda ele alınan karakter düşüncesinin doğrudan etikle bir ilgisi vardır. Bilakis kaderi suç ve şanssızlıkla, karakteri ise ahlaki bir olgunlaşmamışlık durumuyla ilişkilendirerek anlamaya çalışan filozof, “eziyet içindeki dünyanın mirasçısı” olarak nitelediği karakterin, ahlaklı olmasının göstergesinin ahlaken olgunlaşmamış olmasında yattığını ifade eder. Daha doğru bir deyişle, Benjamin'e göre trajik karakterin kaderi, onun tanrılara öykünmesine, dolayısıyla da suç işlemesine neden olur. Karakterin bu şeytani kaderden kurtulup suçtan arınması ise ancak dilinin tutulmasıyla mümkün olur. Yani Tanrı olarak görünen dehanın bir kahraman haline gelmesinin ahlaki nişanesi, dilsiz kalmasıdır. Adaletin cezaya değil, suça götürdüğünü ve her cezanın da kaderi dikte ettiğini söyleyen Benjamin, gerek tarot falı, gerek yıldız falı, gerekse el falı olsun, tüm falcıların kaderin suçluluğuna ortak olduklarını ifade eder. Benjamin'e göre insan hayatının doğal suçu ve kaderi, suçsuzluğunda yatar. İnsanı kaderinden özgürleştiren şey ise karakteridir. Benjamin'e göre, karakter her ne kadar kendi tarihselliği içinde dolaylı olarak bilinebilse de kader kesinlikle ne dolaylı ne de dolaysız

* Walter Benjamin'in 1977 yılında Suhrkamp Verlag tarafından “Gesammelte Schriften - Band II: Aufsätze, Essays, Vorträge. 3 Teilbände” adıyla yayınlanan “Toplu Eserler – II. Cilt” kitabının III. Bölümünde de yer alan “Schicksal und Charakter” adlı metin, Benjamin'in 1920-1940 yılları arasındaki seçilmiş yazılarından derlenen “Illuminationen” – “Ausgewählte Schriften – I” adlı yapıttaki versiyonundan çevrilmiştir. Bahsi geçen Almanca metnin orijinaline online olarak şu linkten ulaşabilirsiniz: <http://www.textlog.de/benjamin-schicksal-charakter.html>

** İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi (diltertarhan@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 19.06.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

olarak bilinebilir. Geleceğin önceden bilinmesi ne kadar olanaklıysa, kaderin bilinmesi de o kadar olanaklıdır.

Anahtar Kelimeler: Walter Benjamin, karakter, kader, suç, şans, fal, din, etik, deha.

ABSTRACT

In this article, Benjamin compares concepts of destiny and the character, and questions the causal relation that is believed to exist between these two concepts. Neither the concept of destiny that is considered by the organized religions has a direct relation with the religion nor the concept of character that is considered by the ethics has a direct relation with ethics, according to Benjamin. On the contrary, philosopher who tries to understand the destiny with crime and misfortune, and the character with an immature moral state; the sign that character, which he modifies as “the heir of a world in pain”, has morality lies in the fact that is not mature as it comes to morality. More clearly, according to Benjamin, the destiny of the tragic character leads him/her to imitate gods hence cause him/her to commit crime. The character may be free from this evil destiny and be purified from the crime is possible it is he got tongue-tied. Which means that genius that is seen as god became a hero and being mute is the moral mark for that. Benjamin, who says that justice leads not to punishment rather than the crime and every punishment dictates destiny, states that every soothsayer whether it is the tarot star or hand fortune, takes part in destiny’s guilt. According to Benjamin mankind’s natural crime and destiny lies within its innocence. As for what frees mankind to its destiny is his/her character. As for Benjamin, the character can be known indirectly in its own history, still the destiny cannot be known rather indirectly or directly. It is possible to know the future beforehand, as much as it is possible to know the destiny.

Keywords: Walter Benjamin, character, destiny, crime, luck, fortune, religion, ethics, genius.

...

Kader ve karakter nedensel olarak birbirlerine bağlı görünürler ve karakter, kaderin sebebi olarak nitelendirilir. Bunun temelinde yatan düşünce şudur: Şayet bir yandan insanın karakteri, yani davranış biçimi ve tarzı tüm ayrıntılarıyla bilinirken, diğer yandan da dünya olaylarının karakterlere yaklaştığı yerler bilinseydi, hem ilgili karakterin başına neler geleceği hem de genel olarak neler olup biteceği net bir şekilde söylenebilirdi. Bu, karakterin kaderinin bilinebileceği anlamına gelirdi. Çağdaş düşüncenin kader kavramına dolaysız bir düşünsellikle ulaşmayı imkânsız görmesi sebebiyle modern insanlar, kaderi, bedensel dilden okumaya çalışırlar, çünkü karakterle ilgili bunun dışında hiçbir bilgiye ulaşamazlar. Hâlbuki bir insanın ellerindeki çizgilerden yola çıkılarak alın yazısının anlaşılması kabul edilemez bir durumdur. Görüldüğü üzere

kaderin önceden bilinmesi, geleceğin önceden bilinmesiyle aynı derecede imkânsızdır ve buna karşın karakter, geçmişte ve şimdide var olan bir şey olarak karşımıza çıktığından, bilinebilir. İnsanlara bazı imlerden yola çıkarak kaderlerini anlatmak isteyenler, hiçbir şekilde kaderle ilgili dolaysız bir bilgiye varılamayacağını sezmışlerdir. Görüldüğü gibi, gelecekteki yazgının önceden tahmini ne kavramın kendisi açısından; ne de insani bilgi gücü açısından mümkündür. Hem karakter hem de kader, sadece imler vasıtasıyla [görülebilir olup] bir bakışta görülemezler, çünkü –dolaysızca göz önünde olan ya karakterin şu veya bu imi ya da karakterin herhangi bir bağlamıdır– bağlam, dolaysız görünenler bağlamı olarak imlere değil, bilakis kavramlara işaret eder. Yaşamın bedensel görünüşlerinden başka, geleneksel görünümün kadere dair imleri olarak yıldız falını (Horoskop) inceleyen karakterolojik imler, imlerdeki bu karakterolojik anlam göz ardı edildiğinde, genel olarak bedenle sınırlandırılmışlardır. İm ile imlenen arasındaki ilişki, her iki alanda da aynı derecede kapalı ve zor olup farklı bir sorun teşkil eder, çünkü tüm yüzeysel bakış açılarına ve imlerin yanlış saptanışlarına inat, her iki sistemde de karakter veya kader [aralarındaki] nedensel bağlantılar sayesinde herhangi bir anlam taşımamaktadırlar. Tüm imler, orada bulunuşlarıyla ('Da-sein' türünden varlıklarıyla) nedensel olarak kader ve karakteri doğursalar bile, bir anlam ilişkisi yine de asla nedensel olarak açıklanamaz. Aşağıda karakter ve kader için bir imler sisteminin nasıl olacağından ziyade, yalnızca imlenen şeyler irdelenecektir.

Kaderin önceden bilinmesinin imkânı rasyonel olarak açıklanamaz olduğundan, onun özünün ve bağlantılarının alışılgalet algısının yalnızca sorunlu değil, [aynı zamanda] yanlış olduğu görülmektedir, çünkü kendisine dayandığı ayırım teorik olarak icra edilemez. Dışarıdan, etkin bir insanla ilgili su götürmez bir düşüncenin oluşturulması –ki bunun özü de her hâlûkârda karakterdir– imkânsızdır. Dış dünyanın hiçbir düşüncesi, etkin bir insan düşüncesinin sınırlarına karşı tanımlanamaz. Tam tersine etkin insanla dış dünya arasındaki her şey bir etkileşim halindedir, hareket alanları iç içedir, kurguları farklı olmasına karşın düşünceleri birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil eder. İnsan hayatında yer eden kaderin ya da karakterin işlevini belirlemek kati surette mümkün değildir, (burada bunların her ikisinin de deneyimde iç içe geçmişliğinden değil), bilakis eyleyen insanın karşısında bulunduğu dış dünyanın ilkesel olarak büyük ölçüde iç dünyasına; iç dünyasının ise ilkesel olarak bakıldığında, büyük ölçüde dış dünyasına dayandığından söz edilmektedir. Karakter ve kader, teorik olarak birbirinden bağımsız görüldükleri bu görüşte [birbirini takip ederek] çakışmaktadır. Nietzsche, bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Eğer birisi karakter sahibiyse başından geçen bir yaşantı da vardır.” Bu şu anlama gelir: Karakter sahibi olduğunda, kader aslında durağandır. Bu da elbette şu anlama gelmektedir: Karakterin bir kaderi yoktur– ve bu sonuca Stoacılar varmıştır.

Eğer 'kader' kavramından söz edilecekse bu son kertede açıkça, net bir belirlenimin kendinde deneyimlendiği 'karakter' kavramından ayrı düşünülmelidir. Bu belirlenim yüzünden iki kavram birbirinden uzaklaşacaktır; karakterin olduğu yerde kader kesinlikle olmayacak ve kaderin bağlamında da karakter yer almayacaktır. Burada göz önünde bulundurulması gereken şey, her iki kavramın da kendi alanlarını, kendilerinden daha

üst alan ve kavramlardan ayıracak basit bir dil kullanımına başvurulması gerektiğidir. Kaderin dini bir bağlamda ele alınmasına benzer biçimde karakter de genellikle etik bir bağlamda ele alınmaktadır. Bu hedef şaşırtan yanılgının ortaya çıkmasıyla [ise] her iki bölgede de bir [birbirini] dışlama gerçekleşir. Bu yanılgıya, kader kavramını suç kavramıyla ilişkilendiren bağlantı sebep olmuştur. En tipik haliyle kadersel şanssızlık, dini bir suçluluğa tanrı ya da tanrıların verdiği yanıt olarak görülmektedir. Bu bağlamda kader kavramının ahlaki açıdan suç kavramıyla olan ilişkisi, suçsuzluk kavramıyla olan bağlantısı bakımından eksiktir. Kader düşüncesinin klasik Yunan biçiminde, insana bahşedilen şans, hiç de onun suçsuz [ve ahlaki] hayat tarzıyla ilgili değil, bilakis en ağır suçluluk olarak [şeytana uyma] tanrısallaşmaya çalışma ('hybris') ile ilgilidir. Yani kaderde suçsuzlukla bir ilişki bulunmamaktadır. Ve –bu soru daha da derinleştğinde– “peki kaderde şansla ilgili bir bağlantı var mıdır?” [sorusu kendini dayatır]. Şans gibi şanssızlık da kader için olmazsa olmaz bir kurucu kategori midir? Şanslı olanı, yazgının zincirleme seyrinden ve kendi ağlarından çözüp ayıran, şanstır. Hölderlin, merhum tanrılara boşuna 'kadersiz' dememiştir. Suçsuzluk gibi şans ve rahmet de [insanı] kaderin alanından uzaklaştırmaktadır. Her ne kadar yanlış anlaşılan suç kavramı [bizi] kadere gönderse de içinde kurtuluşun düşünsel bir yolunu barındırmayan, (çünkü bir şey kader olduğu kadar, şanssızlık ve suçtur), kurucu kavramlarının yalnızca şanssızlık ve suç olduğu bir düzen, dini olamaz. Öyleyse yalnızca şanssızlık ve suçun geçerli olduğu, rahmet ve suçsuzluğun hafif bulunduğu ve terazide, yukarıda askıda kaldığı farklı bir alan aranmalıdır. Bu terazi, adalet terazisidir. Kaderin, şanssızlık ve suçun yasaları, insanın adalet ölçüsünü yükseltir; sadece suçun adalet bağlamında yer aldığını düşünmek [şüphesiz] yanlış olacaktır; tersine her tür hukuki suç, bir şanssızlık olarak ispat edilebilir niteliktedir. Adalet alanındaki karışıklık sebebiyle, insanların şeytani varlık düzeylerinin kalıntısından ibaret olan adalet düzeni, yönetmeliklerde, yanlış anlamalara sebebiyet verecek şekilde, yalnızca onların (kendi aralarındaki ilişkileri) değil, [ayrıca] zamanı aşarak onların tanrılarla olan ilişkilerini de belirlemektedir, ki bu şeytanların zaferini gözler önüne sermektedir. Esas dehanın (Genie) suçun sis perdesinden kurtularak ön plana çıktığı ilk yer adalet değil, trajedidir; çünkü trajedide şeytani kader [ikiye] yarılr. Ancak bu, günahsız olanın saflığı ve saf Tanrı ile barışık olan insanlar tarafından, suç ve cezanın sonu kestirilemeyen çok tanrıcı zincirleme seyrinin çözülmesi sayesinde gerçekleşmez. Bilakis trajedide, tanrılarından daha iyi olduğunu düşünen, fakat bu düşünceyle de dili tutulan çoktanrılı insan, şaşkına dönmüştür. Bunun farkına varmaksızın gizlice gücünü toplar. Suç ve ceza ölçülerek terazinin kefelerine konulmaz, bilakis birbirlerine karıştırılır. Ahlaki dünya düzeninin yeniden eski haline döndüğünden söz edilmez, bilakis ahlaki insan dilsiz, hala reşit olmamış halde, –ki bu şekilde onun adı 'kahraman' olur– eziyet içindeki dünyanın mirasçısı olmakla teselli bulur. Dehanın ahlaki dilsizliğe doğuşundaki paradoks, ahlaki olgunlaşmamışlık trajedideki tümsektir. Muhtemelen bu, dehanın Tanrı olarak görünmesinin olası sebebidir.– Yani kader, kendini, yargılanan birisinin hayatı açısından göstermektedir, önce yargılanmış ve sonra da suçlu olmuştur. Goethe,

bu iki evreyi sözcüklerle şöyle özetlemiştir: “Mağduru suçlu yapıyorsunuz.” Adalet cezaya götürmez, suça götürür. Kader ise canlının suç bağlamıdır. Bu, canlının doğal durumuna denktir. İnsanın bir kaderi yoktur, tam tersine kaderin öznesi belirlenemez. Hâkim kaderi; nerede görmek istiyorsa; orada görür; o her cezada kaderi de gözü-kapalı dikte etmektedir. İnsan bununla kesinlikle karşı karşıya gelmez ama içinde barındırdığı ve doğal suç ile şanssızlığın bir parçası olan yalın hayat, [bununla karşı karşıya] gelir. Bu canlılık gezegenlere atfedilen kartlarla [tarot falıyla] bağdaştırılır ve bilici kadın, iffetsiz kesinliğin bazı hesapsızlıklarının kolay yolunu bulup bunu suç bağlamına sokar. Böylece imler üzerinden, temel konumda nitelendirilen doğal hayat hakkında bir şeyler öğrenir; öte yandan ona yaklaşan insan, suçlu yaşam lehine [asıl] görevinden olmaktadır. Suç bağlamı mecazi olarak zamansal, tür ve ölçü olarak ise müziğin, gerçekliğin yahut kurtuluşun zamanından tamamen farklıdır. Bunların tamamen netleşmesi, kaderin özel türünün ve zamanının saptanmasına bağlıdır. Tarot falcısı ile el falcısı bunun her daim, (şimdide olmayan) bir başka zamanla eşzamanlı olarak yapılabileceğini savunurlar. Bu, bağımsız bir zamandır ve kendinden daha üstün olanın ve kendinden daha az doğal olan yaşamın zamanına asalak olarak bağlıdır. Şimdide yoktur, çünkü kadersel anlar yalnızca kötü romanlarda vardır ve geçmiş ile gelecek de onları yalnızca bireysel dönüşümler olarak kabul eder.

O halde kader kavramı vardır ve tarot falcısının amaçladığı gibi trajedideki kaderle aynı biçimde buluşan tek gerçek kavramdır, ki bu amaç karakterden tamamen bağımsızdır ve gerekçesi tamamen farklı bir alanda aranmaktadır. Varılan bu noktaya karakter kavramı da dâhil olmalıdır. Bu her iki düzenin de anlamlı durumlarla bağlantılı olması ve el falında karakter ile kaderin karşılaşması, gerçekten bir rastlantı değildir. Her ikisi de doğal insanlarla ilgilidir, daha doğrusu: İnsanın içindeki doğayla ve gerek insanın kendi içinde; gerekse doğanın deneysel olarak verili imlerinde kendilerini gösterirler. Karakter kavramının gerekçesi, aynı şekilde doğa alanıyla ilişkilendirilir ve kader, dinle ne kadar alakasızsa; karakter de etik ve ahlakla o kadar alakasızdır. Öte yandan karakter kavramı, kader kavramının temellendirdiği yanlış ilişkilerden de uzaktır. Bu ilişki, yaşantı ile düşünce açısından önemsizleşir, ta ki karakterin en sık dokusuna, en yoğun ağına ulaşana, karakter düşüncesi açıkça su yüzüne çıkana dek. Bahsi geçen ağ, ince bir tüle dönüşünceye dek insan sarrafının keskin bakışı, büyük ve temel hatların yanı sıra ilgili unsurları da daha ince ve titizce ele almaktadır. Bu yapının ilmeklerinde, ilgili karakterin ahlaki özüne sahip olduğuna inanan ve iyi ile kötü özellikleri ayırt eden zayıf bir anlama yetisi vardır. Ancak ahlakın kanıtlanmasını nitelikler değil, bilakis yalnızca ahlaki açıdan büyük olaylar gerçekleştirebilir. Ancak görünen tablo bunu elbette bambaşka yorumlamaktadır. Ahlaki değerler salt ‘hırsızca’, ‘müsrifkâr’ ve ‘cesur’ olarak değil, (kavramların ahlaki bir renge bürünmesi bundan ayrı görülmektedir) aksine ahlaki değerler dışında tutulamaz karakter hatları olarak kendini gösteren ‘fedakâr’, ‘sinsi’, ‘kinci’ ve ‘kıskanç’ kelimeleridir. Buna karşın bu soyutlama kati surette tek başına gerçekleşebilir olmayıp kavramların anlamlarının yakalanması için gereklidir. Ve değerlendirmenin kendi içinde sabit kaldığı, ayrıca

yalnızca olumlu ve olumsuz tahminlere yer açmak adına –zekânın ‘zeki’ ve ‘aptal’ gibi ahlaki olarak tespit edilmiş özelliklerinin eksiltildiği– değerlendirmenin ahlaki vurgudan mahrum bırakıldığı kabul edilmelidir.

Yalancı ahlaki özellik tanımlamalarında gerçek alanın hangi gerçek alanda belimlenmesi gerektiğini komedi öğretmektedir. Sahnede değil de hayatımızın içinde karşılaştığımızda bir hergele olduğunu düşüneceğimiz insanlar, genellikle karakter komedisinin merkezinde ‘esas kişi’ olarak yer alırlar. Ancak normal şartlar altında, komedi sahnesinde onun hareketleri, ahlaki yargılamanın değil, bilakis üst düzey neşenin nesnesi konumundadır. Komik kahramanın hareketleri asla izleyiciyle ilişik kurmaz; karakterin ışığı arkaplanda kaldığı sürece, yalnızca yapıp ettikleri ilgi çekmektedir. Bu esnada büyük komedi yazarlarının, örneğin Moliere’in karakter hatlarının çok yönlülüğünü belirlemekten sakındığı fark edilir. Onun eserlerinde her tür psikolojik analiz eksiktir. Bu açıdan bakıldığında ‘Avare’de veya ‘Malade imaginaire’de her türlü eylemin temelinde cimrilik ya da kuruntunun yatması kurgusuyla hiçbir yere varılamaz. Bu dramlar, kuruntu ve cimrilik konusunda hiçbir şey öğretmezler, onları aşırı bir kabalıkla ortaya koyarlar; şayet empirik insanın iç yaşamı psikolojinin nesnesi olursa, Moliere’in kişileri bu bakımdan örnek teşkil etmeyecektir. Karakter, kendini onların içinde kendi tek hattının parıltısında açar ki bu da diğer herkesi gölgede bırakmaktadır. Karakter komedisinin varlığı insanların bu anonimliğinden ve karakterin kendi hatlarının biricikliğini kendi bireyselliğinde geliştirip genişletmesinden kaynaklanmaktadır. Kader, suçlu kişinin acımasızlık sorununu, suçtaki sorun ve yükümlülüğe yayarken karakter, suç bağlamında kişinin her tür mitik sarmalına dahice yanıtlar verir. Sorun basitliğe, kader ise özgürlüğe dönüşür. Çünkü komik kişinin karakteri deterministin hayaleti değil, ışığıyla eylemlerdeki özgürlüğü gösteren aydınlatıcıdır. – İnsan hayatının doğal suçundaki, yani suçsuzluktaki dogma, onun ilkesel olarak çözilemeyen öğretisi ve pagan kültürünün çözümü karşısında dehanın insanın doğal suçsuzluğunun sanrısını öne sürmesidir. Nasıl ki trajedide görüşler tek başlarına değil, zıtlıkları içinde biraradaysalar, işte bu sanrı da doğa alanının yer almasına karşın özün ahlaki boyutlarına, en az trajedi kadar yakındır. Karakter sanrısı tüm biçimlerde özgürleştiricidir. Burada görülemese de mantıkla olan ilgisi doğrultusunda özgürlükle bağlantılıdır. –Dolayısıyla karakter özelliği, ağdaki düğüm değildir. İnsanın renksiz (anonim) gökyüzündeki bireysel güneşidir ki komik eylemin gölgeleri de buradadır. (Bu durum Cohen’in derin sözüne götürür: Her trajik eylem, her ne kadar yüksek topuklu ayakkabılar üzerinde ilerlese de komik bir gölgeye sahiptir.)

Psikognomik imler tıpkı diğer mantıksal olanlar gibi, eskilerde pagan suç inancının yaptırımına uygun olarak kaderin nedenselleştirilmesine hizmet etmek zorundaydılar. Komedi gibi psikognomi de dehanın yeni çağının görünüşleriydi. Modern psikognomi kavramları; eski fal sanatıyla olan bağlantıları, kavramlarındaki verimsiz ahlaki değer vurgusu ve analitik komplikasyon arayışlarıyla kendilerini göstermektedir. Özellikle bu açıdan Eski- ve Orta Çağ psikognomistleri, karakterin sadece az sayıdaki bazı belirsiz ahlaki temel kavram ile –örneğin bir mizaç öğretisi kurmaya çalışmakla– ele alınabileceğini tespit etmiş olmaları bakımından, [oldukça] doğru bir görüşe sahiptirler.

SCHICKSAL UND CHARAKTER

Walter Benjamin

Schicksal und Charakter werden gemeinhin als kausal verbunden angesehen und der Charakter wird als eine Ursache des Schicksals bezeichnet. Der Gedanke, welcher dabei zugrunde liegt, ist folgender: wäre einerseits der Charakter eines Menschen, d. h. also auch seine Art und Weise zu reagieren, in allen Einzelheiten bekannt und wäre andererseits das Weltgeschehen bekannt in den Bezirken, in denen es an jenen Charakter heranträte, so ließe sich genau sagen, was jenem Charakter sowohl widerfahren als von ihm vollzogen werden würde. Das heißt, sein Schicksal wäre bekannt. Einen unmittelbaren gedanklichen Zugang zum Schicksalsbegriff ermöglichen die zeitgenössischen Vorstellungen nicht, daher moderne Menschen sich auch auf den Gedanken, den Charakter etwa aus den leiblichen Zügen eines Menschen zu lesen, einlassen, weil sie das Wissen um Charakter überhaupt irgendwie in sich vorfinden, während die Vorstellung, analog etwa das Schicksal eines Menschen aus den Linien seiner Hand zu lesen, ihnen unannehmbar erscheint. Dies scheint so unmöglich wie es unmöglich scheint, »die Zukunft vorauszusagen«; unter diese Kategorie wird nämlich die Voraussage des Schicksals ohne weiteres subsumiert, und der Charakter erscheint demgegenüber als etwas in Gegenwart und Vergangenheit Vorliegendes, was also erkennbar sei. Nun aber ist es gerade die Behauptung solcher, die sich anheischig machen, den Menschen aus welchen Zeichen auch immer ihr Schicksal vorherzusagen, daß dieses für denjenigen, der darauf zu merken wisse (der ein unmittelbares Wissen um Schicksal überhaupt in sich vorfindet) in irgendeiner Weise gegenwärtig, oder vorsichtiger gesagt zur Stelle sei. Die Annahme, irgendein »zur Stelle sein« des zukünftigen Schicksals widerspräche weder dem Begriff desselben, noch den menschlichen Erkenntniskräften dessen Voraussagung, ist, wie sich zeigen läßt, nicht widersinnig. Und zwar kann ebenso wie der Charakter auch das Schicksal nur in Zeichen, nicht an sich selbst überschaut werden, denn — mag auch dieser oder jener Charakterzug, diese oder jene Verkettung des Schicksals unmittelbar vor Augen liegen — es ist doch der Zusammenhang, den jene Begriffe meinen, niemals anders als in Zeichen zur Stelle, weil er über dem unmittelbar Sichtbaren gelegen ist. Das System

charakterologischer Zeichen wird im allgemeinen auf den Leib beschränkt, wenn man von der charakterologischen Bedeutung derjenigen Zeichen absieht, die das Horoskop untersucht, während zum Zeichen des Schicksals der überlieferten Anschauung gemäß neben den leiblichen alle Erscheinungen des äußern Lebens werden können. Der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem aber bildet in beiden Sphären ein gleich verschlossenes und schweres, wenn auch im übrigen ein verschiedenes Problem, weil, aller oberflächlichen Betrachtung und falschen Hypostasierung der Zeichen zum Trotz, sie in beiden Systemen Charakter oder Schicksal nicht auf Grund kausaler Zusammenhänge bedeuten. Ein Bedeutungszusammenhang ist nie kausal zu begründen, mögen auch etwa im vorliegenden Falle jene Zeichen in ihrem Dasein kausal durch Schicksal und Charakter hervorgerufen sein. Im folgenden wird nicht untersucht, wie ein solches Zeichensystem für Charakter und Schicksal aussehe, sondern lediglich auf die Bezeichneten selbst richtet sich die Betrachtung.

Es zeigt sich, daß die herkömmliche Auffassung ihres Wesens und ihres Verhältnisses nicht allein problematisch bleibt, insofern sie nicht imstande ist, die Möglichkeit einer Vorhersagung des Schicksals rationell begreiflich zu machen, sondern daß sie falsch ist, weil die Trennung, auf der sie beruht, theoretisch unvollziehbar ist. Denn es ist unmöglich, einen widerspruchsslosen Begriff vom Außen eines wirkenden Menschen, als dessen Kern doch der Charakter in jener Anschauung angesprochen wird, zu bilden. Kein Begriff einer Außenwelt läßt sich gegen die Grenze des Begriffs des wirkenden Menschen definieren. Zwischen dem wirkenden Menschen und der Außenwelt vielmehr ist alles Wechselwirkung, ihre Aktionskreise gehen ineinander über; ihre Vorstellungen mögen noch so verschieden sein, ihre Begriffe sind nicht trennbar. Es ist nicht nur in keinem Falle anzugeben, was letzten Endes als Funktion des Charakters, was als Funktion des Schicksals in einem Menschenleben zu gelten hat (dies würde hier nichts besagen, wenn etwa beide nur in der Erfahrung ineinander übergingen), sondern das Außen, das der handelnde Mensch vorfindet, kann in beliebig hohem Maße auf sein Innen, sein Innen in beliebig hohem Maße auf sein Außen prinzipiell zurückgeführt, ja als dieses prinzipiell angesehen werden. Charakter und Schicksal werden in dieser Betrachtung, weit entfernt theoretisch geschieden zu werden, zusammenfallen. So bei Nietzsche, wenn er sagt: »Wenn einer Charakter hat, so hat er auch ein Erlebnis, das immer wiederkehrt.« Das besagt: wenn einer Charakter hat, so ist sein Schicksal wesentlich konstant. Dies heißt freilich auch wieder: so hat er kein Schicksal — und diese Konsequenz haben die Stoiker gezogen.

Soll also der Begriff des Schicksals gewonnen werden, so muß dieser reinlich von dem des Charakters geschieden werden, was wiederum eher nicht gelingen kann, als der letzte eine genauere Bestimmung erfahren hat. Auf Grund dieser Bestimmung werden die beiden Begriffe durchaus divergent werden; wo Charakter ist, da wird mit Sicherheit Schicksal nicht sein und im Zusammenhang des Schicksals Charakter nicht angetroffen werden. Dazu ist darauf Bedacht zu nehmen, jene beiden Begriffe solchen

Sphären zuzuweisen, in denen sie nicht, wie es im gemeinen Sprachgebrauch geschieht, die Hoheit oberer Sphären und Begriffe usurpieren. Der Charakter nämlich wird gewöhnlich in einen ethischen, wie das Schicksal in einen religiösen Zusammenhang eingestellt. Aus beiden Bezirken sind sie durch die Aufdeckung des Irrtums, der sie dorthin versetzen konnte, zu verbannen. Dieser Irrtum ist mit Beziehung auf den Begriff des Schicksals durch dessen Verbindung mit dem Begriff der Schuld veranlaßt. So wird, um den typischen Fall zu nennen, das schicksalhafte Unglück als die Antwort Gottes oder der Götter auf religiöse Verschuldung angesehen. Dabei aber sollte es nachdenklich machen, daß eine entsprechende Beziehung des Schicksalsbegriffes auf den Begriff, welcher mit dem Schuldbegriff durch die Moral mitgegeben ist, auf den Begriff der Unschuld nämlich, fehlt. In der griechischen klassischen Ausgestaltung des Schicksalsgedankens wird das Glück, das einem Menschen zuteil wird, ganz und gar nicht als die Bestätigung seines unschuldigen Lebenswandels aufgefaßt, sondern als die Versuchung zu schwerster Verschuldung, zur Hybris. Beziehung auf die Unschuld kommt also im Schicksal nicht vor. Und — diese Frage trifft noch tiefer — gibt es denn im Schicksal eine Beziehung auf das Glück? Ist das Glück, so wie ohne Zweifel das Unglück, eine konstitutive Kategorie für das Schicksal? Das Glück ist es vielmehr, welches den Glücklichen aus der Verkettung der Schicksale und aus dem Netz des eignen herauslöst. »Schicksallos« nennt nicht umsonst die seligen Götter Hölderlin. Glück und Seligkeit führen also ebenso aus der Sphäre des Schicksals heraus wie die Unschuld. Eine Ordnung aber, deren einzig konstitutive Begriffe Unglück und Schuld sind und innerhalb deren es keine denkbare Straße der Befreiung gibt (denn soweit etwas Schicksal ist, ist es Unglück und Schuld) — eine solche Ordnung kann nicht religiös sein, so sehr auch der mißverständene Schuldbegriff darauf zu verweisen scheint. Es gilt also ein anderes Gebiet zu suchen, in welchem einzig und allein Unglück und Schuld gelten, eine Waage, auf der Seligkeit und Unschuld zu leicht befunden werden und nach oben schweben. Diese Waage ist die Waage des Rechts. Die Gesetze des Schicksals, Unglück und Schuld, erhebt das Recht zu Maßen der Person; es wäre falsch anzunehmen, daß nur die Schuld allein im Rechtszusammenhang sich fände; nachweisbar ist vielmehr, daß jede rechtliche Verschuldung nichts ist als ein Unglück. Mißverständlich, auf Grund ihrer Verwechslung mit dem Reiche der Gerechtigkeit, hat die Ordnung des Rechts, die nur ein Überrest der dämonischen Existenzstufe der Menschen ist, in der Rechtssatzungen nicht deren Beziehungen allein, sondern auch ihr Verhältnis zu den Göttern bestimmten, sich über die Zeit hinaus erhalten, welche den Sieg über die Dämonen inaugurierte. Nicht das Recht, sondern die Tragödie war es, in der das Haupt des Genius aus dem Nebel der Schuld sich zum ersten Male erhob, denn in der Tragödie wird das dämonische Schicksal durchbrochen. Nicht aber, indem die heidnisch unabsehbare Verkettung von Schuld und Sühne durch die Reinheit des entsühnten und mit dem reinen Gott versöhnten Menschen abgelöst würde. Sondern in der Tragödie besinnt sich der heidnische Mensch, daß er besser ist als seine Götter, aber diese Erkenntnis verschlägt ihm die Sprache, sie bleibt dumpf. Ohne sich zu

bekennen sucht sie heimlich ihre Gewalt zu sammeln. Schuld und Sühne legt sie nicht abgemessen in die Waagschalen, sondern rüttelt sie durcheinander. Es ist gar keine Rede davon, daß die »sittliche Weltordnung« wieder hergestellt werde, sondern es will der moralische Mensch noch stumm, noch unmündig — als solcher heißt er der Held — im Erbeben jener qualvollen Welt sich aufrichten. Das Paradoxon der Geburt des Genius in moralischer Sprachlosigkeit, moralischer Infantilität ist das Erhabene der Tragödie. Es ist wahrscheinlich der Grund des Erhabenen überhaupt, in dem weit eher der Genius erscheint als Gott. — Das Schicksal zeigt sich also in der Betrachtung eines Lebens als eines Verurteilten, im Grunde als eines, das erst verurteilt und darauf schuldig wurde. Wie denn Goethe diese beiden Phasen in den Worten zusammenfaßt: »Ihr laßt den Armen schuldig werden«. Das Recht verurteilt nicht zur Strafe, sondern zur Schuld. Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen. Dieser entspricht der natürlichen Verfassung des Lebendigen, jenem noch nicht restlos aufgelösten Schein, dem der Mensch so entrückt ist, daß er niemals ganz in ihn eintauchen, sondern unter seiner Herrschaft nur in seinem besten Teil unsichtbar bleiben konnte. Der Mensch also ist es im Grunde nicht, der ein Schicksal hat, sondern das Subjekt des Schicksals ist unbestimmbar. Der Richter kann Schicksal erblicken, wo immer er will; in jeder Strafe muß er blindlings Schicksal mitdiktieren. Der Mensch wird niemals hiervon getroffen, wohl aber das bloße Leben in ihm, das an natürlicher Schuld und dem Unglück Anteil kraft des Scheins hat. Schicksalsmäßig kann dieses Lebendige so den Karten wie den Planeten verkuppelt werden, und die weise Frau bedient sich der einfachen Technik, mit den nächst berechenbaren, nächst gewissen Dingen (mit Dingen, welche unkeusch mit Gewißheit geschwängert sind) dieses in den Schuldzusammenhang zu rücken. Dadurch erfährt sie in Zeichen etwas über ein natürliches Leben im Menschen, das sie an Stelle des benannten Hauptes zu setzen sucht; wie andererseits der Mensch, der zu ihr geht, zugunsten des verschuldeten Lebens in sich abdankt. Der Schuldzusammenhang ist ganz uneigentlich zeitlich, nach Art und Maß ganz verschieden von der Zeit der Erlösung oder der Musik oder der Wahrheit. An der Fixierung der besondern Art der Zeit des Schicksals hängt die vollendete Durchleuchtung dieser Dinge. Der Kartenleger und der Chiromant lehrt jedenfalls, daß diese Zeit jederzeit gleichzeitig mit einer andern (nicht gegenwärtig) gemacht werden kann. Sie ist eine unselbständige Zeit, die auf die Zeit eines höhern, weniger naturhaften Lebens parasitär angewiesen ist. Sie hat keine Gegenwart, denn schicksalhafte Augenblicke gibt es nur in schlechten Romanen, und auch Vergangenheit und Zukunft kennt sie nur in eigentümlichen Abwandlungen.

Es gibt also einen Begriff des Schicksals — und es ist der echte, der einzige, der das Schicksal in der Tragödie in gleicher Weise trifft, wie die Absichten der Kartenlegerin — welcher vollkommen unabhängig von dem des Charakters ist und seine Begründung in einer ganz andern Sphäre sucht. In den entsprechenden Stand muß auch der Begriff des Charakters gesetzt werden. Es ist kein Zufall, daß beide Ordnungen mit deutenden Praktiken zusammenhängen und in der Chiromantie Charakter und Schicksal ganz

eigentlich zusammentreffen. Beide betreffen den natürlichen Menschen, besser: die Natur im Menschen, und eben diese kündigt in den, sei es an sich selbst, sei es experimentell gegebenen Zeichen der Natur sich an. Die Begründung des Begriffs des Charakters wird sich also ebenfalls auf eine Natursphäre zu beziehen haben und mit der Ethik oder der Moral genau so wenig zu tun haben, wie das Schicksal mit der Religion. Andererseits wird der Begriff des Charakters sich auch derjenigen Züge zu entschlagen haben, welche seine irrige Verbindung mit dem Schicksalsbegriff konstituieren. Diese Verbindung wird durch die Vorstellung eines durch Erkenntnis beliebig, bis zum festesten Gewebe, zu verdichtenden Netzes geleistet, als welches oberflächlicher Betrachtung der Charakter erscheint. Neben den großen grundlegenden Zügen soll nämlich der geschärfte Blick des Menschenkenners feinere und enger zusammenhängende angeblich gewahren, bis das scheinbare Netz zu einem Tuch gedichtet sei. In den Fäden dieses Gewebes hat endlich ein schwacher Verstand das moralische Wesen des betreffenden Charakters zu besitzen geglaubt und die guten und schlechten Eigenschaften an ihm unterschieden. Wie aber der Moral zu erweisen obliegt, können Eigenschaften niemals, sondern allein Handlungen moralisch erheblich sein. Der Augenschein will es freilich anders. Nicht nur »diebisch« »verschwenderisch« »mutig« scheinen moralische Wertungen mitzubedeuten (hier läßt sich noch von der scheinbar moralischen Färbung der Begriffe absehen), sondern vor allem Worte wie »aufopfernd« »tückisch« »rachsüchtig« »neidisch« scheinen Charakterzüge anzuzeigen, bei denen sich von moralischer Wertung nicht mehr abstrahieren läßt. Dennoch ist solche Abstraktion in jedem Fall nicht allein vollziehbar, sondern notwendig, um den Sinn der Begriffe zu erfassen. Und zwar ist sie so zu denken, daß die Wertung an sich durchaus erhalten bleibt und nur ihr moralischer Akzent ihr entzogen wird, um jeweilen im positiven oder negativen Sinn so bedingten Schätzungen Platz zu machen, wie etwa die moralisch zweifellos indifferenten Bezeichnungen von Eigenschaften des Intellekts (als da sind »klug« oder »dumm«) sie ansprechen.

Wo dabei jenen pseudomoralischen Eigenschaftsbenennungen ihre wahre Sphäre angewiesen werden muß, lehrt die Komödie. In ihrer Mitte steht, als Hauptperson der Charakterkomödie, oft genug ein Mensch, den wir, wenn wir im Leben seinen Handlungen statt auf der Bühne ihm selber gegenüber stehen müßten, einen Schurken nennen würden. Auf der Bühne der Komödie aber gewinnen seine Handlungen nur dasjenige Interesse, das mit dem Lichte des Charakters auf sie fällt, und dieser ist in den klassischen Fällen der Gegenstand nicht moralischer Verurteilung sondern hoher Heiterkeit. Niemals an sich, niemals moralisch betreffen die Handlungen des komischen Helden sein Publikum; nur soweit sie das Licht des Charakters zurückwerfen, interessieren seine Taten. Dabei gewahrt man, daß der große Komödiendichter, etwa Moliere, nicht in der Vielfalt der Charakterzüge seine Person zu determinieren sucht. Vielmehr fehlt der psychologischen Analysis jeder Zugang zu seinem Werke. Mit deren Interesse hat es gar nichts zu schaffen wenn Geiz oder Hypochondrie im »Avare« oder

im »Malade imaginaire« hypostasiert und allem Handeln zugrunde gelegt werden. Über Hypochondrie und Geiz lehren diese Dramen nichts, weit entfernt sie verständlich zu machen, stellen sie sie mit steigender Kraßheit dar; wenn der Gegenstand der Psychologie das Innenleben des empirisch vermeinten Menschen ist, so sind Molièresche Personen nicht einmal als Demonstrationsmittel für sie brauchbar. Der Charakter entfaltet sich in ihnen sonnenhaft im Glanz seines einzigen Zuges, der keinen andern in seiner Nähe sichtbar bleiben läßt, sondern ihn überblendet. Die Erhabenheit der Charakterkomödie beruht auf dieser Anonymität des Menschen und seiner Moralität mitten in der höchsten Entfaltung des Individuums in der Einzigkeit seines Charakterzuges. Während das Schicksal die ungeheure Komplikation der verschuldeten Person, die Komplikation und Bindung ihrer Schuld aufrollt, gibt auf jene mythische Verknechtung der Person im Schuldzusammenhang der Charakter die Antwort des Genius. Die Komplikation wird Einfachheit, das Fatum Freiheit. Denn der Charakter der komischen Person ist nicht der Popanz der Deterministen, er ist der Leuchter, unter dessen Strahl die Freiheit ihrer Taten sichtbar wird. — Dem Dogma von der natürlichen Schuld des Menschenlebens, von der Urschuld, deren prinzipielle Unlösbarkeit die Lehre, und deren gelegentliche Lösung den Kultus des Heidentums bildet, stellt der Genius die Vision von der natürlichen Unschuld des Menschen entgegen. Diese Vision verharret ihrerseits ebenfalls im Bezirk der Natur, dennoch steht sie moralischen Einsichten ihrem Wesen nach so nahe, wie die gegenteilige Idee allein in der Form der Tragödie, die nicht ihre einzige ist. Die Vision des Charakters aber ist befreiend unter allen Formen: mit der Freiheit hängt sie, wie hier nicht gezeigt werden kann, auf dem Wege ihrer Affinität mit der Logik zusammen. — Der Charakterzug ist also nicht der Knoten im Netz. Er ist die Sonne des Individuums am farblosen (anonymen) Himmel des Menschen, welche den Schatten der komischen Handlung wirft. (Dies führt Cohens tiefes Wort, daß jede tragische Handlung, so erhaben sie auch auf ihrem Kothurn schreite, einen komischen Schatten werfe, seinem eigensten Zusammenhang zu.)

Die physiognomischen Zeichen mußten, wie die übrigen mantischen, bei den Alten vornehmlich der Ergründung des Schicksals dienen, gemäß der Herrschaft des heidnischen Schuldglaubens. Die Physiognomik wie die Komödie sind Erscheinungen des neuen Weltalters des Genius gewesen. Ihren Zusammenhang mit der alten Wahrsagekunst zeigt die moderne Physiognomik noch in dem unfruchtbaren moralischen Wertakzent ihrer Begriffe, wie auch in dem Streben nach analytischer Komplikation. Gerade in dieser Hinsicht haben alte und mittelalterliche Physiognomiker richtig gesehen, welche erkannten, daß der Charakter nur unter einigen wenigen moralisch indifferenten Grundbegriffen erfaßt werden kann, wie z. B. die Lehre von den Temperamenten sie festzustellen suchte.

MUTLU BUDALA MI MUTSUZ SOKRATES Mİ:
JOHN STUART MILL'İN AHLAK TEORİSİNİN
FAYDACI KARAKTERİ VE HAZLARI TASNİFİ*

Metin Aydın **

SATISFIED FOOL OR DISSATISFIED SOCRATES:
THE UTILITARIAN CHARACTERISTICS AND THE DISTINCTION
BETWEEN THE PLEASURES OF
JOHN STUART MILL'S ETHICS

ÖZ

Faydacılık, Jeremy Bentham tarafından kurulmuş olan bir ahlak teorisidir. Bu te-
orinin temelini en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu ifade eden fayda
ilkesi oluşturur. Eylemlerin ahlaki olarak doğruluğunu fayda ilkesine uygunluğu
belirler. Buna göre ahlaki açıdan doğru eylem, en yüksek sayıda insanın en bü-
yük mutluluğunu ortaya çıkaran eylemdir. Bu teorinin amacı olarak vazedilen
mutluluk kavramı hazzın varlığını acının olmayışını ifade eder. Haz kavramı ise
teorinin temel kavramıdır ve faydacı geleneğin en etkili iki düşünürü olan Ben-
tham ve John Stuart Mill'in aralarında bu kavramla ilgili olarak önemli bir fikir
ayrılığı vardır. Buna göre Bentham, hazların sadece niceliksel bir tasnife tabi
tutulması gerektiğini belirtirken; Mill, niceliğe ek olarak hazlar için niteliksel bir
tasnifi de gerekli görür ve hazları yüksek hazlar ve alçak hazlar olmak üzere iki-
ye ayırır. Mill'in bu yaklaşımı, hazların birbirlerinden hangi temelde yüksek ve
alçak hazlar olarak ayrıldığı sorusunu gündeme getirir. Bu soru temelinde bazı
yorumcular söz konusu niteliksel tasnif nedeniyle Mill'in etik teorisinin özelde
faydacı gelenek, genel de ise hazcı gelenek içerisinde değerlendirilemeyeceğini

* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında
bu makalenin bütün yazım aşamalarını takip eden Yrd. Doç. Dr. Berat Açıl'a ve makaleyi okuyarak
katkı sunan Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu'na teşekkürlerimi sunarım.

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Doktora Öğrencisi
(metina@sakarya.edu.tr). Yazı geliş tarihi: 06.06.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

ileri sürerler ve Mill'i tutarsız olmakla itham ederler. Diğer yorumcular ise bunun aksini iddia ederek, Mill'in teorisinin hâlâ faydacı olduğunu ileri sürerler. Bu makale, Mill'in söz konusu niteliksel ayrımının nihayetinde niceliğe indirgenebilir bir tasnif olduğunu, dolayısıyla Mill'in ahlak teorisinin hâlâ faydacı olduğu iddiasını gerekçelendirir.

Anahtar Kelimeler: Faydacılık, fayda ilkesi, mutluluk, haz, Jeremy Bentham, John Stuart Mill.

ABSTRACT

Utilitarianism, founded by Jeremy Bentham, is the theory of ethics. The principle of utility which states that the greatest happiness of the greatest number of people is the basis of this theory. Decisions about the moral rightness of the actions are made on the basis of the suitability of the principle of utility. The happiness which is presented as the aim of this theory, is the existence of pleasure and the absence of pain. The pleasure is the basic notion of the theory and there is a conflict on pleasure between Bentham and Mill who are the most important philosophers of the utilitarian tradition. Accordingly, while Bentham says that a quantitative distinction must be made between pleasures only, Mill says that in addition to the quantitative distinction, a qualitative one must be made between pleasures and he distinguishes the pleasures as the higher pleasures and the lower pleasures. Mill's approach arises a question about on which basis the pleasures divide as higher and lower. On this basis some commentators argue that Mill's ethical theory cannot be evaluated within the utilitarian and hedonistic tradition and they accuse him of being inconsistent. Contrary to this approach, other commentators argue that Mill's ethical theory is still utilitarian. This articles argue that Mill's qualitative distinction on pleasures is ultimately based on quantitative distinction so that Mill's ethical theory is still utilitarian.

Keywords: Utilitarianism, the principle of utility, happiness, pleasure, Jeremy Bentham, John Stuart Mill.

...

Giriş

Jeremy Bentham'ın kurucusu olduğu faydacılık, öğrencisi John Stuart Mill sayesinde ahlak filozoflarının gündemlerini meşgul etmeye başlamıştır. Özellikle Mill'in Bentham'dan tevarüs ettiği teoride yapmış olduğu dönüşümler, faydacılığı konu edinen ahlak filozoflarının önemli gündemlerinden biri olmuştur. Söz konusu dönüşümlerden muhtemelen en önemlisi, hazcı ahlak teorileri içerisinde mütalaa edilen faydacılığın temel kavramı olan “haz” ile ilgili olanıdır. Hazlar arasında yalnızca niceliksel bir ayrım yapılabileceğini düşünen Bentham'ın aksine Mill, hazların sadece niceliksel

değil, niteliksel bir tasnife de tâbi tutulmaları gerektiğini iddia eder ve hazları “yüksek hazlar” ve “alçak hazlar” olmak üzere ikiye ayırır. Teorinin temel kavramına yönelik bu farklı tasnif, Mill’in ahlak teorisinin faydacı niteliğini tartışılır hâle getirmiştir. Bu minvalde makalenin konusu, Mill’in hazlar arasında yüksek ve alçak olmak üzere yapmış olduğu niteliksel ayırmadır. Makalenin amacı ise söz konusu tartışmayı ele alarak ülkemizde faydacı teoriye yönelik yok denecek kadar az olan literatüre katkı yapmak, benzer ahlak felsefesi alanındaki tartışmalara yeni bakış açıları kazandırmaktır. Bu amaçla makalede ilk olarak problem genel hatlarıyla betimlenecektir. Ardından Bentham ve Mill’in ahlak teorilerinin haz temelli farklılaşmaları ve bu farklılaşmaların ne gibi yansımaları neden olduğu ortaya konacaktır. Sonrasında yorumcular tarafından ileri sürülen “tutarsızlık” eleştirisi temelinde mesele üç alt kısımda tartışılacaktır. İlk kısımda yüksek haz ile alçak haz ayırımının mahiyeti ve ortaya çıkardığı geçişkenlik problemi ele alınacak, ikinci kısımda da geçişkenlik problemine verilebilecek muhtemel cevaplardan hareketle, niteliksel ayırımın son tahlilde niceliğe indirgenebilir bir ayırım olduğu gerekçelendirilecektir. Son kısımda ise Mill’in böylesine problemli gözüken bir ayırımı yapmasının muhtemel nedenlerine değinilecektir. Makalede ileri sürülen temel iddia ise bahsi geçen niteliksel ayırımın, nihayetinde niceliksel temel göz önüne alınarak yapılmış bir ayırım olduğu, bu nedenle de Mill’in ahlak teorisinin faydacı karakterini muhafaza ettiği.

1. Problemin Temeli

En yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu ortaya çıkarmaya meyyal olan eylemi ahlaki açıdan doğru eylem olarak kabul eden “fayda ilkesi (*the principle of utility*)”¹ Bentham’ın ahlak ve hukuk sisteminin temelidir.² Bu ilke, Bentham’ın sisteminde hem ahlaki failin eylemlerinin hem de kanun koyucunun vazettiği kanunların doğruluk standardı olarak iş görür. Söz konusu standarda göre ister ahlaki failin herhangi bir eylemi olsun ister kanun koyucunun herhangi bir kararı ya da uygulaması olsun eğer toplumun mutluluğunu artırma ya da toplumun mutsuzluğunu azaltma eğilimine sahipse bu eylem ahlaki ve hukuki olarak “doğru/fayda ilkesine uygun”, eğer tersi bir eğilime sahipse “yanlış/fayda ilkesine uygun olmayan” bir eylem olur. Bentham, ilkeye adını veren “fayda” kavramı ile eylemlerin, “haz”, “avantaj”, “iyilik” ya da “mutluluk” ortaya çıkarmalarını sağlayan özelliğini kasteder. Burada kullanılan

¹ Bu ilkeye aynı zamanda “en büyük mutluluk ilkesi (*the greatest happiness principle*)” da denmektedir. Literatürde yaygın olan kullanım “fayda ilkesi” kullanımı olduğu için biz de makalemizde bu kullanımı tercih ediyoruz.

² Jeremy Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation”, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, New York: Russel&Russel Inc. 1962, I, s. 1. Bundan sonra *IPML*; Jeremy Bentham, *Deontology*, London: William Tait, 1834, s.24.

“fayda”, “avantaj”, “haz”, “iyilik” ya da “mutluluk” kavramları aynı durumun farklı ifade tarzlarıdır. Bununla birlikte “fayda” kavramı, “acı”, “kötülük”, “fenalık” ve “mutsuzluk” kavramlarının zıddını ifade eder.³ Bu bağlamda ilkeyi ifade etmek için ister fayda kavramı ister mutluluk kavramı kullanılsın, Bentham’ın sisteminde en temel iki kavram haz ve bunun karşısı olan acı kavramıdır. Çünkü diğer tüm kavramlar haz ve acı kavramlarından hareketle tanımlanır. Söz gelimi, mutluluk; hazzın varlığı, acının yokluğu olarak tanımlanırken, fayda ise ahlaki failin eylemden elde ettiği hazzı ifade etmek için kullanılır.⁴ Haz ve acı kavramları Bentham’ın sadece ahlak ve hukuk teorisinin değil, ayrıca psikolojisinin de temelidir. Ona göre insanın tüm davranışlarını haz ve acı kaygısı belirler. Bentham bu konudaki temel iddiasını şu şekilde dillendirir: “İnsan doğası iki gücün yönetimi altındadır; acı (pain) ve haz (pleasure)”.⁵ Dolayısıyla Benthamcı sisteme göre insanların ve hatta tüm duygulu varlıkların bütün eylemlerinin temelinde tek bir eğilim yatar, hazza yönelmek ve acıdan kaçınmak.⁶ Dolayısıyla faydacı ahlak sisteminde bizatihi iyi olan tek şey “haz”, bizatihi kötü olan tek şey ise “acı”dır. Bu ikisinin dışındaki her şey hazzı ortaya çıkardıkları sürece iyi, acıya neden oldukları sürece kötüdür. Haz ve acı dışındaki diğer her şey ancak ve ancak haz ve acıya araç olmaları bakımından iyi ya da kötü olabilirler.⁷

“Haz” kavramına dair Bentham’ın muhtemelen en radikal düşüncesi, hazlar arasında sadece niceliksel birtakım farklılıklar bulunduğuna dair olanıdır. Buna göre hazların birbirinden ayrılmasını temin edecek niteliksel bir ayırmadan söz etmek mümkün değildir. Bentham, söz konusu iddiasını şu şekilde dillendirir: “Ön yargı bir yana bırakılırsa, *push-pin*⁸ oyunu, müzik ve şiir sanatıyla eşit değere sahiptir. Eğer *push-pin* oyunu daha fazla haz sağlıyorsa o zaman daha değerlidir. (...) eğer şiir ve müzik *push-pin* oyununa tercih edilecekse, bu ancak tatmin edilmeleri en zor olan kişileri memnun etme açısından yapılacak bir kıyaslamadan sonra olmalıdır.”⁹ Dolayısıyla Bentham açısından oyun oynamak ile sanatla ilgilenmek arasında kalan bir ahlaki fail verili bir kararla hemen sanatı seçemez. Ahlaki fail bu iki eylem arasında elde edeceği muhtemel hazlar arasında bir karşılaştırma yapmalı ve hangisi kendisine daha fazla haz temin edecekse onu seçmelidir.

Bentham’ın hazlar arasındaki farklılıkları sadece niceliksel temele indirgeyen bu yaklaşımı ve insanın tüm eylemlerini haz ve acı kaygısının yönlendirdiğine ilişkin yaklaşımı birçok düşünürden çok sert eleştiriler almasına neden olmuştur. Öyle ki

³ Bentham, *IPML*, s. 2.

⁴ Bentham, *IPML*, s. 2.

⁵ Bentham, *IPML*, s. 2.

⁶ Bentham, *Deontology*, s.28.

⁷ Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Boston: Kluwer Academic Publishing, 2001, s. 65.

⁸ Kraliçe Victoria dönemi İngiltere’inde oldukça meşhur olan bir çocuk oyunudur.

⁹ Bentham, “The Rationale of Reward”, the *Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, London: William Tait, II, s. 253.

bazı eleştirilerin hakarete vardığını bile söylemek mümkündür. Söz gelimi, on dokuzuncu yüz yıl İngiltere’inde yaşayan meşhur İngiliz muhafazakâr Thomas Carlyle, Bentham’ın insanın sadece haz ve acı kaygısı temelinde eylemde bulunduğu görüşüne dikkatleri çekerek, bu görüşün insanı sadece kendi hazzının peşinden giden bir hayvan derekesine düşürdüğü gerekçesiyle Bentham’ın faydacılığını “domuzlara yaraşır (*the pig philosophy*)” bir felsefe olarak nitelemiştir.¹⁰ Bu eleştiri yanında faydacılık, insanı otomatlaştırdığı eleştirisiyle de sıklıkla duygusuz ve kültürsüz olmakla da suçlanmıştır.¹¹

Faydacılığın genel karakterine yapılan ve teknik olmaktan uzak olan bu eleştiriler bir kenara bırakıldığında, makale açısından Bentham’ın haz yaklaşımına gelen eleştirilerden en önemlisi John Stuart Mill’e aittir. Bentham’ın hem öğrencisi hem de faydacılığın düşünce tarihindeki en etkili figürü olması hasebiyle Mill’in eleştirileri, sistem üzerinde dönüştürücü etkilere sahip olmuştur. Mill, Bentham’ın hazlar arasında sadece niceliksel bir ayırım yapılabileceği görüşünü kesinlikle kabul etmez. Mill için hazlar arasındaki niteliksel ayırım da en az niceliksel ayırım kadar önemlidir. Bu düşünceden hareketle o, hazları; “yüksek hazlar (*the higher pleasures*)” ve “alçak hazlar (*the lower pleasures*)”¹² olmak üzere ikiye ayırır. Söz konusu bu ayırımı ortaya konan yüksek hazlar, Mill için gerçek mutluluğu oluşturan, peşinden gidilmesi gereken hazlardır.¹³

Mill’in Benthamcı teoriye yapmış olduğu bu katkı, faydacılık özelinde yeni bir tartışma alanı meydana getirmiş ve yorumcular arasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımları temelde iki grup altında toplamak mümkündür: Birinci grubu John Grote, Francis Herbert Bradley, Leslie Stephen, Thomas Hill Green, George Edward Moore ve Roger Crisp gibi düşünürler oluşturur. Bu gruptaki düşünürler genel olarak Mill’in hazlar arasında yapmış olduğu niteliksel ayırımın, hiçbir surette salt haz temelinde açıklanamayacağını iddia ederler. Çünkü mezkûr ayırım ancak ve ancak haz dışındaki başka bir şeye referansla yapılabilir ve gerekçelendirilebilir. Bu bağlamda eğer mutluluğun niteliğinden bahsediliyorsa ve bir hazzın başka bir hazdan üstün olduğu iddia ediliyorsa, bu üstünlük ancak haz dışındaki bir şeye referansla gerekçelendirilmelidir. Fakat bu gerekçelendirme haz dışında bir şeye referansla yapılırsa, bu durumda gerekçelendirme geçerli olmakla birlikte artık savunulan teori mutluluğu salt haz olarak kabul eden teoriden başka bir teoriye dönüşmüş demektir.¹⁴ İkinci grup ise James Seth, D. Daiches Raphael, Wendy Doner, Tim

¹⁰ Mill, “Utilitarianism”, the *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Bowring, Toronto: Toronto University Press, 1969, X, s. 211; Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, UK: Acuman Publishing, 2007, s. 22,23.

¹¹ Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, s. 11.

¹² Bu noktadaki ayırımı zihinsel ve bedensel haz ayırımları da kullanılabilir, ancak hem literal olarak aslına daha uygun olması hem de zihinsel-bedensel ayırımının tartışmanın bazı noktalarında yanlış anlamalara neden olabileceği endişesiyle yüksek-alçak ayırımını benimsiyoruz.

¹³ Mill, *Utilitarianism*, s. 212.

¹⁴ Bkz. Grote, *An Examination of Utilitarian Philosophy*, ed. Joseph B. Mayor, Cambridge: Delighton, Bell and Co., 1870, s. 46-53; Bradley, *Ethical Studies*, New York: The Library of Liberal Arts, 1951,

Mulgan ve Henry West gibi yorumcuların oluşturduğu gruptur. Bu gruptaki yorumcular, söz konusu tasnifin önemli bir dönüşüm olduğunu kabul etmekle birlikte hiçbir surette Mill'in ahlak teorisini faydacılık sınırları dışına çıkarmayacağını düşünürler. Bu düşünürlere göre, Mill tarafından yapılan bu tasnifin sistem içerisinde makul bir açıklaması ve gerekçelendirmesi yapılabilir.¹⁵

Görüldüğü üzere Mill, Bentham'ın hazları sadece nicelik temelinde ele almasına itiraz ederek ve işin içine niteliği de katarak kendisini bir ikilemin içerisine sokmuştur. Bu ikilemin bir ucunda niteliksel ayrımın sistem içerisinde makul bir açıklamasının yapılarak hâlâ faydacı gelenek içerisinde yer almak bulunurken, diğer ucunda ise niteliksel ayrım üzerinde ısrar ederek özelde faydacılığın genelde de hazcılığın terk edilmesi ihtimali bulunur. Mill'in bu ikilem karşısındaki tavrını belirlemenin muhtemelen en işlevsel yolu, lehte ve aleyhteki iddiaları ortaya koymak ve hangi iddiaların daha tutarlı ve makul olduğunu belirlemektir. Fakat argümanları tartışmaya geçmeden önce, tartışmanın hangi zeminde cereyan ettiğini tam olarak tespit edebilmek için Bentham ve Mill'in teorilerinin haz temelli farklılaşmalarının neler olduğu ve teorilerinde ne gibi yansımalar neden olduğu tespit edilmelidir.

2. Farklılaşmalar ve Ortaya Çıkan Yansımalar

Haz konusunda Bentham ve Mill arasındaki farklılaşmanın tek bir noktada gerçekleştiği söylenebilir. Bu da hazların nasıl bir sınıflamaya tabi tutulabileceği meselesidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Bentham, aynı doğaya sahip olmaları nedeniyle tüm hazların eşit olduklarını, bu nedenle aralarında sadece niceliksel birtakım ayrımlara gidilebileceğini söylerken, Mill onun bu görüşüne katılmaz. Çünkü ona göre bazı hazlar diğerlerinden, daha güvenli, daha sürekli, daha az maliyetli olmaları gibi açılardan daha değerlidir. Bu konuda Mill şöyle söyler: "Diğer tüm şeylerin değerlendirilmesinde en az nicelik kadar nitelik de dikkate alındığı halde, hazların değerlendirilmesinde sadece niceliğe dayanılması gerektiğini varsaymak saçma olurdu."¹⁶ Mill'e göre gerçek manada yüksek ve alçak hazları deneyimlemiş olan kişi, daha yüksek yetilere hitap eden yüksek

s. 59,60; Stephen, *The English Utilitarians*, New York: Peter Smith, 1950, III, s. 299-306; Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1906, ss.177-193; Moore, *Principia Ethica*, New York:Dover Pub.,2014, ss.77-81; Crisp, *Mill on Utilitarianism*, New York: Routledge, 1997, ss. 19-45.

¹⁵ Seth, "The Alleged Fallacies in Mill's Utilitarianism", *The Philosophical Review*, vol. XVII, 1908, s. 487,487; Raphael, "Fallacies in and about Mill's Utilitarianism", *Philosophy*, vol. 30, October, 1955, s. 351-354; Doner, "Mill's Utilitarianism", *Cambridge Companion to Mill*, ed. John Skorupski, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 261-273; Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, UK :Acuman Publishing, 2007, s. 1-24; West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 48-50.

¹⁶ Mill, *Utilitarianism*, s. 211.

hazları tercih edecektir. İnsanlara, hayvanlara yaraşır olan en mükemmel hazlar vaat edilse bile hayvan olmayı kimse istemeyecektir. Çünkü hiçbir zeki, ahmak; hiçbir aydın, cahil; yüksek vicdanlı hiçbir kimse de bayağı bir insan olmayı arzulamaz. Bu kişilere ahmağın, cahilin, bencilin kendilerinden daha mutlu oldukları ispat edilse bile onlar yine de hâlihazırdaki durumlarından vazgeçmeyeceklerdir. Mill'e göre yüksek yetilere sahip kişiler, diğer kişilere göre daha fazla acı çekebilirler fakat bu durum onlar için asla daha aşağı bir kimse olmak için makul bir gerekçe oluşturmaz.¹⁷ Yüksek hazları seçmenin zaman zaman ahlaki failin mutluluğundan fedakârlık etmesini gerektirdiğini iddia edenler, Mill'e göre birbirinden çok farklı iki kavram olan "mutluluk (*happiness*)" ile "tatmin olmayı (*content*)" birbirine karıştırmaktadırlar. Ahlakın amacı tatmin olmak değil, gerçek mutluluğu elde etmektir. Alçak hazları elde etmenin yüksek hazları elde etmeye nazaran çok daha kolay olduğunu kabul etmekle birlikte Mill, gerçekten mutlu olmak isteyen bir kimsenin yüksek hazları elde etmesi gerektiğini savunur ve şöyle der: "Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa tatmin olmamış bir insan olmak, tatmin olmuş bir budala olmaktansa, tatmin olmamış bir Sokrates olmak daha iyidir."¹⁸ Mill'e göre eğer budala ve domuz bu konuda farklı bir fikre sahip iseler bu, onların meselenin sadece kendilerine bakan tarafını bilmelerinden ileri gelir. Sokrates olmak ise meselenin her iki tarafını da bilmeyi gerektirir ve bu nedenle Sokrates'in seçimi ancak ahlaki fail için bir standart oluşturabilir.¹⁹ Bu analogi, Mill'in düşüncelerinin ne yönde evrildiğinin en güzel örneğidir.

Açıkça ifade etmek gerekir ki Mill'in bu analogideki ifadelerinin Bentham tarafından kayıtsız şartsız kabul ve tasdik edileceğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Eğer mümkün olsaydı Bentham muhtemelen Sokrates ile budala arasındaki farkı, hazların niceliğinden hareketle açıklamak yoluna giderdi. Bu nedenle Bentham için Sokrates olmak ile budala olmak arasındaki farkta rol oynayacak tek ölçüt, hangisinin daha fazla hazzı sahip olduğu gerçeğidir. Bunun yanında Mill'in de Bentham'ın *push-pin* ile müzik ve şiir arasında yapmış olduğu analogiye katılmadığının burada altı çizilmesi gerekir.

İki düşünürün etik teorileri arasında bu temelde meydana gelen farklılaşmanın ortaya çıkardığı en önemli yansıma, birbirinin alternatifi olan iki eylem arasında seçim yapmak durumunda olan ahlaki faile yapılan önerilerde karşımıza çıkar. Bentham bu konuda ahlaki faile, hazların niceliksel ayrımı ilkesine göre iş gören, ahlaki faile hazlar arasında niceliksel karşılaştırmalar yapabileceği *felicific calculus*²⁰ adı verilen

¹⁷ Mill, *Utilitarianism*, s. 212.

¹⁸ Mill, *Utilitarianism*, s. 212.

¹⁹ Mill, *Utilitarianism*, s. 212.

²⁰ "Mutluluk hesabı/hesaplayıcısı" olarak Türkçeye çevirebileceğimiz bu şablonun literatürdeki bir başka ismi de *hedonistic calculus*dur. Aslında Bentham söz konusu şablona herhangi bir isim vermemiştir, fakat daha sonraki düşünürler bu isimleri vermişlerdir. Bkz. Mitchell, "Bentham's Felicific Calculus", *Political Science Quarterly*, no. 33, 1918, s. 164. Bentham tarafından önerilen bu prosedür, bir çok

bir karar verme yöntemi önerir. Bentham bu yöntemi ahlaki faille önererek iki şeyi amaçlamaktadır. Birincisi, iki eylemden ortaya çıkacak olan hazları kıyaslamada ahlaki faille yol göstermek, yapmak durumunda olduğu seçiminde yardımcı olmaktır. İkincisi ise ahlak alanında nesnel bir ölçüt geliştirerek bu alanda “bana göre, sana göre” şeklinde ortaya çıkan karışıklığın önüne geçmektir.²¹ Bu yönteme göre hazlar arasında şu yedi kıstasa göre bir karşılaştırma yapılmalı ve karar buna göre verilmelidir: Hazzın ya da acının 1. “yoğunluğu (*intensity*)”, 2. “süresi (*duration*)”, 3. “kesinliği ya da muğlaklığı (*certainty or uncertainty*)”, 4. “yakınlığı ya da uzaklığı (*propinquity or remoteness*)”, 5. “doğurganlığı yani bu hazzı başka bir hazzın takip etme durumu (*fecundity*)”, 6. “saflığı yani içinde hazza karşıt başka herhangi bir duygu barındırmaması (*purity*)”, 7. “kapsamı yani etkileyeceği insan sayısı (ya da duygulu varlık sayısı) (*extent*).”²² Fakat Mill’in etik teorisi söz konusu olduğunda hazların niceliği üzerine kurulmuş olan ve hazların niteliğini görmezden gelen bu yöntem, Mill tarafından doğal olarak kabul edilmemiştir. O, Bentham’ın aksine ahlaki faille bir şablon sunmak yerine bu konuda uygulayabileceği birbirinin devamı niteliğinde olan iki yöntem önerir. Mill’in ahlaki faille önerdiği birinci yöntem gözlemdir. Buna göre birbirinin alternatifi iki eylem arasında seçim yapmak durumunda olan ahlaki fail, hangi eylemi seçmesi gerektiğiyle ilgili gözlem yapmalıdır. Ahlaki failin yapacağı bu gözlemde dikkat etmesi gereken şey, bu eylemlerden elde edeceği hazlardan hangisinin, bu hazları deneyimleyen insanların hepsi ya da birçoğu tarafından, hiçbir ahlaki sorumluluk duygusuna bağlı kalmaksızın tercih edildiğidir.²³ Bu noktada akıllara bir soru gelir: “Kimler gözlemlenmelidir?” Bu sorunun cevabı bizi Mill’in ahlaki faille önerdiği ikinci yönteme götürür. Bu yönteme göre ahlaki fail seçim yapma durumunda kaldığında, Mill’in “ehil yargıçlar (*the competent judges*)”²⁴ adını verdiği, her iki eylem türünden de ortaya çıkacak hazları deneyimlemiş olan yetkili ve ideal kişilerin tercihlerini gözlemleyerek, bu gözlemden çıkan sonucu kendisine rehber olarak almalıdır.²⁵

Karar verme yöntemine ilişkin olarak ortaya çıkan yansımayla doğrudan alakalı diğer yansıma ise her iki düşünür tarafından önerilen bu şablon ve yöntemlerin ahlaki faili bağlayıcılığı noktasında kendisini gösterir. Şu açıktır ki Bentham’ın *felicific calculus*undan çıkan sonuç ahlaki fail için bağlayıcıdır. Bir başka ifadeyle *felicific calculus*ta A ve B eylemlerini karşılaştıran ahlaki fail tercih edilmesi gereken sonucu

düşünür tarafından eleştirilmiştir. *Felicific Calculus* ile ilgili eleştiriler için bkz. Metin Aydın, “Jeremy Bentham’ın Ahlak Anlayışı ve Felicific Calculus”, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildirileri, III, 2013, s. 601-617.

²¹ Bentham, *IPML*, s. 142; Bentham, *The Rationale of Reward*, s. 484.

²² Bentham, *IPML*, s. 16.

²³ Mill, *Utilitarianism*, s. 212.

²⁴ Mill’in ehil yargıçlar ile ilgili düşünceleri, elitizme neden olduğu, ehil yargıçlar arasındaki fikir birliğinin imkânı gibi birçok açıdan eleştirilmiştir. Eleştirilerden birkaçı için bkz: Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, s.46-49; Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, s. 23-25.

²⁵ Mill, *Utilitarianism*, s. 213.

B eylemi olarak buluyorsa ahlaki olarak seçimini B eyleminden yana yapmalıdır. Fakat buna rağmen seçimini A eyleminden yana yaparsa Bentham'a göre fail, ahlaki olarak yanlış bir seçim yapmış olur. Mill'e geldiğimizde ise ahlaki fail Mill'in önerdiği iki yöntemi kullanarak A eyleminin doğru olduğunu belirlese ve buna rağmen B eylemini yapsa ona göre ahlaki olarak yanlış bir seçim yapmış sayılmaz. Zira Mill, Bentham'ın aksine bu yöntemi, ahlaki faile fikir vermesi amacıyla önerir. Çünkü Mill, ahlaki faili bir şeyi seçme noktasında zorlamaktan ortaya çıkacak kötülüğün, ahlaki failin kendi özgür iradesiyle yapmış olduğu seçimden ortaya çıkacak kötülükten çok daha fazla olduğuna inanır.²⁶

Hazların tasnifinde niceliğe ek olarak niteliğin de eklenmesiyle ortaya çıkan farklılaşmalar ve bu farklılaşmaların neden olduğu yansımalar dikkatle incelendiğinde, Mill'in Benthamcı gelenek içerisinde değerlendirilmesine engel olacak derecede radikal bir ayrışma olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla burada tüm problem Mill'in niteliksel ayrımı nasıl temellendirdiği ile ilgili olarak ortaya çıkar. Yukarıda ifade edildiği üzere yapılacak olan bu temellendirme Mill'in ahlak teorisinin faydacı gelenek içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusu ile yakından ilgilidir. Bu da yorumcuların ileri sürdükleri iddiaların derinlemesine incelenmesini gerektirir.

3. Hazları Birbirinden Ne Ayırır?

Probleme dair genel manzaraya bakıldığında, Bentham ve Mill'in farklı sorunlarla uğraşmak zorunda oldukları gerçeği hemen göze çarpar. Hazların sadece niceliksel ayrıma tâbi tutulmaları gerektiğini iddia eden Bentham'ın üstesinden gelmek zorunda olduğu sorun sadece Carlyle'in yukarıda bahsi geçen eleştirisidir. Buna karşın hazlar için niteliksel bir tasnifi de mümkün gören Mill için tablo Bentham'inkinden biraz daha karmaşıktır. Çünkü bu eleştiriyle birlikte Bentham'inkine nazaran "tutarsızlık eleştirisi" gibi üstesinden gelinmesi çok daha zor olan bir problem ortaya çıkar. Bu eleştiriye verilecek cevap dolaylı olarak Mill'in teorisinin faydacı olup olmadığı sorusunun da cevabını oluşturduğu için tartışmanın bu eleştiri etrafında şekillendiği söylenebilir.

Bir filozofun tutarsızlıkla suçlanması düşünce tarihinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Fakat söz konusu Mill olduğunda iddianın derinlemesine incelenmesi bir zorunluluk halini alır. Zira Mill on dokuzuncu yüzyılın en etkili düşünürlerinden biridir ve *System of Logic* gibi üniversite müfredatlarına girmiş önemli bir mantık eserinin müellifidir. Her ne kadar bu nitelikleri haiz olmak bir filozofun düşüncelerinde tutarsızlık yapmayacağını garantisi olmasa bile yine de böyle bir filozofu tutarsızlıkla suçlamak için önemli gerekçelere ihtiyaç vardır. Probleme dair literatür incelendiğinde, tutarsızlık suçlamasını dillendiren yorumcuların en önemli dayanağının, Mill'in

²⁶ Mill, *Özgürlük Üzerine*, çeviren: Tuncay Türk, İstanbul: Oda Yayınları, 2008, s. 107.

söz konusu tasnifin ortaya çıkardığı imaları yeterince tetkik etmemesi, bu tasnifin sonuçlarını gözden kaçırmaması olduğu görülür. Bu yorumculara göre Mill'in gözden kaçırdığı en önemli ima, yüksek ve alçak haz katmanlarının yapısı ile ilgili olanıdır. Bu bağlamda mezkûr iki katman arasında geçişin mümkün olup olmadığı, bu iki haz katmanında yer alan hazların birbirlerinden hangi açıdan ayrıldıkları ve ayrımın nasıl temellendirildiği soruları, cevaplanması gereken sorular olarak karşımıza çıkar. Bu sorular aynı zamanda yorumcuların tutarsızlık eleştirisinin gerekçelerini de teşkil eder. Bu nedenle tutarsızlık eleştirisinin haklı olup olmadığına karar verebilmek için bu soruların ele alınması gerekir.

3.1. Tutarsızlığın Nedeni: Haz Katmanları

Mill'in hazları tasnif ederken kullanmış olduğu ifadeler, yorumcular tarafından ileri sürülen tutarsızlık eleştirisinin temel dayanağı durumundadır. *Utilitarianism*'deki ilgili pasajlar incelendiğinde²⁷, bu eleştirinin haklı olduğu görülür. Gerçekten de Mill, ilgili yerlerde haz katmanlarının mahiyetlerine ve tazammunlarına ilişkin net ifadeler kullanmamıştır. Söz gelimi, Mill bir yerde bazı hazların diğerlerinden daha güvenli, daha devamlı, daha emniyetli olmak gibi özellikleriyle üstün olduğunu söylerken²⁸, hemen devamında ise hazlar arasındaki niteliksel farkın yani bir hazzı diğerinden daha değerli yapan şeyin ehil yargıçlar tarafından tercih edilmeleri olduğunu söyler.²⁹ Birinci yaklaşım, Mill'in zihnindeki ayrımın suni bir ayrım olduğu izlenimi uyandırırken; ikinci yaklaşım sadece ehil yargıçlar tarafından tayin edilebilecek özsel bir ayrıma referansta bulunur gibidir. Dolayısıyla ortaya çıkan bu problemin çözümünde karşılaşılan en büyük zorluk, Mill'in yüksek haz ve alçak haz ayrımı ile ilgili olarak kullanmış olduğu dilin müphemliği. Burada yapılması gereken şey, hangi yaklaşımın daha makul olduğunu tespit etmektir ki bu da yorumcuların meseleye yaklaşımlarını incelemeyi gerektirir.

Tutarsızlık eleştirisinde öne çıkan isimlerden biri Francis Herbert Bradley'dir. Eleştirilerinde yukarıda ifade edilen müphemliğe dikkat çeken Bradley, tasnifteki müphemliği Mill'in kafa karışıklığına bağlar. Ona göre tutarsızlık probleminin temelinde Mill'in bahsi geçen tasnifte kullandığı "yüksek" ve "alçak" kavramlarının göreceli kavramlar olduğunu öngörememesi yatar.³⁰ Eğer Mill bu imaların farkında olsaydı, bu kavramların tek başlarına kullanıldıklarında nasıl bir kavram kargaşasına yol açtıklarını da görebilirdi. Çünkü ona göre "yüksek" ve "alçak" kavramlarının nereden ve nasıl bakıldığına bağlı olarak birbirlerine zıt durumları ifade eder. Söz gelimi, diğerkâmlığı ahlaki olarak cimriliğin üzerine, cinayeti de hırsızlığın üzerine

²⁷ Bkz. Mill, *Utilitarianism*, s. 211-213.

²⁸ Mill, *Utilitarianism*, s. 211.

²⁹ Mill, *Utilitarianism*, s. 211.

³⁰ Bradley, *Ethical Studies*, s. 59.

yerleştirebiliriz. Birinde yüksek olma durumu ahlaki fazileti ima ederken, diğesinde ise ahlaki rezîletin yüksekliğini ima eder. Dolayısıyla Bradley'e göre karşımızdaki kişinin zihnindeki yükseklik ile alçaklık kavramlarının içeriklerini tam olarak tespit edemediğimiz sürece onun zihnindeki hiyerarşinin tam olarak nasıl olduğunu belirleyebilmemiz mümkün değildir.³¹ Benzer bir biçimde yüksek ve alçak kavramları bir dereceye referansta bulunurlar. Gönderimde bulundukları şeyin, daha yüksek ya da daha düşük derecesini işaret ederler. Mesela, belirli bir sıcaklık için yüksek ifadesi kullanılabilir, çünkü bu ifade aynı türden başka bir sıcaklık derecesinden daha yüksek bir niceliğe sahip olduğunu gösterir. Yine aynı şekilde A kişisi eğer B kişinin yapmadığı bir şeyi yapabilirse A kişinin söz konusu işte B kişisinden daha yetenekli olduğu ifade edilebilir. Bradley, tüm bu karşılaştırmaların nicelik temelinde yapıldığı sürece anlamlı olabileceğini iddia eder. Dolayısıyla, haz karşılaştırmalarında anlam zeminini oluşturan nicelik terkedilirse her şey bir anda anlamını yitirir. Buna göre eğer A hazzı ile B hazzının, Mill'in iddia ettiği gibi, farklı katmanlarda bulundukları iddia edilirse bu noktadan sonra artık A hazzı ile B hazzına dair "daha yüksek, daha alçak" türünden yapılacak olan hiçbir karşılaştırma anlamlı olmayacaktır. Bir başka ifadeyle, eğer "A hazzını istiyorum, B hazzını istemiyorum." dersek ve gerekçe olarak da farklı katmanlarda bulunduğunu iddia ettiğimiz bu iki hazzdan A hazzının B hazzından daha yüksek bir haz olmasını gösterirsek, Bradley'e göre sadece keyfî davranmış olmayız, muhtemelen büsbütün anlamsız da konuşmuş oluruz.³²

Bradley tarafından ileri sürülen, yüksek ve alçak hazların farklı katmanlara ait oldukları iddia edildikten sonra bu iki haz için artık karşılaştırma imkânı kalmadığı yönündeki iddia oldukça önemlidir. Zira eğer hazlar nicelik açısından bir sınıflamaya tâbi tutuluyorlarsa iki farklı haz katmanını Mill'in vazetmesi makul değildir, fakat niteliksel olarak bu farklılaşma açıklanıyorsa bu durumda iki katman arasındaki temel ayrımın açıklanması gerekir ki bu noktada haz dışında bir şeye referansla bu açıklamanın yapılması zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkar. Ancak bu da tartışmanın başındaki Benthamcı ahlak anlayışının dışına çıkılması iddiasını tekrar gündeme getirir.

Bradley'in haz katmanlarına yönelik olarak dikkatleri çektiği geçişkenlik meselesi Roger Crisp'in eleştirilerinin odağında yer alır. Crisp, Mill'in teorik olarak iki farklı haz katmanı tasavvur ettiğini, fakat bunu yaparken haz katmanları arasındaki geçişkenlik meselesini tamamen gözden kaçırdığını ileri sürer. Ona göre her ne kadar teori kulağa hoş gelse de pratiğe uygulandığında geçişkenlik problemi kendisini oldukça net bir biçimde izhar eder. Teoride mümkün görünmeyen haz katmanları arasındaki geçiş, aslında pratikte oldukça kolaydır. Buna göre, tikel durumların bazılarında yüksek haz katmanında yer alan bir haz, başka bir durumda alçak haz katmanında yer alabilir.³³

³¹ Bradley, *Ethical Studies*, s. 59.

³² Bradley, *Ethical Studies*, s. 58.

³³ Crisp, *Mill on Utilitarianism*, s. 29.

Crisp bu iddiasını bir örnek üzerinden açıklar. Bu örneğe göre, St. Giles’de kahve içmek kendinde ele alındığında alçak haz kategorisinde yer alır. Çünkü bu, daha çok yeme-içme gibi bedensel hazların yer aldığı haz katmanına aittir. Fakat kaşınma hazzı ile karşılaştırıldığında, St. Giles’de kahve içmek aniden yüksek haz katmanına ait bir haz olurur. Çünkü Crisp, kaşınma arzusu ne kadar yoğun olursa olsun tercihinin daima St. Giles’de kahve içmek olacağını belirtir. Ona göre kendisinin bu tercihi, kahve içmeyi yüksek haz yapar. Fakat benzer bir biçimde St. Giles’de kahve içmek ile felsefe okumak karşılaştırıldığında, bir önceki karşılaştırmada yüksek haz katmanına ait olan bu haz aniden tekrar alçak haz katmanına iniverir. Çünkü St. Giles’de kahve içmenin hazzı ne kadar yoğun olursa olsun Crisp’in tercihi daima felsefe okumaktır. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç, asla herhangi bir karşılaştırma yapılmaksızın bir hazzın kendinde yüksek bir haz mı yoksa alçak bir haz mı olduğuna karar verilemeyeceğidir. Çünkü yüksek ve alçak kavramları, tıpkı Bradley’in ifade ettiği gibi, göreceli kavramlardır ve birinin diğerinden yüksek olması belirli koşullarda yapılan karşılaştırmalara dayanır.³⁴

Görüldüğü üzere Crisp’in geçişkenlik noktasındaki eleştirileri son derece isabetlidir. Öyle ki haz katmanları arasındaki geçişin imkânını reddetmek bu eleştiriden sonra oldukça zor bir hâl alır. Fakat bununla birlikte burada Crisp bir noktayı gözden geçirir gibidir. Crisp’in kendisi niceliği ne olursa olsun felsefe okumayı daima St. Giles’te kahve içmeye tercih edeceğine dair ifadesi, Mill’in tasnifini destekler mahiyettedir ve bir noktada kendi örneği açısından problem teşkil eder. Benjamin Gibbs’in altın ve gümüş örneği Crisp’in iddiasındaki bu problemi oldukça iyi bir biçimde ortaya koyar. Gibbs’e göre hazları altın ve gümüş olarak ayırırsak, altın türünde yer alan bir haz asla gümüş olan bir hazzı tercih edilmez. Söz gelimi, parasal miktarı ne olursa olsun türsel farklılık nedeniyle daima altın tercih edilir. Çünkü altın kendinde değerlidir ve altın ile gümüşün tercih edilirlilik dereceleri, içinde yer aldıkları türle doğrudan ilişkilidir.³⁵ Gibbs bu noktada önemli bir soru sorar: “Altının kendinde değerli olması, onu her durumda gümüşe karşı tercih edilir kılar mı?” Soruyu Crisp’in örneğine uyarlırsak felsefe okumak, St. Giles’te kahve içmeye karşı daima tercih edilir midir? Gibbs, bu soruya olumsuz yanıt verir. Ona göre her ne kadar nitelik, niceliksel açıdan yüksek hazların bazı eksikliklerini giderebilirse de tüm eksikliklerini ortadan kaldıramaz. Söz gelimi, daha az yoğunluğa sahip olan kitap okuma hazzı, çok daha yoğun olan pizza yeme hazzına tercih edilebilir ya da çok susuzluk çeken bir kimse bir bardak suyu, Kant okumaya tercih edebilir. Bu nedenle Gibbs açısından nitelik, nicelik karşısında daima tercih nedeni değildir. Dolayısıyla Gibbs’e göre Mill’in bu tasnifte gözden kaçırdığı en önemli ayrıntı, arzu ve tercihlerin ahlaki failin içinde bulunduğu şartlar tarafından belirlendiği gerçeğidir. Bazı durumlarda çok fazla arzulanan bir şey, diğer zamanlarda aynı yoğunlukta arzulanamayabilir.³⁶ Görüldüğü gibi, Gibbs oldukça yerinde

³⁴ Crisp, *Mill on Utilitarianism*, s. 29, 30.

³⁵ Gibbs, “Higher and Lower Pleasures”, *Philosophy*, sy. 61, no: 235, s. 44.

³⁶ Gibbs, “Higher and Lower Pleasures”, s. 45.

bir şekilde Crisp'in geçişkenlik meselesinde yarım bıraktığı noktayı tamamlamıştır. Crisp, haz katmanları arasındaki geçişi mümkün görürken bu konuda daha temkinlidir. Onun anlayışında felsefe okumanın, St. Giles'te kahve içmeye karşı daima bir üstünlüğünden söz etmenin imkânı vardır. Fakat Gibbs'e gelindiğinde o, bu üstünlüğün imkânını tamamen ortadan kaldırır ve yeterli şartlar oluştuğunda bir bardak suyun felsefe okumaya tercih edilmesi mümkün olur.

Crisp ve Gibbs'in geçişkenlik konusundaki yaklaşımları dikkate alındığında daha tutarlı olan tarafın Gibbs olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ancak Gibbs'in yaklaşımında *push-pin* oyununun şiirden daha değerli olma ihtimali vardır. Fakat Gibbs'in yaklaşımının problemin çözümünde çok işlevsel olmadığını farketmek önemlidir. Zira onun yaklaşımı daha tutarlı olmakla birlikte, mezkûr tasnifinin yapısı göz önüne alındığında Mill'in yaklaşımına tam uyumlu olduğu söylenemez. Tabiri caizse Gibbs, Mill'i saf Benthamcı temelde ele alır. Bu da hazların nitelik sorununun hala çözülmeden kalmasına neden olur. Dolayısıyla burada hem katmanlar arası geçişin mümkün olduğu, hem de yüksek hazların asla alçak haz olmayacağını garanti edecek bir açıklama tarzı olup olmadığı araştırılmaya değer görünür. Bu ise ancak teoride katmanlar arası geçişin mümkün olduğu, pratikte ise böyle bir imkândan söz edilemeyeceği üçüncü bir yaklaşımı gerektirir.

Bu aşamada D. Daiches Raphael'in ve Michael S. McPherson'un yaklaşımları söz konusu üçüncü yolun imkânı açısından önemlidir. Raphael yaklaşımında teorik olarak haz katmanları arasındaki geçişi kabul etmekle birlikte, pratik olarak geçişin çok mümkün olmadığını iddia eder. McPherson ise teoride mümkün olan geçişin pratikte olmamasının nedeni olarak iyi yetişmiş ahlaki failin seçimlerini gösterir. Öncelikli olarak Raphael'e göre her ne kadar Mill, *Utilitarianism*'de daha üstün olan bir hazzın daha fazla acıya neden olabileceğini ya da daha fazla acı veren bir hazzın ehil bir yargıç tarafından tercih edilebileceğini³⁷ söylese de Mill'in bu ifadelerinden budalanın Sokrates'ten daha fazla mutlu olduğu anlamı çıkartılmamalıdır. Raphael alışıldık eleştirilerin bu noktada Mill'i faydacı gelenek dışına çıkarmakla suçladıklarını fakat meselenin yorumcuların tatmin olmak ile hazzı aynı anlamda kabul etmelerinden kaynaklandığına inanır. Ona göre burada Mill'in ifade etmek istediği şey, kapasitesi düşük olan canlıların bunları tatmin etmek için daha yüksek şansa sahip olduklarını ifade etmektir.³⁸ Tatmin olma, maksimum haz durumu değildir, haz ile birlikte tatmin olmamış herhangi bir arzunun olmayışını ifade eder. Buna göre budala ve domuz tatmin olmuştur, hallerinden memnundurlar. Çünkü bu ikisinin bütün haz alma kapasiteleri tatmin edilmiştir. Sokrates ise tatmin olmamıştır, çünkü onun daha ileri arzuları vardır. Domuz ve budala ise bu arzulara sahip değildirler. Raphael'e göre Sokrates tatmin olmasa bile mevcut tatmin durumu bile tam anlamıyla tatmin olmuş

³⁷ Mill, *Utilitarianism*, s. 212.

³⁸ Mill, *Utilitarianism*, s. 212.

bir budalanın durumundan niceliksel olarak daha üstündür. Bu anlamda Sokrates daha mutludur, çünkü her ne kadar azami olarak bütün arzularını tatmin edemese bile nice-liksel olarak sahip olduğu haz miktarı budala ve domuzunkine baskındır. Dolayısıyla kişinin Sokrates olmayı tercih etmesi hazcılıkla son derece uyumludur.³⁹ McPherson, Raphael'in bıraktığı yerden devam eder ve tartışmanın en önemli kısmını ahlaki failin tercihleri olduğu gerçeğinin altını çizer. Çünkü ona göre, Mill'in kastettiği anlamda iyi yetişmiş bir ahlaki fail, yüksek hazlar ile alçak hazlar arasında bir ikilemde kaldığında kesinlikle yüksek hazları seçer. Çünkü bu insan doğasının değişmez bir olgusudur. İnsanlar yüksek hazları seçerler ve güçleri yettiği ölçüde seçimleri daima bu yönde olur.⁴⁰ Mesela, Sokrates ve budala arasında müzik dinlemeye yönelik bir tercih söz konusu olsa, Sokrates müzikten budalanın alacağından çok daha fazla haz alır. Çünkü Sokrates, budalanın sahip olmadığı entelektüel yetilerle müzikten çok daha fazla haz elde edebilir. Sokrates daha fazla sayıdaki kapasitesiyle hayatın farklı hazlarını tadabilirken, budala ise sahip olduğu birkaç yeti ile bu hazı deneyimlemeye çalışır.⁴¹ Raphael ve McPherson'un yaklaşımlarını biri aynı yaşta olan, aynı fiziksel özelliklere sahip biri gurme, diğeri sıradan iki insan üzerinden örneklendirmek mümkündür. Buna göre vasat bir lokantada bu iki kişinin aynı masada aynı yemekleri yediklerini düşünelim. Yemek sonunda sıradan insan açlığını gidermenin verdiği tatminle lokantadan mutlu ayrılacaktır. Çünkü onun tek amacı açlığını gidermekti. Fakat aynı şeyi gurme için söylemek mümkün olmayacaktır. Zira bir gürmenin yediği yemekten karnını doyurmaktan başka beklentileri de vardır. O, yemek konusunda sahip olduğu üstün deneyimi sayesinde yemekte kullanılan malzemenin kalitesinin, pişirme tekniklerinin, sunumunun, vb. gibi özelliklerini en üst düzeyde olmasını arzular. Vasat bir lokantada bu beklentilerin birçoğunun karşılanamayacağını varsaydığımızda, sıradan insanla aynı fiziksel doygunluğa sahip olsa da gürmenin lokantadan tatmin olmuş bir durumda ayrıldığını söylemek mümkün olmayacaktır. Son tahlilde sıradan insan burada amacına ulaşmış ve karnını doyurmuştur, bu anlamda da tatmin olmuştur. Buna karşın gurme tatmin olmamıştır. Çünkü bir yemekten beklediği niteliklerin neredeyse hiçbirini bulamamıştır.

Raphael ve McPherson'un üçüncü yolun imkânına yönelik yaklaşımlarının meseleye yeni bir boyut kazandırdığı söylenebilir. Bu iki düşünürün görüşleri hem Mill'in zihninde tasavvur ettiği iki farklı haz katmanının varlığını devam ettirmesine yardım etmesi yönüyle hem de bu katmanların konumlarını temellendirmesi yönüyle oldukça işe yarar görünür. Fakat kabul edilmelidir ki hem Raphael'in hem de McPherson'un cevaplarında önemli bir problem vardır. Bu da tartışmanın asıl sorusunun cevaplanmadan kalmasına neden olur. Bu problem söz konusu katmanların varlığını ve failin seçimlerini gerekçelendirirken ayırımın hâlâ niceliksel temelde yapılıyor olmasıdır.

³⁹ Raphael, "Fallacies in and about Mill's Utilitarianism", *Philosophy*, no. 30, 1955, s. 354.

⁴⁰ McPherson, "Mill's Moral Theory and the Problem of Preference Change", *Ethics*, 1984, s. 260.

⁴¹ McPherson, "Mill's Moral Theory and the Problem of Preference Change", s. 261.

Eğer cevaplar dikkatle incelenirse, Raphael ve McPherson, iki haz katmanı arasındaki farkın hâlâ niceliksel durumdan kaynaklandığını savundukları görülecektir. Bu cevaba göre şiirin *push-pin* oyunundan daima daha değerli olması, nicelik olarak *push-pin*in asla şiirden ortaya çıkan hazzın niceliğine ulaşamamasından/ulaşamayacak olmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, alçak haz katmanında yer alan bir haz, miktarı, yoğunluğu, süresi, vb. diğer tüm değişkenleri nicelik olarak ne kadar fazla olursa olsun asla yüksek haz katmanında yer alan bir hazzın değerine ulaşamaz. Çünkü sıradan insanın amacı açlığını gidermekken, gürmenin amacı ise her anlamda kaliteli bir yemek yemektir. Oysa Bentham'ın sisteminde, Mill'in terminolojisini ödünç alarak konuşursak, yüksek bir haz ile alçak bir haz arasında yapılacak bir karşılaştırmada geçişkenlik mümkündür. Hatta burada geçişkenlik kavramını kullanmak bile hatalıdır, çünkü ortada iki değil, tek bir haz katmanı vardır. Dolayısıyla terazinin ağır basan kefesinde bulunan yüksek haz için dengeyin bu şekilde ebediyen kalacağını bir garantisi yoktur. Alçak hazza yapılacak eklemeler terazinin önce dengeye gelmesini, ardından alçak haz lehine dengeyin değişmesini sağlayabilir ve bu durum Bentham'ın sistemi açısından herhangi bir problem teşkil etmez. Bir başka ifadeyle *push-pin* oyununun şiirden daha değerli olduğunu iddia etmek Bentham açısından bir problem ortaya çıkarmaz ve tutarsızlık suçlamasını gündeme getirmez. Ancak Mill'in sisteminde böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü alçak hazza yapılacak eklemenin miktarı her ne olursa olsun dengeyin alçak haz lehine değişmesi mümkün değil gibi görünür.⁴² Bu anlamda beş kilo portakalın dört kilo patatesten daha ağır olduğunu iddia etmek anlamlıdır, fakat niteliksel temelde A hazzının B hazzından daha yüksek bir haz olduğunu iddia etmek aynı derecede anlamlı değildir.⁴³

Gelinen nokta itibarıyla Mill'in hazlara dair mezkûr tasnifi yaparken zihninde kurguladığı haz katmanlarının ortaya çıkarabileceği tüm imalar yorumcular tarafından doğru bir şekilde tespit edilmiş görünmektedir. Bradley ve Crisp'in iki farklı haz katmanı tasarımıyla hareketle gündeme getirdikleri katmanlar arası geçişkenlik problemi Mill'i savunmak durumunda kalan yorumcuların üstesinden gelmek zorunda oldukları en temel problemidir. Raphael ve McPherson'un katmanlar arası geçiş teoride imkân veren fakat pratikte bunu mümkün görmeyen cevapları probleme farklı bir bakış açısı sunsa da sorunu tamamen ortadan kaldırmaz. Çünkü bu açıklama tarzı, şiiri şartlar ne olursa olsun *push-pin* karşısında daima tercihe şayan olarak konumlandırır. Öyle görünüyor ki problemin çözümü haz katmanları arasındaki bu farkın nicelik ile mi yoksa nitelik ile mi temellendirileceğinden geçer.

⁴² Crisp, *Mill on Utilitarianism*, s. 30,31.

⁴³ Stephen, *The English Utilitarians*, s. 306.

3.2. Nitelikte Israr mı Niceliğe İrcâ mı?

Yüksek ve alçak haz katmanları arasında geçişkenliğin imkânı ister kabul edilsin ister reddedilsin asıl soru hâlâ cevaplanmamış olarak kalır: “Hazları birbirinden ayıran şey nedir?” Bu sorunun iki muhtemel cevabı vardır: “Hazlar birbirinden ya nicelik açısından ya da nitelik açısından ayrılırlar.” Tartışmanın başında da ifade edildiği gibi birinci seçenek Mill’in teorisinin faydacı gelenek içerisinde kalmasını ifade ederken, ikinci seçenek ise özelde faydacılık genelde de hazcılık dışına çıkılmasını ifade eder. Burada her iki cevabın da beraberinde önemli problemler getirdiğini fark etmek önemlidir. Zira birinci seçenek Mill’in ahlak teorisini tutarlı ve faydacı yapmakla birlikte Carlyle’in bahsi geçen eleştirisinden kurtaramaz. Bu da Mill’in başladığı noktaya geri dönmesi ve faydacılığı bu eleştiriden kurtarma amacıyla gösterdiği tüm çabanın boşa gitmesi anlamına gelir. İkinci seçenek ise söz konusu eleştiriden faydacılığı kurtarmasını temin ederken, tutarsızlık suçlamasını gündeme getirerek savunduğu ahlak teorisinin özelde faydacılık genelde de hazcılık dışına çıkmasını ifade eder. Burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta vardır. O da haz katmanları arasındaki geçişkenlik ile ilgili olarak söz konusu olan üçüncü bir yolun burada mümkün olmadığıdır. Dolayısıyla Mill’in burada önünde iki tercih vardır: Ya niceliğe ircâyı kabul etmek ya da nitelikte ısrar etmek.

Bradley, bu konuda da eleştirileriyle öne çıkar. Ona göre geline nokta itibarıyla Mill’in yapması gereken şey, ilk olarak zihninde tasarladığı iki katmanlı haz anlayışından vazgeçerek tek katmanlı bir haz sistemini savunmak ve bu tek katmandaki hazların da birbirlerinden yalnızca niceliksel olarak ayrılacaklarını kabul etmektir. Buna göre A hazzının B hazzından daha değerli olduğu iddia edilirken, kastedilen şey bu üstünlüğün niceliksel bir üstünlük olduğudur. Hazlar arasındaki ayrımı bu şekilde ifadelendirmeyi temin edecek bir tasnif tarzı benimsemek, Mill’in içinde bulunduğu durum göz önüne alındığında yapılacak tek makul şeydir.⁴⁴ Bradley, bunun tek çıkar yol olduğunu, aksi durumda fayda ilkesinin gerektirdiği en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu ifadesinin tüm anlamını yitireceğini iddia eder. Dahası söz konusu ayrım zorunlu olarak bütün hazları bizatihi amaç olmaktan çıkaracaktır. Bu durumda da faydacılık hazzın bizatihi amaç olduğunu söyleyen teoriden bazı hazların amaç olduğunu söyleyen bir teoriye doğru evrilecektir ki bu iddiayı temellendirmenin tek yolu ise Bradley’e göre haz dışında hazzı da belirleyen daha üst bir niteliğe müracaat etmek olacaktır. Eğer bu üst nitelik kabul edilirse, teorisinin temelini oluşturan haz kavramı tüm önemini yitirecek ve tali bir kavram durumuna düşecektir.⁴⁵

Bradley’in çizdiği bu tablo Mill’i savunan yorumcuların geneli tarafından da tek çıkar yol olarak kabul edilir. Söz gelimi, Mill’in belki de ilk savunucusu olarak kabul

⁴⁴ Bradley, *Ethical Studies*, s. 59.

⁴⁵ Bradley, *Ethical Studies*, s. 59.

edebileceğimiz James Seth de böyle düşünür ve bunu kabul etmekten başka çıkar yol olmadığını söyler. Aslına bakılırsa Seth, bahsi geçen ayrımın daha en başta nihai bir ayrım olarak kurgulanmadığını, bir anlamda geçici bir ayrım olduğunu düşünür. Ona göre bu tasnifle Mill, belirli tür hazların yani entelektüel hazların bedensel hazlara nazaran daha tercihe şayan olduklarını göstermek istemiş ve böyle bir tasnif geliştirmiştir. Dolayısıyla Seth açısından bu tasnif sadece psikolojik bir ayrımdır. Buna göre bu ayrım failin zihninde zamanla o kadar belirginleşir ve sınırları o kadar keskinleşir ki başta geçici olan bu ayrım bir süre sonra failin zihninde olgusal bir ayrım gibi algılanmaya başlar.⁴⁶ Seth'in bu yaklaşımını Mill'in *Utilitarianism*'deki şu ifadeleri destekler: "Derecedeki farklılık türdeki farklılık halini alır."⁴⁷ Buradan hareketle Seth'e göre, aslında daha çok pratik ahlak sorunlarıyla uğraşan Mill için yaptığı pratik bir ayrımdan hareketle teorik problemler üretmek doğru değildir. Çünkü Mill'in ahlak alanındaki önceliği pratik alandır.⁴⁸

Bir diğer Mill savunucusu olan Raphael de Seth gibi bu ayrımın psikolojik olduğunu iddia eder. Ona göre de psikolojik olan bu ayrım zamanla fail tarafından türsel bir farklılık gibi algılanmaya başlar. Bunun temel nedeni, failin niceliksel olarak Mill'in yüksek haz sınıfında yer verdiği hazlardan alçak haz sınıfında yer alan hazlara nazaran çok daha fazla haz elde etmesidir. Fail yüksek hazlardan o kadar çok haz elde eder ki nicelikteki bu farklılığı türsel bir farklılık gibi algılamaya başlar. Bu durum Raphael'e göre hazların niceliğinin eşit olabilmesi durumu yani *push-pin*'in en az şiir kadar iyi olabilme durumunun niçin kulağa garip geldiğini açıklar. *Push-pin*'in ürettiği hazzın şiirin ürettiği haz miktarına ulaşamaması durumu, şiirden gelen haz ile *push-pin*'den elde edilen hazzın farklı bir tür hazzı gibi algılanmasına neden olur.⁴⁹ Dolayısıyla Raphael'e göre niceliksel ayrım ile niteliksel ayrım tek bir ayrım haline gelir ve karşımıza "bu daha iyidir." şeklinde bir yargı ifadesi olarak çıkar. Bu da Mill'in sistemi göz önüne alındığında bir şeyin başka bir şeyden daha fazla arzulanmasından başka bir şey değildir. Bir başka deyişle bu durum, bir şeyin diğer şeyden daha fazla haz verici olduğunun düşünülmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Raphael açısından Mill'in ahlak teorisinin doğruluk ya da yanlışlığı ile ilgili olarak ne söylenirse söylene sin Mill'in teorisi hazzcılık ile oldukça uyumludur.⁵⁰

Görüldüğü üzere Bradley tarafından önerilen çıkış yolu Mill yorumcuları arasında da kabul görmüştür. Mill yorumcuları arasında nitelikte ısrar etmenin problemin çözümü noktasında en büyük problem olduğu konusunda bir fikir birliğinden bahsedilebilir. Ancak yine de yorumcular arasında bu öneriyi Mill'e yapılmış bir dayatma olarak kabul edip, nitelikte ısrar etmenin hâlâ sistem açısından savunulabilir olduğunu düşünenler

⁴⁶ Seth, "The Alleged Fallacies in Mill's Utilitarianism", s. 488.

⁴⁷ Mill, *Utilitarianism*, s. 251.

⁴⁸ Seth, "The Alleged Fallacies in Mill's Utilitarianism", s. 488.

⁴⁹ Raphael, "Fallacies in and about Mill's Utilitarianism", s. 354.

⁵⁰ Raphael, "Fallacies in and about Mill's Utilitarianism", s. 354.

de vardır. Bu yorumculardan biri Wendy Doner'dır. Doner, problemin çözümünde nitelik konusunda ısrar etmenin hâlâ işe yarar olduğunu iddia eder. Ona göre Mill, bir kısım yorumcular tarafından betimlendiği şekilde bir ikilem içerisinde değildir. Böyle görünmesinin nedeni yorumcuların Mill'in tasnifte kullandığı "nitelik" kavramını yanlış yorumlamalarıdır. Doner'a göre yorumcular nitelik kavramını değer kavramıyla eş anlamlı olarak kabul etmişlerdir. Bu yanlış anlamada Mill'in kavramların kullanımına dair özensizliğinin rolü olsa da yorumcuların kavramlar arası farka dikkat etmemeleri ayrımın esasını gözden kaçırmalarına neden olmuştur. Doner, yorumcuların nicelik kavramını empirik bir özellik olarak bir tarafa, nitelik kavramını da normatif bir özellik olarak diğer tarafa koyduklarını belirtir. Oysaki bu durum oldukça hatalıdır ve Bentham ile Mill'in asıl yapmaya çalıştıkları şeyin gözden kaçırılmasına neden olur. Nitelik kavramı Mill için tıpkı nicelik kavramı gibi empirik bir kavramdır. Dolayısıyla nitelik ve nicelik hazzı iyi yapan iki temel karakteristiktir. Bu minvalde, Mill tarafından kıstas olarak ileri sürülen ehil yargıçların tercihleri de nihayetinde yüksek ve alçak hazları değer skalasında bir yere yerleştirmekten ibarettir.⁵¹ Bu nedenle Doner'a göre Mill'i bir ikilemin içindeymiş gibi yorumlamak son derece yanlıştır. Bu minvalde yorumcular tarafından ikilemden çıkmanın tek yoluymuş gibi dayatılan nitelik farkının niceliğe ircâsı seçeneği anlamsızdır. Çünkü Mill için nitelik hemen vazgeçilebilecek bir şey değildir. Bunun yanında nitelikten vazgeçilmediği takdirde, hazlar arasındaki niteliksel farkın ancak haz dışında bir şeye referansla açıklanabileceği varsayımı da hatalıdır. Zira nitelik Mill'in sisteminde nicelikten tamamen bağımsız bir şekilde çalışan, fakat sisteme ait olan önemli bir unsurdur. Doner'a göre Mill, Bentham'dan sadece haz olarak isimlendirilen zihinsel durumların bazılarını daha fazla önem vererek ayrılır. Bu yaklaşım da ona göre hazcılıkla ve faydacılıkla oldukça uyumludur.⁵²

Doner, yaptığı retorik gücü oldukça yüksek olan bu savunmayla muhataplarına sistem içerisinden oldukça etkili bir cevap vermiş gibi görünür. Fakat cevabı dikkatle incelendiğinde asıl problemin etrafından dolaştığı ve temel soruyu cevapsız bıraktığı hemen fark edilir ki bu soru da "yüksek ve alçak hazları birbirinden ayıran şey nedir?" sorusudur. Doner, bu soruya neredeyse temas etmemektedir. Bu durum da onun bütün savunmasının problemin çözümü açısından işlevsiz kalmasına neden olur. Bunun yanında nicelik ve nitelik kavramlarını hazzı iyi yapan birbirinden bağımsız iki unsur gibi ele alması da tekrar aynı soruyu gündeme getirir: "Nicelik ve niteliği birbirinden ayıran şey nedir?" Doner'ın bu soruların karşısında, "Mill sadece belirli zihinsel durumlara diğerlerinden daha fazla değer vererek Bentham'dan ayrılır.", şeklinde verdiği cevapta da yine aynı soru gündeme gelir: "Zihinsel durumları birbirinden ayıran şey, bir zihinsel durumu diğerinden daha değerli yapan şey nedir?" Doner'ın savunmasına karşımıza çıkan bu üç soruya verilecek tek bir muhtemel cevap vardır. Bu da haz dışında başka

⁵¹ Doner, "Utilitarianism", s. 263.

⁵² Doner, "Utilitarianism", s. 272.

bir şeyin tüm bu ayrımların nedeni olduğudur. Dolayısıyla Doner bu savunmasıyla, Mill'i ikilemden kurtarmak isterken kendisini bir ikilemin içerisine sokar.

Gelinen bu noktada, Doner'in savunmasının kusuru da göz önüne alındığında hazlar arasındaki niteliksel ayrımın temelde nicelik üzerinden temellendirilmesi gerektiği iddiası oldukça güçlü bir şekilde kendini gösterir. Fakat bu aşamada George Edward Moore, farklı bir çözüm önerisiyle ortaya çıkar. Moore, ileri sürdüğü çözüm önerisinde Doner'in etrafından dolaştığı, cevaplamaktan kaçındığı temel soruya cevap arar ve yüksek hazlar ile alçak hazlar arasında niceliksel temel dışında nasıl bir ayrıma gidilebileceğini tartışır. Moore, iddiasını dillendirmeye ilk olarak Mill'in mezkûr meseledeki pozisyonunu inceleyerek başlar ve onun bu konuda net bir cevabı olmadığını belirtir. Mill'in bu konuda söylediği tek şey, her iki haz türünü de deneyimlemiş olan ehil yargıçların kararlarının bu ayrımın gerekçesini oluşturduğudur. Buna göre eğer bir ehil yargıç, A hazzını B hazzına tercih ederse, bu tercih A hazzının B hazzından daha üstün bir haz olduğunun tek muhtemel işaretidir. Fakat Moore'a göre bu cevap bize geçici bir çözüm sunar. Çünkü bahsi geçen tercihin bize gösterebileceği tek şey, hangi tür hazzın daha fazla miktarda haz verdiğidir. Moore, bu noktadan sonra problemin tekrar başa döndüğünü ve niteliği nicelikten ayıran şeyin ne olduğu sorusunun yeniden gündeme geldiğini iddia eder. Aralarındaki fark eğer, tüm haz verici olan şeylerde bulunan ortak bir özellikten kaynaklanıyorsa bu durumda gelinen noktada ayrım yine bu özelliğe az ya da çok sahip olma temelinde yapılacak bir ayrım olacaktır.⁵³ Eğer alternatif cevap, ehil yargıçların tercihlerinin bu farkı oluşturduğu ve bu tercihin de haz dışında bir şey temelinde gerçekleştiği ise bu durumda da Bradley ve Crisp gibi yorumcuların iddia ettiği gibi, haz dışında bir şeye referansta bulunma problemi tekrar ortaya çıkar ve Mill'in teorisi tartışılır hale gelir. Çünkü bu durumda Mill, haz haricindeki bir şeyin hazzı tercih edilebileceğini kabul etmiş olur. Dolayısıyla Moore'a göre tek bir seçenek vardır, o da bu seçimde sezgisel bir tür yargının bu seçimleri etkilediğidir. Bu yargı, tercih edilen şeyin diğerinden daha fazla haz verici olması ya da daha fazla arzu edilir olması ile ilgili değerlendirmelerden tamamen bağımsız bir yargıdır. Bu da nihayetinde Moore'a göre iyyinin tanımlanamaz olduğunu kabul etmek anlamına gelir.⁵⁴ Moore, iddiasını renk örneği üzerinden açıklar. Buna göre hazların farklı türde olduklarına dair iddiayla Mill'in, sarı, kırmızı, mor, gri, vb. gibi birçok renk vardır iddiası anlamındaki türselliği kastettiğini varsayalım. Bu durumda bile amacımız Moore'a göre tek tek renkler değildir, tür anlamındaki renktir. Ancak burada herhangi bir renge sahip olmaksızın bir renge sahip olduğumuzu iddia edemeyeceğimizin altının çizilmesi gerekir. Belirli bir renge, mesela kırmızıya sahip olsak, bu durum sadece renge sahip olduğumuzu ifade etmek için araç olur. Burada sahip olduğumuz rengin, yani kırmızının diğer renklerden, mordan, sarıdan, maviden

⁵³ Moore, *Principia Ethica*, s. 77.

⁵⁴ Moore, *Principia Ethica*, s. 78.

daha üstün olduğunu iddia etmenin bir dayanağı yoktur. Moore'a göre Mill'in yaptığı gibi hazların niteliğini hesaba katmak, artık tek iyyin haz olduğunu kabul etmemek anlamına gelir. Çünkü bu kabulle, bütün hazlarda bulunmayan, sadece belirli hazlarda bulunan bir özelliğin asıl amaç olduğu kabul edilmiş olur. Buna göre eğer bir kimse sadece renk amaç olarak iyidir derse bu durumda bir rengin başka bir renkten üstün olduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Burada temel standart bir renge sahip olmaktır, kırmızıya ya da siyaha sahip olmak değildir. Bu nedenle Moore'a göre Mill tutarlı bir faydacı olmak istiyorsa hazların niteliksel ayrımında ısrar etmekten vazgeçmelidir. Zira Moore'a göre hazlar teorisinde ya Bentham'ı ya da Mill'i savunabiliriz, her ikisini aynı anda savunamayız. Ancak eğer tercihimizi Mill'den yana kullanırsak faydacılığı ve hazcılığı bıraktığımızı kabul etmeliyiz.⁵⁵

Moore'un hazlar arasındaki farkın sezgiyle bilinebileceği önerisinin problemin çözümü açısından oldukça farklı ve işe yarar olduğunu kabul etmek gerekir. Önerdiği çözüm hem farklı haz katmanlarının varlığını gerekçelendirir hem de sistem içi tutarlılığı temin eder. Bununla birlikte hazların eşitliği meselesini ele aldığı renk örneği problemi oldukça net bir hale getirir. Ancak Moore'un önerisinin de tıpkı Doner'inki gibi bazı problemleri noktaları vardır. İlk problem, renk örneğinin örneklem açısından önemli bir kusur barındırmasıdır. Buna göre, haz derecelendirilebilir bir özellik iken renk değildir. Bir başka ifadeyle bir kimsenin, hazza az ya da çok sahip olduğunu iddia etmesi mümkün iken bir renge az ya da çok sahip olduğunu söylemesi mümkün değildir. Bu açıdan renkler arasında nitelik karşılaştırması yapılamamasının yanında nicelik karşılaştırılması da yapılamaz. Dolayısıyla Moore'un eleştirisini dillendirirken renk ile haz arasında kurduğu analogideki bu problem eleştirisinin gücünü azaltır. İkinci olarak ise Moore'un Mill'i sezgici bir temelde yorumlama gayreti ise söz konusu tasnif temelinde savunulabilir olsa bile Mill'in genel felsefi sistemi düşünüldüğünde kabul edilemezdir. Mantık ve matematiğin ilkeleri dâhil hiçbir apriori bilgiyi kabul etmeyen bir düşünürün, iyyinin tanımlanamaz olduğunu, bu nedenle de ancak sezgiyle bilinebileceğini kabul ettiğini ileri sürmek mümkün değildir. Bu nedenle bize göre Moore'un Mill eleştirileri önemli olmakla birlikte kendisine sunduğu alternatif kabul edilemez bir alternatiftir.

Tüm bu yorumlardan hareketle denilebilir ki başta Bradley olmak üzere, Stephen ve Crisp gibi Mill eleştirmenleri problemi oldukça iyi tahlil etmişler ve tasnifin problemleri yönüne doğru teşhisi koymuşlardır. Ayrıca bu problem karşısında Mill'e önerdikleri alternatif de oldukça kabul edilebilir ve tek makul alternatiftir. Mill gerçekten tutarlı bir faydacı olmak istiyorsa nitelik farkının nihai anlamda niceliğe ircâ edilmesini kabul etmek durumundadır. Eğer niteliksel ayrımında ısrar edilirse hazları tasnif bağlamında Mill'in ne faydacı olduğu ne de hazcı bir teoriyi savunduğu iddia

⁵⁵ Moore, *Principia Ethica*, s. 80,81; ayrıca Bkz. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Cambridge: Hackett Publishing, 1981, s. 95.

edilemez. Seth ve Raphael gibi Mill'i savunan yorumcuların savunmalarını bu alternatif gerekçelendirmek üzerine kurmaları bu durumu oldukça net bir biçimde ortaya koyar. Bununla birlikte bu iki düşünürün söz konusu ayrımın psikolojik temelli olduğu şeklindeki yaklaşımları da son derece isabetli yorumlardır. Niceliksel temelde ortaya çıkan önemli farklılıkların zamanla sanki türsel bir ayrılıkmış gibi algılanması oldukça muhtemeldir. Söz gelimi, *push-pin* karşısında sürekli olarak şiirin tercihe şayan olduğunun ifade edilmesi, niceliksel olan farkın zamanla niteliksel bir fark gibi algılanmasına sebebiyet verebilir. Buradaki gerekçe *push-pin*den ortaya çıkan hazzın nicelik olarak şiirden ortaya çıkacak hazzı yakalamasının zor hatta imkânsız olması, bu durumun sanki türsel bir farklılıktan kaynaklanıyormuş gibi bir izlenim uyanmasına neden olmasıdır. Bu nedenle Mill'in hazlar tasnifine bu şekilde yaklaşmak, problemin çözümü için önemli bir adımdır. Çünkü bunun dışında niteliğin kendinde ayrı bir haz kategorisi olarak değerlendirmekte ısrar etmek, aşırıya kaçan yorumlara kapı aralar. Bu kapı bir kez açıldığında ise aslında faydacılık ve hazcılıkla ilgisi olmayan birçok ahlak teorisinin faydacı olduğu iddiaları meşru bir zemin kazanır. Söz gelimi, eğer Mill'in tasnifinde nitelik ile nicelik farkını haz dışında bir şeye referansla açıkladığını iddia edilirse ve bunun faydacı gelenekle uyumlu olduğu savunulursa bu durumda hazcılıkla ilgisi olmayan Aristoteles'in mutlulukçu ahlak teorisi de faydacılık sınırları içerisinde değerlendirilebilir hale gelir.

Bu bağlamda söz konusu cevabı gerekçelendirmenin çok kolay olmadığına altı çizilmesi önemlidir. Çünkü problemin çözümü noktasında, Moore'un oldukça yerinde bir biçimde işaret ettiği gibi, Mill'in ketumlugu işleri daha da karıştırır ve tercih edilen pozisyonun gerekçelendirilmesi noktasında metinsel desteğin kullanımını problemli hale getirir. Bu nedenle yapılabilecek tek şey, ilgili tasnife dair *Utilitarianism*'deki ifadeleri, Mill'in genel sistemini de dikkate alarak kabul edilebilir bir biçimde yorumlayarak muhatapları ikna etmeye çalışmaktır. Bu bağlamda konuya dair ifadeler şunlardır:

“Eğer hazlardaki niteliksel farklılık ile neyi kastettiğim sorulursa ya da bir hazzı diğerinden daha değerli yapan şeyin ne olduğu sorulursa; sadece haz olarak, büyüklükte daha büyük olması haricinde, tek muhtemel cevap vardır. İki hazzın olduğu yerde her iki hazzı da deneyimleyen herkesin ya da hemen hemen herkesin seçimi kesin bir tercih bildirir (...) yani bu hazzın daha arzu edilir olduğunu gösterir.”⁵⁶

Görüldüğü üzere Mill'in verdiği cevap oldukça muğlaktır ve beraberinde, tartışmanın başından beri gündemden düşmeyen soruyu beraberinde getirir: “Peki niçin bu ehil yargıçlar A hazzını değil de B hazzını seçerler, bu seçimdeki gerekçeleri nedir?”. Tartışmanın başında değinildiği gibi burada yorumcuların neredeyse hepsi tarafından dillendirilen iki ihtimal vardır: Ya niceliksel olarak daha fazla haz sağladığı için ya da haz dışında A hazzını B hazzından ayıran başka bir nitelik barındırdığı için.

⁵⁶ Mill, *Utilitarianism*, s. 211.

Burada birinci seçenek Mill'i hala faydacılık sınırları içerisinde tuttuğu için daha makul görünse de paragrafın devamı ikinci seçeneğin de kolay ihmal edilebilir bir seçenek olmadığını ortaya koyar. Mill, bu alıntının devamında yüksek haz katmanına ait olan bir hazzın ulaşılması zor olsa dahi ve hatta nicelik açısından alçak haz katmanında yer alan hazzdan daha az haz barındırsa dahi nitelik olarak yüksek haz katmanında bulunan hazzın üstün olduğunu belirtir.⁵⁷ Bununla birlikte, hazların niteliği ile ilgili olarak yapılacak karşılaştırmadaki tek yolun, her iki hazzı da tatmış olan kişilerin tercihleri olduğunu ifade etmesi de açık bir biçimde zihninde hazlara yönelik olarak birbirinden bağımsız bir nitelik ve nicelik kategorisi bulunduğu izlenimini uyandırır.⁵⁸ Ancak ikinci seçeneği destekleyen bu görüşlere ve meselenin karmaşık görüntüsüne rağmen yine de bir çıkış yolu vardır. Eğer Mill'in söz konusu tasnifi yaptığı *Utilitarianism*'in "Faydacılık Nedir (What Utilitarianism Is)" başlığını taşıyan ikinci bölümünün geneli göz önüne alınırsa karşımızdaki problem daha berrak hale gelebilir. Tabiri caizse meselenin en makul çözümü, resimdeki ince detayları incelemeyi bırakıp, bir iki adım geri çekilerek resme biraz uzaktan bakmaktır.

Mill, bahsi geçen ikinci bölümün büyük kısmını faydacılığa yöneltile eleştirileri cevaplamaya ayırır. Bölümün başındaki ifadelerinden faydacılığın yanlış anlaşılmasından oldukça mustarip olduğu anlaşılan Mill'in en büyük sıkıntısı faydacılığın halk arasında haksız yere kötü bir şöhrete sahip olmasıdır.⁵⁹ Bu noktada inandığı gerçek faydacılığı anlatmaya başlayan Mill, fayda ilkesinin içeriğini de oluşturan şu üç önermeyi vazederek eleştirilere cevap vermeye başlar: "Faydacılık, eylemleri ahlaki faile mutluluk sağladığı ölçüde iyi, mutsuzluğa neden olduğu ölçüde de kötü kabul eder.", "Mutluluk ile hazzın varlığı, acının yokluğu kastedilir.", "Haz arzu edilmeye değer tek amaçtır."⁶⁰ Faydacılığa yöneltile eleştirileri cevaplamaya başlamadan önce Mill'in bu üç önermenin altını çizmesi, bulunduğu pozisyonu tahkim etmek amacı taşır. Mill'in, hazzın bizatihi iyi olduğu ve amaç olarak arzulanabilirliğini ve diğer şeylerin haza ulaştırdıkları ölçüde değerli olmalarını savunması faydacılığın temel dinamiklerine hâlâ bağlı olduğunun kanıtlarındandır. Bu da göstermektedir ki Mill ile Bentham aynı düzlemi paylaşmaya devam etmektedirler. Bu durum da Mill'in faydacı çizgisini muhafaza ettiğinin en açık kanıtıdır.

Bununla birlikte önemli olan diğer husus, Mill'in söz konusu tasnife girişmeden önce Carlyle'ın ünlü eleştirisini dillendirmesi ve Epikürcü geleneğin⁶¹ bu tür eleştiri-

⁵⁷ Mill, *Utilitarianism*, s. 211.

⁵⁸ Mill, *Utilitarianism*, s. 213.

⁵⁹ Mill, *Utilitarianism*, s. 210.

⁶⁰ Mill, *Utilitarianism*, s. 210.

⁶¹ Epikür, hazları "kinetik" ve "katestemik" olarak ikiye ayırır. Buna göre Epikür sevinç ve neşe gibi hareket içerenleri kinetik, zihindeki endişeden ve bedendeki acıdan yoksunluk gibi statik hazları da katestemik hazlar olarak nitelendirir. Bkz. Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, s. 17; Scarre, *Utilitarianism*, s.43. Yine aynı şekilde ünlü faydacılardan kabul edilen Godwin'de de hazların birincil ve ikincil hazlar olarak ayrıldığını, birincil hazların ikincil hazlardan daha üstün tutulduğunu

lere ne tür cevaplar verdiğini ortaya koymasındır. Burada Mill'in yapmaya çalıştığı şey, ileride yapacağı haz tasnifinin orijinal olmadığı, bu tasnifin kendisinden önce de hazcı gelenek içerisinde yapıldığı tespitini yapmaktır.⁶² Gerçekten de Mill'in kendisinden önceki geleneğin yaptığı haz tasnifi ile kendi haz tasnifi birebir aynıdır. Bunu da şu şekilde ifade eder: "Duygular, hayal gücü ve ahlaki duygu gibi entelektüel hazlara, saf duyuma dayanan hazlardan daha fazla değer vermeyen bir Epikürcü gelenek bilinmemektedir."⁶³ Bu ifadeleriyle Mill, açık bir biçimde kendisinin hazcı gelenek içerisinde süregelen bir ayrımı devam ettirdiğini ortaya koyar. Tüm bunların yanında söz konusu tasnif açısından Mill'in en önemli düşüncesi, hazların birbirlerinden daha devamlı, daha emniyetli, daha güvenli, vb. özellikleri ile ayrılmasının, hazların içsel doğalarından ziyade içinde bulunulan durumdan ortaya çıkan avantajdan kaynaklandığına yönelik düşüncesidir. Bu iddiası, yukarıda geçen hazzın arzu edilmeye değer tek amaç olduğu iddiası ile birleştirildiğinde, tüm hazların doğaları itibarıyla eşit olduklarını iddia etmek oldukça makul bir iddia halini alır.

Gelenen nokta itibarıyla cevaplanmadan kalan son bir soru vardır. Bu soru da imalarını sıradan bir düşünürün bile kolaylıkla görebileceği böyle bir tasnifin Mill gibi önemli bir düşünür tarafından yapılması nasıl açıklanabilir?

3.3. Yüksek Haz-Alçak Haz Ayrımının Nedeni Nedir?

Mill'in hem *Utilitarianism* adlı eserinin geneli hem de ahlaka dair diğer yazıları dikkatle incelendiğinde kendisinin Benthamcı teoriye bağlı kalmak ile söz konusu teoriyi revize etmek arasında bir gerilim yaşadığı açık biçimde görülür. Bu gerilimde Benthamcı teoriyi terketmek Mill'in gündeminde olan bir seçenek asla olmamıştır. Bunu hem kendi ifadelerinde hem de yorumcuların ifadelerinde görmek mümkündür. Söz gelimi, kendisinin kaleme aldığı *Autobiography* adlı eserinde Mill, yakın dostlarından John Austin'i tanıtırken "O da benim gibi asla faydacılığı terk etmedi."⁶⁴ derken, Grote ise "Mill, *Utilitarianism* terimini kullanmayı en çok hak eden kişidir. Çünkü onu felsefi anlamda kullanıma sokan ilk kişi odur."⁶⁵ der. Dolayısıyla bu tasnifi Mill'in Benthamcı sistemde yapmak istediği bir revizyon girişimi olarak görmek oldukça makul bir yaklaşımdır. Bu revizyonun en temel nedeni ise kendi döneminde faydacılığa yönelik yanlış anlayışlar ve özellikle de Carlyle tarafından yapılan eleştiridir. Mill'in, söz konusu eleştirilerin kaynağı olarak Bentham'ın *push-pin* ile şiir arasında kurduğu analogi olarak gördüğünde şüphe yoktur. Dolayısıyla Mill'in tüm gayreti Bentham'ın analogisinin faydacılık hakkında uyandırdığı olumsuz algıyı değiştirmek

görmekteyiz. Bkz. Lamb, *Was William Godwin a Utilitarian*, s. 126.

⁶² Mill, *Utilitarianism*, s. 210.

⁶³ Mill, *Utilitarianism*, s. 211.

⁶⁴ Mill, *Autobiography*, s. 185.

⁶⁵ John Grote, *An Examination of Utilitarian Philosophy*, London: Cambridge Press, 1870, s. 25.

olmuştur. Bunu yapmanın en işe yarar yolu olarak da hazların tasnifinde niceliğin yanına niteliğin de konulması olarak görmüştür. Fakat bu tasnifi yeterince açık bir biçimde ele almaması tasnifin problemlili bir görünüm almasına ve birçok tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu noktada Geoffrey Scarre'nin yorumu, Mill'in amacını ortaya koyması açısından en makul yaklaşımdır. Scarre problemin biraz fazla büyütüldüğü kanaatindedir. Ona göre, neredeyse bütün filozoflar, bazı hazların diğerlerinden daha değerli olduğunu düşünürler ve bu inkâr edilemez bir gerçektir. Scarre, Bentham'ın dahi bu filozoflar arasında olduğunu ileri sürer. Bunun delili olarak da bir hoca olarak Mill'i zevk düşkününü değil, bir entelektüel olarak yetiştirmesini gösterir.⁶⁶ Ona göre, Mill'in amacı hazların niteliklerine göre sıralanacakları bir skala icat etmek değildir, fakat insanın amaçlarına dair yeterli bir teori ile standart faydacı formülasyonu uyuşturma çabasıdır. Ancak Mill bu meseleyi derinlemesine ele almamıştır. Söz konusu ayrımı yaklaşık yüz sayfalık bir eserin üç-dört sayfasında geçiştirmesi, bu tasnifin teknik bir tasnif olmaktan ziyade geniş kitlelerin gözündeki faydacılığın olumsuz imajını ortadan kaldırmak için yapılmış popüler bir ayrım olduğu izlenimini verir. Bu bağlamda, Mill'in faydacılığa gelen eleştiriler nedeniyle ön yargıyla yaklaşan geniş kitleleri ikna etmek için Antik Yunan'dan gelen ayrımı kullanması işlevsel olmuştur. Mill, bu ayrımla faydacılığın ne "domuzlara yaraşır bir felsefe" ne de "insanları otomatlara dönüştüren bir felsefe" olmadığını göstermeye çalışır.⁶⁷ Bu nedenle Scarre'ye göre Mill'i, miras aldığı dini reddeden bir heretik olarak kabul etmek haksızlık olur. Çünkü onun amacı köksüz ve yeni bir ahlak oluşturma çabası değildir.⁶⁸ Onun yapmak istediği şey, miras aldığı dini reddeden bir heretik konumuna düşmeden, kendisinden önceki peygamberin vizyon darlığından kaynaklanan çarpıklık sonucu ortaya çıkan problemleri çözmektir.⁶⁹ Mill'in bu çabası doğal olarak, faydacılığın problemlili yönlerini sırtına yüklenmesine neden olmuştur. Bu durumu Alasdair MacIntyre şöyle ifade eder: "Bentham faydacılığının ortaya koyduğu hiçbir problem yoktur ki bizzat faydacılığın kendisi tarafından ortaya konulmasın ve bu problemlerin yükü Mill'in sırtına binmesin."⁷⁰ Fakat MacIntyre'a göre Mill, bu yükleri yüklenmekten kaçınmamış ve gerek kendisi eleştirerek gerek muarızların eleştirilerine kulak vererek Bentham'ın sisteminin açıklarını kapatmaya

⁶⁶ Scarre, *Utilitarianism*, s. 93.

⁶⁷ Scarre, *Utilitarianism*, s. 95, 96.

⁶⁸ Capaldi, *John Stuart Mill*, s. 289.

⁶⁹ Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, s. 74. Mill her ne kadar Bentham'ın öğrencisi olsa da aralarındaki ilişki daima gerilimli olmuştur. Mill'in Bentham eleştirileri için şu iki makaleye bakılabilir: Mill, "Remarks on Bentham's Philosophy", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Bowring. Toronto: Toronto University Press, 1969; Mill, "Bentham", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Bowring. Toronto: Toronto University Press, 1969. Mill bu iki makalede hakkını vermekle birlikte Bentham'ı faydacılığı oldukça yavan bir şekilde anlatmakla ve rakip teorileri görmezden gelmekle suçlar.

⁷⁰ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler - S. Z. Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 267.

çalışmıştır. Böylece, gerekli gördüğü değişiklikleri yaparak faydacılığı statik yapısından kurtarıp, canlı ve gelişen bir yapı haline getirmeye çalışmıştır.⁷¹ Bu açıdan ortaya çıkan tabloya tekrar bakıldığında felsefi açıdan oldukça sınırlı kalan Bentham faydacılığına asıl felsefi şeklin Mill tarafından verildiğini görürüz. Kabul edilmelidir ki Mill bunu yaparken Ortodoks bir Benthamcı değildir, ancak bir heretik gibi de davranmamıştır, bir başka ifadeyle ne mirası olduğu gibi kabullenmiş ne de tamamen reddetmiştir. Mill, aldığı mirası temel ilkelere bağlı kalarak tekrar yorumlamıştır. Bu konuda da oldukça yoğun bir çaba sarf ettiği kabul edilmelidir. Fakat maalesef, onun kurguladığı bu sistemde teorik ideal ile realite arasında adeta bir uçurum vardır. Bu uçurumun ana nedeni belki de Mill'in gereğinden fazla iyimser olması olabilir. Bentham'ın sistemindeki eksiklikleri doldurma iddiasıyla çıktığı bu yolda Mill, sistem içerisinde yepyeni boşlukların ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁷²

Tüm bu anlatılanlardan sonra sonuç olarak denilebilir ki bahsi geçen tasnifle Mill'in asıl amacı, Benthamcı sistemdeki teorik bir problemi ortadan kaldırmak değildir. Daha ziyade Carlyle tarafından yapılan mezkûr eleştiri gibi faydacılığı geniş kitlelere yanlış bir şekilde tanıtan eleştirilere cevap vermektir. Bu nedenle, son tahlilde Bentham'ın niceliksel tasnifi ile Mill'in niteliksel tasnifi temelde aynıdır. Scarre'nin oldukça yerinde bir biçimde ifade ettiği gibi, aslında pratiğe yönelik olan bir çözüm önerisi, yorumcular tarafından teorik düzlemde tartışılmış ve ortaya çözümü hiç de kolay olmayan bir teorik problem çıkmıştır.

Sonuç

Bentham ve Mill'in etik teorilerinin üzerinde yükseldiği en önemli kavram, haz kavramıdır. Bu nedenle haz kavramı üzerinde ortaya çıkan farklılaşmaların her iki teori açısından önemli sonuçları olmuştur. Bunlar arasında en önemlisi, Mill'in Benthamcı sisteme bir katkı olarak ortaya koyduğu niteliksel temeldeki haz tasnifidir. Bentham'ın hazlar arasında sadece niceliksel açıdan yaptığı tasnifi yeterli bulmayan Mill, hazların nitelik açısından da bir tasnife tabi tutulmaları gerektiğini düşünür ve hazları “yüksek hazlar” ve “alçak hazlar” olmak üzere ikiye ayırır. Mill'in yaptığı bu tasnif temelde iki önemli farklılaşmaya neden olmuştur. İlk olarak Bentham tarafından ahlaki faile karar verme yöntemi olarak sunulan ve sadece hazların niceliksel tasnifi temelinde iş gören *felicific calculus* Mill tarafından reddedilmiştir. Bunun yerine Mill, ehil yargıçların gözlemlenmesini temele alan farklı bir karar verme yöntemi önerir. İkinci olarak ise Bentham ve Mill tarafından ahlaki faile önerilen karar verme yöntemlerin bağlayıcılığı noktasında bir farklılaşma yaşarlar. Bentham açısından *felicific calculus* faili bağlayıcı

⁷¹ Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, s. 91.

⁷² Bkz. Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, s. 250.

bir güce sahipken, Mill açısından ise önerdiği karar verme yöntemi tavsiye amacı taşır ve nihai kararı failin kendisine bırakır. Bu iki farklılığa rağmen her iki düşündürün teorilerinin birbirlerinden radikal biçimde ayrıldığı söylenemez. Bu nedenle tartışma, hazlara yönelik tasnifin nasıl temellendirdiği ile ilişkili olarak ortaya çıkar.

Bu noktada Bentham'ın *push-pin* oyunu ile şiir arasında kurduğu analogiyle başlayan hazların tasnifine yönelik tartışma, Mill'in budala ile Sokrates arasında kurduğu analogi ile yeni bir boyut kazanmıştır. *Push-pin* ile şiir arasındaki analogi ile Bentham için gündeme gelen "domuzlara yaraşır felsefe" eleştirisi, Mill'in budala ile Sokrates arasında kurguladığı analogi ile birlikte "tutarsızlık" eleştirisine dönüşmüştür. Çünkü hazlar arasındaki nicelik farkını savunmak Benthamcı teori açısından herhangi bir problem doğurmazken, işin içine nitelik farkını da katan Mill'in teorisi için problem farklı bir boyuta taşınmış ve teori kendisini faydacı olup olmama tartışmasının içinde bulmuştur. Yorumcular tarafından faydacı olmak ile olmamak arasında bir ikilem içerisinde olmakla itham edilen Mill'in bu konuda problemi ortadan kaldıracak netlikte ifadelerinin olmayışı, konuyla ilgili farklı iddiaları gündeme getirmiştir. Ancak iddialar ne kadar farklı olursa olsun Mill'in karşısında bulunan alternatiflerin sayısı daima iki olarak kalmıştır; ya nitelik farkının nihai anlamda nicelik olduğunu kabul etmek ve bu suretle faydacı sınırları içerisinde kalmaya devam etmek ya da nitelik ayrımında ısrar ederek, hazları birbirinden ayıran şeyin haz dışında bir nitelik olduğunu iddia etmek ve bu suretle de özelden faydacılığın genelde de hazcılığın sınırları dışına çıkmak.

Bradley ve Crisp gibi yorumcuların iki farklı haz katmanı şeklinde tasarlanan bir tasnifte hazların karşılaştırma imkânı kalmayacağı şeklindeki eleştirilerine, katmanlar arası geçişin imkânına yönelik eleştiriler eklendiğinde, Mill için tek alternatif olarak söz konusu tasnifin teorik olmaktan çok pratik ve psikolojik bir tasnif olduğunu kabul etmek en makul seçenek olmuştur. Bu noktada Raphael ve McPherson gibi Mill savunucularının teoride geçişi mümkün kılan ama pratikte bu geçişe imkân vermeyen yaklaşımları da Bradley ve Crisp tarafından gündeme getirilen problemi çözememiştir. Bunun çözümü olarak eleştirmenler tarafından Mill'in içinde bulunduğu ikilemden çıkaracak ve teorisinin hâlâ faydacı olarak kalmasını temin edecek tek yolun niteliksel ayırımın niceliğe ırcâ edilmesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Mill'in içinde bulunduğu durumu doğru tespit eden Seth gibi Mill savunucuları, eleştirmenler tarafından ileri sürülen bu çözümün makul olduğunu kabul etmişler ve Mill'in hazlar arasında yapmış olduğu niteliksel ayırımın nihayetinde niceliğe râcî olan bir ayırım olduğu yaklaşımını benimsemişlerdir. Raphael gibi diğer Mill yorumcuları tarafından da desteklenen bu görüşe göre bu ayırım tamamen niceliğe dayalı olarak failin zihninde ortaya çıkan psikolojik bir ayırımdır. Bununla birlikte, Doner ve Moore gibi bu çözümü kabul etmeyip niteliksel ayırımın hâlâ mümkün olduğunu ileri süren yorumcular da vardır. Doner, niteliksel ayırımın ısrar eder ve sistem içerisinde kalarak bu ayırımın temellendirilebileceğini ileri sürer. Fakat onun ayırımı zihinsel duruma indirgeyen savunusu, ayırımın hâlâ haz dışında başka bir şeye referansla yapılmasını

gerektirdiği için, tartışmanın asıl sorusunun cevaplanmadan kalmasına neden olur. Moore ise hazlar arasındaki niteliksel ayrımın sadece sezgisel olarak bilinebileceğini iddia eder. Bu çözüm kendinde problemi tamamen çözse de Mill'in genel felsefi tavrı açısından sezgiciliğin kabul edilebilir bir seçenek olmaması bu önerinin işlevsiz kalmasına neden olur.

Son tahlilde her ne kadar metinsel bağlam, tartışmanın başında yorumcular tarafından dillendirilen her iki alternatifi destekleyecek verileri temin etse de hem *Utilitarianism*'in genel yapısı hem de Mill'in genel felsefi yaklaşımı açısından birinci alternatif daha makul bir yorumdur. Ancak bu makuliyetin ikinci alternatifi tamamen ortadan kaldıracak güçte olmadığı da kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Bu çözüm Mill'in faydacılığı Carlyle'in meşhur eleştirisinden kurtarmaya yönelik gayretleri dikkate alındığında da daha tercihe şayan olan görüştür. Çünkü Mill'in hazları tasnifi teknik olmaktan ziyade toplumda uyanan yanlış faydacılık inancını düzeltmek amacıyla yapılmış olan popüler bir ayırımdır.

KAYNAKLAR

- Aydın, Metin; "Jeremy Bentham'ın Ahlak Anlayışı ve Felicific Calculus", *II. Türkiye Lisanüstü Çalışmalar Kongresi Bildirileri*, Bursa: İlem: 601-16, 2013.
- Bentham, Jeremy; *Deontology*. London: William Tait, 1834.
- ; "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", *The Works of Jeremy Bentham* içinde, editör John Bowring, Cilt I, New York: Russel&Russel Inc., 1962.
- ; "The Rationale of Reward", *The Collected Works of Jeremy Bentham* içinde, editör John Bowring, Cilt II. London: Simpkin Marshall Co. 1962.
- Bradley, Francis Herbert; *Ethical Studies*, New York: The Library of Liberal Arts, 1951.
- Capaldi, Nicholas; *John Stuart Mill*, çeviren İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2010.
- Crisp, Roger; *Mill on Utilitarianism*, New York: Routledge, 1997.
- Doner, Wendy; "Mill's Utilitarianism", *Cambridge Companion to Mill* içinde, editör John Skorupski, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Gibbs, Benjamin; "Higher and Lower Pleasures", *Philosophy*, sy. 61, no: 235, ss. 31-59.
- Green, Thomas Hill; *Prolegomena to Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Grote, John; *An Examination of Utilitarian Philosophy*, Editör: Joseph B. Mayor. Cambridge: Delighton, Bell and Co. 1870.
- Habibi, Don; *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Boston: Kluwer Academic Publishing, 2001.
- Lamb, Robert; "Was William Godwin a Utilitarian." *Journal of the History of Ideas* sy. 70, no: 1, ss. 119-141.
- MacIntyre, Alasdair; *Ethik'in Kısa Tarihi*, çeviren H. Hünler - S. Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- McPherson, Michael S.; "Mill's Moral Theory and the Problem of Preference Change." *Ethics*, sy. 92, no:2, ss. 252-73.
- Mill, John Stuart; "Autobiography" *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör J.M. Bowring, Cilt I, Toronto: Toronto University Press, 1969.
- ; "Bentham", *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör J.M. Bowring, Cilt

- X, Toronto: Toronto University Press, 1969.
- ; “Remarks on Bentham’s Philosophy”, *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör: J.M. Robson, Cilt X, Toronto: Toronto University Press.
- ; “Utilitarianism”, *The Collected Works of John Stuart Mill* içinde, editör J.M. Robson, cilt X, Toronto: University of Toronto Press.
- ; *Özgürlük Üzerine*, çeviren: Tuncay Türk, İstanbul: Oda Yayınları, 2008.
- Mitchell, Wesley C.; 1918. “Bentham’s Felicific Calculus.” *Political Science Quarterly*, sy. 33, no:2, ss. 161-83.
- Moore, George Edward; *Principia Ethica*, New York: Dover Publishing, 2014.
- Mulgan, Tim; *Understanding Utilitarianism*, UK: Acuman Publishing, 2007.
- Raphael, D. Daiches; “Fallacies in and about Mill’s “Utilitarianism””, *Philosophy*, sy. 30, no: 115, ss. 344-57.
- Rosen, Frederick; *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, London: Routledge, 1996.
- Sidgwick, Henry; *The Methods of Ethics*, Cambridge: Hackett Publishing, 1981.
- Scarre, Geoffrey; *Utilitarianism*, London: Routledge, 2003.
- Seth, James; “The Alleged Fallacies in Mill’s “Utilitarianism””, *The Philosophical Review*, sy. 17, no:5, ss. 469-88.
- Stephen, Leslie; *The English Utilitarians*. Cilt III. New York: Peter Smith, 1950.
- West, Henry; *An Introduction to Mill’s Utilitarian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

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

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE MODERN BATI FELSEFESİNİN
ALIMLANIŞI: BAŞLANGICINDAN İKİNCİ MEŞRUTİYETE
KADAR SÜRELİ YAYINLAR ÜZERİNDEN BİR ARAŞTIRMA *

Cahid Şenel**

RECEPTION OF WESTERN PHILOSOPHY IN TURKISH
THOUGHT: A RESEARCH ON PERIODICALS FROM ITS
START TO SECOND CONSTITUTIONAL ERA

ÖZ

Bu makalenin amacı, başlangıcından İkinci Meşrutiyet'e kadar (1828-1908) süreli yayınlar üzerinden Türk düşüncesinde modern batı felsefesinin alımlanışını takip etmektir. Amacımız, çağdaş Türk düşüncesinin oluşumunu ve meselelerini süreli yayınlar üzerinden felsefi ve teorik bir zeminde analiz etmektir. Bunu gerçekleştirmek maksadıyla çok sayıda süreli yayın taranmış olmasına rağmen, bu makalede temsil gücü yüksek süreli yayınlar esas alınarak ancak bir kısmına yer verilmiştir. Sonuç bölümünde, makalede yer verdiğimiz ve yer verme imkanı bulamadığımız ancak taradığımız süreli yayınlardan hareketle ulaştığımız sonuçlar maddeler halinde sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Batı düşüncesinin alımlanması, çağdaş Türk düşüncesi, Modern Batı felsefesi, Türk modernleşmesi, Türk basın tarihi.

ABSTRACT

The purpose of this article is to observe reception of modern western philosophy in Turkish thought through periodicals published from the beginning and until

* Bu makale aynı adı taşıyan 113K053 sayılı Tübitak projesine dayanmaktadır.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (cahids@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 28.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

the Second Constitution(1828-1908). Our aim is to analyse the formation of modern Turkish thought and its issues through periodicals on a philosophical and theoretical basis. In spite of going through a great number of periodicals to do this, in this article only the most relevant periodicals which have representational power are included. In the conclusion section, the results are listed with periodicals that have been used and those that have been unavoidably excluded.

Keywords: Reception of western thought, modern Turkish thought, modern western philosophy, Turkish modernization, Turkish press history.

...

Giriş

Bu makalede, başlangıcından İkinci Meşrutiyet’e kadar (1828-1908) süreli yayınlar üzerinden Türk düşüncesinde modern batı felsefesinin alımlanışı takip edilmiştir. Çalışmanın merkezini oluşturan konu, kültür değişiminin en önemli muharriki olan “bilgi aktarımı” ve aktarılan bilginin alımlanışdır. Bu alımlama süreli yayınlarla sınırlı tutulmuştur. Osmanlı dönemindeki Türk düşüncesinin kendine mahsus kültürel ve dolayısıyla zihinsel bir paradigma oluşturduğu ve bu paradigmanın çözümünün zor/hayatî sorunlarla karşılaşılan Tanzimat’a kadar bu yapıyı büyük değişikliklere lüzum duymadan koruduğunu kabul etmek gerekir. Türk aydınının modern batı düşüncesini sorun çözümünde bir kaynak olarak görmeye başladığı Tanzimat dönemine kadar yürürlükte olan bu paradigma, Tanzimat’tan sonra yerini başka bir yapıya bırakmaya başlamıştır. Bu çalışma çağdaş Türk düşüncesinin teorik ve felsefî bir zeminde incelenmeye değer bir birikim olduğu ve hatta bu zemin tesis edilmediği takdirde Türk modernleşmesi denilen ve halen devam eden sürecin doğru okunamayacağı fikrinden hareket etmektedir. Bu makalenin hedefi, siyasî tarih yazımı, indeksleme girişimi, basın tarihi araştırması değildir. Tanzimat sonrası dönemde fikir hayatının süreli yayınlarda kendini gösterdiği, siyasî ve entelektüel muhalefetin taşıyıcısının da gazete ve dergiler olduğu gözlenmektedir. Günümüz düşünce ve fikir hayatının gündemini meşgul eden Batılılaşma ile ilgili problemler ilk kez bu dönemde süreli yayınlarda tartışılmaya başlanmıştır. Çağdaş Türk düşüncesinin temel malzemesini oluşturan bu sorunların kavramsallaştırılması esasen daha önce modern batı felsefesi tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden batı düşüncesinin alımlanış süreci, bu sürecin etkin ve edilgen aktörleri, sürece seyirci kalanların durumu ve kendi fikrî konumlarını belirlerken hangi felsefî, siyasî, fikrî akım ya da fraksiyona dayandıklarının takibinin süreli yayınlar üzerinden yapılması bize farklı imkânlar sunabilir.

Günümüz düşünce ve fikir hayatının gündemini meşgul eden Batılılaşma ile ilgili

problemlerin bu dönemde belirlendiği ve tedavüle sokulduğu açıktır. Çağdaş Türk düşüncesinin kendisinden önceki dönemde gelişen entelektüel faaliyetlerden farkı, modern batı düşüncesine olan ilgisidir. Bu nedenle Batı düşüncesinin Osmanlı-Türk entelektüelinin zihin dünyasının teşekkülünde açık bir tesiri vardır. Böylece Tanzimat’a kadar Türk düşüncesinde yürürlükte kalmış paradigmanın özelliklerini tespit edip yeni paradigmaya neden ihtiyaç duyulduğunu, niçin kaynak olarak modern batı felsefesinin tercih edildiğini, yeni paradigmanın özelliklerini, güçlü ve zayıf yanlarını sistematik bir biçimde ele alma ihtiyacı doğmuştur.

Osmanlı Devleti’nde modernleşme girişimlerinin başladığı XVIII. yüzyılın son çeyreğinden, dolayısıyla yenilgilerin zorladığı askerî ıslahat ve mektepleşme sürecinden, XIX. yüzyılın ikinci çeyreğine yani Tanzimat’a ve oradan Cumhuriyet’e hatta günümüze gelinceye kadar din, siyaset, hukuk, iktisat, eğitim, dil, ahlâk, sosyal hayat, medeniyet, bilim ve felsefe gibi alanlar hakkında yeni fikrî çabaların, arayış ve tartışmaların tümünü “Çağdaş Türk Düşüncesi” başlığı altında ele alabiliriz. Bu “yeni düşünce”, geleneksel düşünceye farklı bir yaklaşımı temsil etmiş, hedefini de Batılılaşma olarak belirlemiştir. Dolayısıyla “Çağdaş Türk Düşüncesi”nin en temel vasfı, önceden olduğunun aksine, Batı Düşüncesi’ne, kendi açıklarını ve eksiklerini kapatmak için bir kaynak olarak yaklaşmasıdır. Bu dönemde batı menşeli düşünce yapısının kavranmasının önemi üzerinde herkes hemfikiridir.

Batılılaşma kavramı, Türkiye’de batılı toplumsal ve iktisadî kurumların, daha genel planda kültür unsurlarının ve en geniş manada ise batılı düşünüş şekillerinin edinilmesini öngören siyasetin adıdır. Batılılaşma siyaseti temel olarak Türkiye’nin batı ile ilişkilerinin paradigmasının değişmesi anlamına gelmektedir. Türkiye’nin batı ile ilişkileri Türklerin Anadolu’ya ilk geldikleri dönemlere kadar götürülebilir. Dinin kurucu özelliği bu dönemlerden itibaren batı ile ilişkilerde “dini koruma refleksi” olarak kendini göstermektedir. Bu korumacı siyaset dolayısıyla batı ile olan etkileşim daha çok maddî alanla sınırlı kalmıştır. Osmanlı Devleti’nde ateşli silahların kullanımı örneğinde görüleceği üzere bazı teknik gelişmelerin takibi ve kullanımı yaygınken, modern döneme kadar kültür alanında böyle bir etkileşim söz konusu değildir. Batının askerî üstünlüğü ele geçirmeye başlamasıyla öncelikle askerî kurumlar ve silah sanayii ilginin yoğunlaştığı alanlar olmuş, Lâle Devri’nde ise batının ulaştığı refah sayesinde geliştirdiği kültür ortamı odak olarak belirlenmiştir. Hâlâ önceki dönemin çatışmacı siyasetini benimseyen gruplar tarafından bu ilk Batılılaşma hareketleri tepkiyle karşılanmış ve Fransız devrimi ile ilk defa entelektüel ve düşünsel planda batının etkisi hissedilmiştir. Tanzimat Fermanı, Batılılaşma siyasetinin somut varlık kazanmasını ifade etmektedir. II. Abdülhamit döneminde, eğitim alanındakiler başta olmak üzere batı kurumlarının yaygın bir şekilde kabul edildiği gözlenir. II. Meşrutiyet dönemi ise batılı siyasî fikir akımlarının taraftar bulup etkili oldukları bir zaman dilimidir. Cumhuriyet’in siyasî düşünce geleneği bu dönemde oluşmuştur. Bu bakımdan Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesini anlamanın yolu ancak Batılılaşma siyasetini ve bu siyaseti

oluşturan düşünce geleneğini anlamakla mümkün olabilir.

Batılılaşma'nın algılanışı dönem dönem farklılık arz etmektedir. Bu farklı anlayışlar, Batılılaşma mefhumunu ifade etmek için farklı kavramların kullanılmasına sebep olmuştur. Batıyla ilişkimizin hangi mecrada yürüdüğüne, hangi veçhelerinin önemsendiğine göre olaya farklı dönemlerde Batılılaşma, çağdaşlaşma, sekülerleşme, modernleşme gibi isimler verilmiştir. Batılılaşma ifadesi bu kavramsal tartışmalar için bir üst başlık olarak kabul edilebilir. Konu üzerine gelişen literatür batılı düşüncenin alımlanışı açısından ortak bir kapsamda değerlendirilmelidir. Türk modernleşmesi olarak da nitelenen Batılılaşma süreci hakkında yapılan araştırmalarda daha çok siyasî tarih ve iktisadî gelişim konuları üzerinde durulmuştur. Gerçekten de Batılılaşma siyasetinin temel motivasyonu en başından beri askerî ve siyasîdir. Bu motivasyon "Batının üstünlüğüne karşı onun silahıyla silahlanmak" şeklinde adlandırılabilir bir stratejiyi doğurmuştur. İktisadî açıdan batının üretim biçimlerini edinmek ve refah standardına ortak olmak da ikincil bir amaç olarak yer almıştır. Batının kendi iç çelişkilerine dair geliştirdiği çözümler, Türkiye'de kendilerine taraftar bulmuştur. Ancak Türkiye'nin kendi şartlarından doğan sorunlar için bir düşünce zemini oluşturulamamış ve dolaşısıyla düşünce düzeyindeki etkilenmelerin bir tarihi çıkarılamamıştır. Bu konudaki çalışmalar nadir olmakla birlikte kullandıkları kaynaklar da sınırlıdır. Batılılaşmanın anlaşılabilmesi için batılı düşüncenin Türkiye'deki serüveninin bilinmesi gerekir. Farklı dönemlerde benzer konular daha önce sanki hiç tartışılmamış gibi yeniden gündeme gelmektedir. Tam da bu yüzden batılı düşüncenin Türk entelijansiyası tarafından nasıl karşılandığı ayrıntılı bir şekilde ele alınmalıdır ve bu tarz bir çalışma için gerekli kaynaklar arasında öncelikli konumu süreli yayınlar almaktadır. İlk olarak basın organları batıda kamuoyu oluşturmak gibi bir amaçla ortaya çıkmıştır. Ama Osmanlı'daki ilk Türkçe örneklerden anladığımız kadarıyla gazeteler daha çok batıdaki gelişmeleri takip etmek amacıyla kurulmuştur. Bu yayınlar dönemin siyasî ve entelektüel tartışmalarının mahfili durumundadır. Süreli yayınların izlenmesi bize batı kaynaklı hangi düşüncelerin Türkiye'de etkili olduğunu anlamamızı sağlayacaktır. Batılılaşma'nın siyasî belgesi hükmünde olan Tanzimat ile birlikte gazetelerin yaygınlık kazanması da manidardır.

XVIII. yüzyılda özellikle 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması başta olmak üzere iç ve dış sorunların yarattığı "devletin bekası" kaygısı çerçevesinde, yenileşme hareketlerinin başladığı bilinmektedir. Başta mühendishaneler olmak üzere pek çok yeni kurumun oluşmasıyla başlayan bu süreç, mühendishane adının işaret ettiği üzere, Avrupa'da gelişen yeni bilme tarzının mekanik-matematik ve uygulamalı özelliklerinin farkedildiğini gösterir. Nitekim bu tür okulların ilk açıldığı yıllarda teorik dersleri Osmanlı bilginlerinin, pratik dersleri ise Fransız mühendislerinin vermesi, farkındalığın seviyesine işaret eder. Öte yandan, ulemâ "yeni"nin farkında olarak ve hızla mesafe katetme başarısını göstererek, Mustafa Sıdkı, Şekerzâde Feyzullah Sermed, Gelenbevî İsmail Efendi, Hüseyin Rıfkı Tamânî, Seyyid Ali Paşa, Yahya Nâci, İshak Hoca, Kimyager Derviş Paşa, 1840'larda Cambridge'te matematik öğrenimi gören ve

bu üniversitenin üyeliğine seçilen Emin Paşa gibi pek çok ismi yetiştirdi. Osmanlı'nın yenileşme hamlesi, İran ve Mısır başta olmak üzere diğer İslâm coğrafyalarına da örneklik teşkil etti ve bunun sonucunda Türkçe, yeni bilme tarzının İslâm dünyasına aktarılmasında ana kanal halini aldı, yenileşmenin dili oldu ve kendisi de bu süreçte çeşitli aşamalardan geçti.

Aşağıda teorize edildiği şekliyle süreci takip etmek için öncelikle Osmanlı'nın içine doğduğu İslâm düşünce dünyasında hangi konuların kimler tarafından belirlendiğini tespit etmek gerekir. Daha sonra Klasik Türk Düşüncesi olarak adlandırdığımız ve XIX. yüzyıla kadar devam eden süreçte belirleyici olan unsurları anlamak elzemdir. Dolayısıyla ilk bölümdeki Tevarüsten Klasik'e, Klasikten Çağdaş Türk Düşüncesi'ne olan serüvenin tasviri neticesinde, makalenin ana metninin daha anlamlı bir hal kazanması mümkün olacaktır. Zira sonuç bölümünde vurgulanan kırılma noktaları, oluşan yeni tip âlim profili vb. kavram dönüşümleri mevcut durumla yeni durum arasındaki köprünün kurulmasını kolaylaştıracak ve daha anlamlı hale getirecektir. Makalenin hareket noktası, matbaanın girişi ile süreli yayıncılığın ilerlemesi arasındaki paralelliktir. Dolayısıyla kitap çeşitliliği kadar süreli yayın çeşitliliği de ön plana çıkmaktadır. O halde baskı sayısı, yaygın etkisi dikkate alındığında süreli yayınların içerisinde felsefî düşünce olarak batı filozoflarından kimlerin takip edildiğini tespit edilmesi gerekir. Son iki asırda İslâm entelektüel hayatının teorik kısmı kitaplar üzerinden devam ederken pratik ve siyasî kısmı süreli yayınlar üzerinden ilerlemiştir. Süreli yayınların, matbaanın yaygın kullanıma girmesiyle doğrudan ilgili olduğu için, modern bir olgu şeklinde algılanması tabiidir. Fakat süreli yayınların Türkiye'deki gelişim süreci, diğer modern toplumlardan farklılık arz eder. 1450'ye doğru Avrupa'da sosyal yapının değişimi, ekonomik ihtiyaçların artması ve bunların belli bir teknoloji ile birleşmesi sonucu basımevi belirmiş ve çok kısa sürede kıtanın bütün kentlerine yayılmıştır. Bu yayılmada mezheplerin ortaya çıkışının ve yaşanan çatışmaların da etkili olduğunu belirtmek gerekir. Basının tarihî seyri kısaca Avrupa'da 1450'de "Haber Yaprakları" görülmesi, XVII. yüzyılın ilk yıllarında süreli (muntazam) yayınların ortaya çıkmasıyla başlar. Bu gelişmenin gerçekleşmesinde baş rolü 1440'larda Avrupa'da beliren ve hızla bütün kıtaya yayılan basımevi (matbaa) oynamıştır. Avrupa'da ilk günlük yayın 1660'ta görülürken Osmanlı'da ise bir "Haber Yaprığı" dönemi yaşanmamış, ilk gazeteler 1820'lerin sonlarında görülmüştür. Osmanlı özelinde matbaanın ve dolayısıyla süreli yayınların seyri batıdan farklı olduğu gibi, önce çıkmasının sebepleri de farklılık arz eder: Burada süreli yayınlar kamuoyu oluşturmanın yanında, Osmanlı düşünce hayatının da izlenebileceği bir mecra olarak görülmektedir. Bilindiği üzere Ortaçağ krizinin ardından Avrupa'da filizlenmeye başlayan Aydınlanma düşüncesi sosyal ve siyasî olarak Fransız İhtilâli ile, teknik ve ekonomik olarak da Sanayi Devrimi ile neticelenmişti. Gerek bu süreçte gerekse sürecin sonunda entelektüel algının topluma aktarılmasında süreli yayınların önemi inkâr edilemez. Bu bağlamda F. Bacon'a ait olan, "Modern çağları açan üç öge vardır: Basımevi, barut ve pusula" sözünü hatırlamak yerinde olacaktır.

Şu halde matbaanın yaygınlık kazanmasının sosyal, siyasî, ekonomik sonuçları olduğu gibi fıkri ve felsefî bazı sonuçları da vardır. Osmanlı'da Tanzimat sonrası ilk Türkçe gazete Kahire'de 1828'de Arapça-Türkçe olarak yayımlanmış olan *el-Vekâiu'l-Misriyye*'dir; İstanbul'da basılan ilk Türkçe gazete ise 1831'de yayımlanan *Takvîm-i Vakâyi*'dir. Bahsi geçen iki yayın resmî gazete hüviyetinde olup, terfî, tayin ve diğer haberlere yer veren bir içeriğe sahiptir. Özel teşebbüslerin yaygınlık kazanmasıyla 1860'larda Âgâh Efendi'nin, Şinâsi'nin desteğiyle yayımladığı *Tercümân-ı Ahvâl* ve bir süre sonra Şinâsi'nin bu gazeteden ayrılarak çıkardığı *Tasvîr-i Efkar*'la sivil basın hayatı başlamış oldu. Artık bu sivil gazetecilikle birlikte neşriyatın, devletin sadece politikalarının “gerektirdiği” kadarını halka duyurduğu ve tayinlerin haber verildiği bir organ olmaktan çıkıp, muhalefetin yani “öteki” dünyanın siyaset, savaş ve ekonomi haberlerinin yanı sıra kültür, edebiyat ve felsefesinin de aktarıldığı en önemli iletişim aracı haline geldiği görülmektedir. Ayrıca “tefrika” kültürüyle sürekli yayınların içerisinde kitap neşirleri gerçekleştirilmiş, batı dillerinden çevirilen ilk iktisat ve ilk hukuk kitapları burada neşredilmiştir. Ayrıca yazma halinde bulunan kimi kült eserler, matbu olarak bu gazetelerin içerisinde yer bulmuşlardır.¹

Meşrûtiyet'in ilânı ile başlayan 1876-1908 arasındaki süreçte her ne kadar istisnaları olsa da ansiklopedist, felsefî, düşünsel gazeteciliğin asıl üretiminin II. Meşrûtiyet'in 1908'de ilânıyla oluşan serbestlik sonucunda ortaya çıktığı görülür. Öyle ki bu dönem, çok sayıda dergi ve gazetenin yayın hayatına başlaması dolayısıyla “Basın Patlaması” olarak nitelenir.² Bu dönemde siyasî bir dönüşümün başlayıp II. Abdülhamit döneminden, 1908-1918 yılları arasında İttihat ve Terakki dönemine geçildiği göz ardı edilmemelidir ve her ne kadar basının özgür olduğu söylene de bağımsız olduğu konusunda ciddi şüpheler bulunmaktadır. Geline nokta itibarıyla Osmanlıca yayın yapmış olan basın, şu şekilde bir dönemlendirmeye tâbi tutulabilir:

- I. 1831-1860 resmî gazetecilik dönemi
- II. 1860-1876 sivil gazetecilik dönemi
- III. 1876-1908 II. Abdülhamit dönemi
- IV. 1908-1918 “özgür” gazetecilik dönemi (İttihat ve Terakkî dönemi)
- V. 1918-1923 Millî Mücadele dönemi
- VI. 1923-1928 Cumhuriyet dönemi.³

“Osmanlı Klasik Türk Düşüncesi”nde öne çıkan ulemanın, klasik felsefenin/hikmetin alanına giren hemen her konuda ürün veren, felsefenin kuşatıcı anlamı gö-

¹ Şenel, “Hikmet ve Nizâm'ın Yeniden İnşası: Yeni Osmanlı Neşriyatına Giriş”, s. 165-186.

² Koloğlu, *1908 Basın Patlaması*.

³ Şenel, “Tanzimat'tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, s. 433-488). Ayrıca “Türkçülerin Dinde Reform Çabalarının Zemini Olarak İslâm Mecmuası” başlıklı bir kitap bölümü de yayım aşamasında olup Tanzimat sürecinde sürekli yayınlar ve felsefe/düşünce tarihine ilişkin yürüttüğümüz çalışmaların devamı niteliğini taşımaktadır. Özellikle basın tarihine ilişkin yukarıda yer alan bölümleme, zikredilen kitap bölümünden hareketle yapılmıştır.

zönünde bulundurulduğunda da filozof kabul edilmesi gereken ve kendi ideolojilerine göre takip ettikleri felsefî ekollere mensup bir topluluk olduğunu söylemek gerekir. Bu makalede ele alınan dönem ve öne çıkan isimlerin bu klasik eğitimden ve eğilimden uzak, “Çağdaş Türk Düşüncesi” adlandırılmasına yakışır biçimde faz değiştirerek farklı bir paradigmaya konumlandıkları görülecektir.

Modernleşme döneminin başlangıcı sayabileceğimiz Tanzimat süreci öncesinde, Osmanlı Klasik Türk Düşüncesi altında ele alınabilecek bir paradigma oluşmuştur ve bu paradigma özellikle batı düşüncesinin içinden geçtiği süreçlerle paralellik arzeder. Ancak bu paralellik Tanzimat sürecinde bozulmuş, batıyı örnek alma şekline evrilmiştir. Batı felsefesinin Hristiyanlık ve geleneği eleştirirerek ortaya çıkma süreci, bizde batıyı takiben geleneksel İslâm düşüncesini, tecdid ve öze dönüş arayışı şeklinde tenkit etme biçiminde tezahür etmiştir. Bunun arka planında batı karşısında ortaya çıkan askerî ve siyasî başarısızlıkların olduğu açıktır.

Batılılaşma süreciyle birlikte eğitim sisteminin belkemiği olan medrese ve eğitiminin tartışmaya açılmasıyla, mektepleşme süreci ve yeni ders kitaplarının hazırlanmasıyla artık bambaşka bir durum belirmiştir. Öyle ki XVIII. yüzyılın ilmî akademik lisanı olan Arapça artık XIX. asırda yerini Fransızca'ya terketmiş ve entelektüel kitle bu dildeki ürünlerden beslenmeye ve çevirilerle iktifa etmeye başlamıştır. Tanzimat sürecinde artık Osmanlı entelektüeline batı dilleri, düşünceleri ve düşünürleri kaynaklık etmeye başlamıştır. Bu makalenin sağladığı perspektif, istisnâ bir tavır olmakla birlikte, Yanyalı Esat Efendi'nin Aristoteles'in *Fizika*'sını Yunanca'dan Arapça'ya çevirmesini Klasik Türk Düşüncesi'ne ait bir tavır olarak görürken, Ahmet Cevdet Paşa'nın Türkçe kaleme aldığı klasik mantık çalışmalarını Çağdaş Türk Düşüncesi'nin bir ürünü olarak değerlendirir. Dolayısıyla Klasik ve Çağdaş Türk Düşüncesi'ni birbirinden ayıran yalnız malzeme değil aynı zamanda eğilimdir. Burada benimsenen tavır modernleşme olgusunun bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır. Daha önce de değinildiği üzere modernleşme sürecinde benimsenen tavırlar cihanşümul bir devletten toprak ve savaş kayıpları ile siyasî ve iktisadî gücü zayıflamış bir ulus devlete geçiş sürecinde, entelektüel zümrenin tercihleri ve bu tercihlerin kaynaklarından doğmaktadır.

Aşağıda düşünür-dergi/gazete ilişkisi takip edilmiş ancak felsefe gibi özel bir alanla sınırlı tutulduğundan uzunca bir tarihsel süreçte sınırlı sayıda veriye ulaşılmış ve bunların tümüne burada yer verilmiştir. Fakat biz bu dönemin süreli yayınlarının felsefeden daha geniş bir anlamda kullandığımız “düşünce tarihi” bağlamında çok daha zengin bir birikime sahip yeni akademik çalışmalara gebede olduğunu belirtmekle yetinmek durumundayız. Bu bağlamda *Afâk*, *Cüzdan*, *Dağarcık*, *Haver*, *Güneş*, *İbret*, *Hadika*, *Hürriyet*, *İctihad*, *Kasa*, *Mecmûa-i Ulûm*, *Mektep*, *Müteferrika*, *Meşveret*, *Tasvîr-i Efkâr*, *Tercümân-ı Ahvâl*, *Tercümân-ı Hakikat*, *Ulûm* ve *Muhbir* gibi öne çıkan dergilere yer verilmiş ancak burada adlarını sıralayamayacağımız pek çok süreli yayına da yeri geldiğinde atıfta bulunulmuştur.

1. Âfâk

20 Zilhicce 1299-25 Cemâziyelevvel 1300 (2 Kasım 1882-3 Nisan 1883) tarihleri arasında sadece yedi sayı çıkmıştır. “Her fıkı-i şûledârdan evrâk alır cilâ, Âfâk’a her sitâre verir başka bir safâ” altbaşlığı ile yayımlanan dergi, ayrıca yine alt başlıkta, “Siyasetten başka herşeyden bahseder ve cüz cüz neşrolunur risâle-i mevkûtedir” ifadelerine yer vermektedir. A. Kâmil’in imtiyaz sahibi olduğu derginin yazarları Muallim Naci, Mehmet Şükrü, Tevfik Rıza, Mehmed Nâdir’dir. Ayrıca Diderot, Fénelon, Jean-Jacques Rousseau, Herder, Lamartine gibi çoğu Fransız yazarlarından olmak üzere şiir ve nesir tercümelerine de yer verilmiştir. Derginin yayımlanmasında Muallim Nâci’nin önemli rolü olduğu görülmektedir. Rıza Tevfik, “Cümel-i Hikemiyye” başlığı altında batılı filozof ve mütefekkirlerden, Mehmed Şükrü de İslâm ve doğu bilginlerinden vecizeler tercüme etmiştir. İlk sayısında muharrirler adına yayımlanan mukaddimede şunlar dile getirilmiştir:

“Âfâk namıyla şu mecmûa-i mevkûteyi elimizden geldiği kadar umuma hizmet etmek için tesis ediyoruz. Kullanacağımız lisan, lisan-ı zaman olacak. Öyle ise sade, güzel elbise-i kâtibâne giyinmiş bir efendinin başına mükellef bir tâc-ı kiyânı giydirmek kabilinden olarak böyle bir mecmûaya –elimizden gelse bile– ...mukaddime yazmak ne lazım!... ‘Mukaddime nasıl olursa olsun münderecâta bakalım’ diyenlere hak verimiz. (...) Pek kavî olarak ümit ettiğimiz ve cehle mazhar rağbet ve muavenet olur isek ne büyük iftihar!”⁴

Âfâk, Tanzimat’tan sonraki yıllarda Doğu-Batı kültürünün sentezini arayan karakteristik dergilerden biri olmuştur.⁵ Batı felsefesinin alımlanışı bağlamında Filozof Rıza Tevfik’in “Cümel-i Hikemiyye” başlığı ile batılı filozoflardan yaptığı çevirilerin etkili olduğu görülmektedir. Jean-Jacques Rousseau, Charles de Lambert, Voltaire, François Fénelon gibi çoğunluğu Fransız düşünürlerinden hikmetli sözler aktarılmıştır ve bu yazılarda mesela Voltaire’in, “Cehalet benî beşerin en büyük bir illetidir” kabilinden cümleler ile toplumsal bilinç oluşturmak amaçlanmıştır. Ancak felsefenin temel disiplinleri olan fizik, matematik, metafizik, ahlâk ve siyasete dair tutarlı ve sistematik telif ya da çeviri olarak dergide bir üretime rastlanmamaktadır. Mehmed Nâdir’in “Cemiyet-i Hükemâ” başlıklı yazısı aslında bu dönemde hikmet, hakîm ve hükemadan ne anlaşıldığına da ışık tutmaktadır.⁶ Zira hikmetten, tam olarak hikmet-i tabii yani fizik anlaşılmakta, bu alandaki gelişmelerden haber verilirken de bundan hikmet kelimesiyle bahsedilmektedir. Buharlı gemi, şimendifer/tren, yer çekim yasasından bahseden ve bu buluşları gerçekleştiren “hükemâ”ya övgüler düzülürken, ikinci bir sınıf hükemânın ise sadece matematiksel hesaplarla ve insanlığın faydasına olmayan şeylerle uğraştığı söylenerek ve bunların hangisinin daha faydalı olduğu

⁴ “Mukaddime”, Âfâk, sy. 1, s. 1.

⁵ Okay, “Âfâk”, s. 396.

⁶ Mehmed Nâdir, “Cemiyet-i Hükemâ”, s. 16-20.

sorularak yazıya son verilir. Bu şekilde yazısını bitiren M. Nadir'in tecâhül-i ârifâne bu sorusuyla açıkça insanlığın, toplumun ve devletin doğrudan faydasına dokunacak nitelikteki çalışmalar yapan hükemâ övülmüştür. Elbette burada bahsedilen hükemâ, modern bilimle uğraşan âlim zümresidir ve şu halde “hikmet”in kavramsal olarak “felsefe” ile bağının yavaş yavaş kopmaya başladığını da söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ilişkinin tamamen kopması ise 1908 sonrasındaki yazı hayatında görülecektir. M. Nâdir'in bu yazısının hemen arkasından ünlü fizikçi Denis Papin'in biyografisine yer verilmiştir. Felsefeye dair sistematik herhangi bir yazı yayımlanmamış olan dergide, filozof ve bilim adamlarından Rıza Tevfik'in çevirerek yayımladığı dizi yazılar dikkat çekmektedir. Hikmetin modern bilim, hükemânın da bilim adamları için kullanılmaya başlamış olması oldukça önemli bir dönüşüme işaret etmektedir.

2. Cüzdan

Siyaset, edebiyat, muâhazat, hikemiyyât, fûnûn, tarih, tiyatro, hikâyat, terâcim-i ahvâl ve sair neşri mücâz olan her nev' asârı câmîdir. Süresi belirsiz olarak, ilk sayısı 1289 (1873) yılında İstanbul'da yayınlanmıştır. Derginin çıkış noktası “heves” yani “öğrenme hevesi”dir:

“Çünkü memleketimizi bugün gıpta ettiğimiz memleketler haline götürmek için en birinci ‘mektebimiz’ heves-i marifet, en birinci ‘üstadımız’ yine heves-i marifet olmalıdır diyorum.”⁷

Yayıncının hevesle başladığı gıpta edilen memleketler seviyesine ulaşma ideali yarım kalmış ve dergi tek sayı çıkabilmiştir. Her ne kadar “hikemiyyât” ve “fûnûn” ile ilgili bir yayıncılık yapılacağı duyurulmuş olsa da uzun soluklu devam edemediği için hedeflenen neticeye ulaşamamıştır. Ancak 1870'lerin başında hikmet-fen cihe-tiyle gıpta edilen memleketler seviyesine ulaşma idealinin ortaya konarak bu yönde bir çaba içine girilmiş olması bakımından dikkate değer bir girişim olarak belirtmek yerinde olacaktır.

3. Dağarcık

Ahmed Midhat Efendi, *Dağarcık* dergisini, şahsına ait matbaasında 1288'de (1872) çıkarmaya başlamış ve dergi aynı yıl içinde 10 cüz olarak yayınlanmıştır. Derginin alt başlığı şu şekildedir: “Bazı müntehabat-ı âsâr ile fûnûnun delâlet ettiği birtakım garâib-i keşfiyyat ve hükemâ-yı mütekaddimîn ve müteahhirîn tarafından îrad

⁷ “Mukaddime”, *Cüzdan*, sy.1.

edilen muhâkemat-ı müfideyi ve bazı terâcim-i ahvâli hâvîdir.” *Dağarcık*’ta Ahmed Midhat Efendi’nin “Diogenes’in Tercüme-i Hâli”, “Diogenes’in Bazı Hikemiyyât ve Menâkıbı”, “İlim ve Fen”, “Ahbablık”, “Hayvanat”, “Felsefe ve Felâsife”, “Dıvardan Bir Sadâ”, “Bir Mülâhaza-i Dîniyye”, “Büyük Friedrich’in Hikemiyyâtı”, “Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvâli”, “Hürriyetin Mahiyeti”, “Ahlâk”, “Feylesof-ı Meşhur Voltaire”, “Meşâhir-i Fudalâ-i İslâmiyye”den İmam Fahreddin-i Râzî Hazretleri”, “Birinci Mesele”, “Mebde’ ve Meâd”, “İnsan”, “İnsan: Dünyada İnsanın Zuhuru” başlıklı makaleleri bulunmaktadır. *Dağarcık*, felsefe başta olmak üzere tarih, coğrafya, edebiyat, hukuk, sosyoloji, biyoloji, zooloji ve din gibi alanlarla ilgili bilgilerin işlendiği makaleleri içermektedir. Ayrıca şirket fikri, özel teşebbüs, çalışarak yaşama, sosyal adalet gibi dönemin dergilerinde görmeye alışık olmadığımız konulara da değinmektedir. *Dağarcık*, izin almaksızın yayımlandığı gerekçesiyle bir süre sonra Meclis-i Maarif kararıyla yayından men edilmiştir.

İlk sayının “İfâde-i Merâm” başlığını taşıyan giriş yazısında Ahmed Midhat şunları söyler: “Musâhabet ve muvânesetlerini kendim için büyük bir nimet bildiğin ihvana tarife hacet olmadığı vechile Frenkçe yazılmış olan âsârdan nazar-ı dikkatimi celbeden şeylere tesadüf ettikçe, yalnız mütalaasıyla kanaat edemeyerek Türkçeye tercüme etmek dahi öteden beri âdet edinmiş olduğum bir şeydir.”⁸ Bu cümleler, Ahmed Midhat kütüphanesinin gerek süreli yayınların gerekse telif kitaplarının nasıl oluştuğu konusunda ipucu sunmaktadır. Ahmed Midhat, ilim, fen, hikemiyyât, biyografi vb. gibi bir içeriğe sahip olan bu dergiye ne isim vereceği konusunda da tereddüt yaşadığını; müstakil bir kitap ya da belirli bir alana has bir dergi olmadığı gerekçesiyle uygun bir isim bulmakta zorlandığını, Nâmık Kemal’i taklit etmemek için de “evrâk-ı perîşan” demeyeceğini ifade eder. Ancak okuduğu kitap, gazete, dergilerden aldığı notlar, hoşuna giden güzel yazıları, “bu da dağarcıkta bulunsun” diyerek not ettiğini belirterek, buradan hareketle derginin adının *Dağarcık* konmasının uygun olacağına karar vermiştir.

Üçüncü sayısında “Felsefe ve Felâsife”⁹ ile “Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvâli”¹⁰ başlıklı yazılarda Yunan felsefesi tarihinden başlayarak temel bilgiler vermekte, dinlerin özelde Hristiyanlığın ve Katolik kilise papazlarının felsefe karşısındaki tutumlarını eleştirel bir dille anlatmaktadır. Ahmed Midhat İslâm’ın Hristiyanlık’tan farklı olarak felsefeye çok olumlu bir yaklaşım geliştirdiğini, kimi zaman “tefekür” yerine “tekeffür” olarak anlaşılan düşünme faaliyetini, din dışına itme çabaları olmuş olsa da bu konuda İslâm toplumunun felsefeye dayanarak diğer sair bilimlerde de büyük gelişmelere, keşiflere imza attıklarını ifade etmektedir. Ancak Ahmed Midhat’a muhabbetini dile getiren bir kısım zevat tarafından, ‘felsefe’ kelimesi yerine İslâm düşüncesinin ‘hikmet’ kelimesinin kullanılması gerektiği ve hatta ‘hikmet-i İslâmiyye’

⁸ Ahmed Midhat, “İfâde-i Merâm”, s. 2.

⁹ Ahmed Midhat, “Felsefe ve Felâsife”, sy. 3, s. 80-86; sy. 4, s. 121-124.

¹⁰ Ahmed Midhat, “Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvali”, s. 148-155.

kullanımının da olumlu bir anlam taşıyor olmasının önemli bir ölçüt kabul edilmesi gerektiği hususunda bir mektup gönderilmiş, Ahmed Midhat da bu uyarıyı dikkate alacağını ifade ederek teşekkür etmiştir.¹¹ Kavramsal olarak felsefenin din karşısında yer alan filozofları da kapsadığını ve hikmetin ise hem tüm ilimleri kuşatan tarafını hem de dinle çatışmayan yönünü vurguladığı gerekçesiyle sonraki yazılarda hikmetin kullanılacağını dile getirmesi oldukça dikkat çekicidir. Aynı sayının son makalesi ise “Feylosûf-i Meşhûr Voltaire” başlığını taşımaktadır.¹²

4. *Hâver-Güneş*

Beşir Fuad’ın (ö. 1887) *Hâver*’deki yazıları, pozitivist dünya görüşüyle uyumlu olarak kaleme aldığı ilk denemeleri sayılır. Edebiyata ve metafiziğe karşılık pozitif ilimlerin savunucusu olan Beşir Fuad müşahede, tecrübe ve ispat edilemeyen hiçbir şeyin gerçek olamayacağını telkin için kaleme aldığı makalelerinde akla ve tecrübeye ilgisiz kalan, hatta karşı çıkan dinî davranışları hedef almıştır. Tenkitlerinde de hristiyanların ve özellikle Katolik kilisesinin engizisyonu, ilim adamlarına yapılan zulümleri,¹³ bâtıl inançları, aziz olarak bilinen din adamlarının cehalete, menfaate dayanan maceralarını, onların ahlâk dışı hayatlarını¹⁴ konu alır. İlkel bir materyalist görüşe dayanan “kuvvetin bekâ ve adem-i imhâsı”ndan söz eden makaleler tercüme eder.¹⁵ *Hâver*’in mekanik ilmiyle ilgili konularını da yine devrin önemli yazar ve muallimlerinden Mehmed Nâdir yazmıştır. Yazarları arasında çıkan ihtilâftan dolayı *Hâver* kapandıktan bir süre sonra Beşir Fuad’ın, imtiyazı kendi üzerinde olarak çıkardığı *Güneş* dergisinde Mahmud Hâmid Hoca dışındaki hemen bütün kadroyu muhafaza etmesi, söz konusu ihtilâfın kaynağının bu gibi yazılar olduğunu düşündürmektedir.

Felsefe ve metafiziğe karşı olan, İslâmiyet’e ilmi teşvik edici hükümlerinden dolayı saygılı görünen, edebiyatı ise sadece gerçekleri dile getirdiği ve fenne hizmet ettiği takdirde kabul eden pozitivist ve natüralist bir düşünür olarak tanınan Beşir Fuad, yazı ailesine dâhil olduğu *Hâver*’in dört sayı çıkıp kapanmasından (Mayıs 1884) sonra düşüncelerine daha yakın bir dergi çıkarma teşebbüsüne girişir. Böylece *Güneş*, imtiyaz sahibi olarak Beşir Fuad’ın adıyla 1884 Ağustos’unda yayın hayatına girer. *Güneş*, “Mesâil-i siyâsiyeden maada her şeyden bahseder, onbeş günde bir neşrolunur” altbaşlığıyla İstanbul Mihran Matbaası’nda basılmıştır. İlk sayısı Ağustos 1884’te, son olarak on ikinci sayısı ise 1885 yılı başlarında yayımlanmıştır. Beşir Fuad, dört sayı neşrettiği *Hâver*¹⁶ adlı dergisini Mayıs 1884’te kapatınca yerine *Güneş*’i neşretmeye

¹¹ Ahmed Midhat, “Teşekkür”, s. 176.

¹² Ahmed Midhat, “Feylesof-i Meşhûr Voltaire”, s. 188-192.

¹³ Beşir Fuad, “Tarih-i Felsefeden Bir Katre”, s. 24.

¹⁴ Beşir Fuad, “Saint Trofem’in Diz Kapağı”, sy. 2, s. 58-61; sy. 3, s. 92-95; sy. 4, s. 115-118.

¹⁵ Beşir Fuad, “Harâret ve Hayat”, s. 13-17.

¹⁶ Okay, “Hâver”, s. 528.

başlamış ve materyalizme dair daha sonra kaleme alacağı *Beşer* adlı eserinin esasını oluşturan Jean Massé'den çevirdiği fizyolojinin hazım bahsini ihtiva eden bölümlerini, sade ve didaktik bir üslûpla *Güneş*'te tefrika etmiştir.¹⁷

Düzenli şekilde on beş günde bir, kırk sekiz sayfa olarak yayımlanan derginin *Güneş* başlığı altında, devrin diğer dergilerinin çoğunda olduğu gibi “mesâil-i siyasiyyeden başka her şeyden bahsedildiği” ifade edilmişse de muhtevasının ağırlığını fennî konular, kısmen de edebî yazılar teşkil etmiştir. İlk sayıda yer alan mukaddimeye göre dergi, Osmanlı gençlerini çağın ilimlerinden haberdar etme maksadıyla çıkarılmaktadır. Bütün sayıların kapağında, karanlık bir yeryüzü üzerinde gezegen ve yıldızlarıyla kâinat ve en üstte bulutları sıyıran parlak bir güneş resmi sayfanın tamamını süslemektedir. Böylece derginin cehalet karanlığı arasından doğan hakikat güneşi gibi olduğu anlatılmak istenmiştir.

Hüseyin Avni'nin Bernardin de Saint Pierre ve Spinoza hakkındaki oldukça geniş monografileri derginin politikası açısından dikkate değer yazılardır. Edebiyatta hayalin ve hissîliğin aleyhinde olan, gerçek bir edebî eser için insan bedeninin iyi tanınıp manasız ve abartılı ifadelerden kaçınılması gerektiğine inanan Beşir Fuad'ın tezi, fizik ve kimya ilimlerindeki mekanizmanın aynısının hayat ilminde de bulunduğu, dolayısıyla hayatın da maddenin bir görünüşü olduğu şeklindedir. Hayatın bu şekilde mekanik telakkisi, onun bağlı olduğu Büchner materyalizminin prensiplerinden biridir. Beşir Fuad'ın dergideki diğer iki yazısı, Katolikler'in birer mucize olarak inandıkları iki hadisenin (Salette ve Lourdes) aslında papazların şarlatanlıklarından başka bir şey olmadığını ispat için kaleme alınmıştır. Beşir Fuad'ın hayatı boyunca yakın arkadaşı olan Mehmed Nâdir'in dergide yine tefrika halinde yayımladığı “Mebâhis-i Fenn-i Mihanikiyye” de aynı materyalist doktrinin bir başka konusunu teşkil etmektedir. Yazar son yazısında, fennin bu gerçekleri dururken hayalperest şiirlere rağbet etmenin, hatta böyle şiirlerde geçen meleklerin tebessümü, şeytanların cirit oynaması gibi evham ve hayalâtla meşgul olmanın manasını anlayamadığını söyler. Sahibinin uğradığı malî sakıntılara satışının düşük olması da eklenince 1885 yılı başlarında on ikinci sayıda derginin yayımına son verilmiştir. Güneş, XIX. yüzyılda pozitivist ve materyalist düşüncüyü didaktik ve popüler seviyede telkin etmeye çalışan ilk yayınlar arasında yer almaktadır.

5. *İbn Sînâ*

Yayımlanması ve dağıtılması Milli Eğitime hizmet eden bu risâle, on beş günde bir İstanbul'da çıkmıştır. Yazarı A. Nihal'dir. Mevcut tek sayısı 1298 (1882) yılına aittir. Batı düşüncesi açısından dikkate değer tek yazı, derginin sonunda Schiller'in *Wilhelm*

¹⁷ Okay, “Güneş”, s. 296-297.

Tell (Guillaume Tell) adlı tiyatro eserinden A. Münif tarafından yapılan tercümedir.¹⁸ Tek sayı yayımlanmış olan ve İslâm düşüncesinin öne çıkan filozofu İbn Sînâ'nın adının verildiği bir derginin uzun soluklu olması hâlinde daha verimli, kalıcı ve felsefî derinliği olan bir etki bırakması beklenebilirdi, ancak bu hedefe ulaşılamamıştır. Ancak modern batı edebiyat/felsefe birikimine yer verilen bu dergiye uygun görülen isim, dönemin ruhuna ışıktutması bakımından önemlidir. Bu adlandırma, “yeni ile yerli arasında uzlaştırma arayışının” bir tezahürü olarak da okunabilir.

6. *İbret-Hadika-Hürriyet*

Bu bölümde *İbret*, *Hadika* ve *Hürriyet* gazeteleri üzerinden Nâmık Kemal'in görüşleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Dergilerin taraması sonucunda modern batı felsefesinin alınlanması açısından kayda değer görüşlerin Nâmık Kemal'in siyasete dair fikirleri olduğu tespit edilmiş, söz konusu gazeteleri ayrı ayrı ele almak yerine Nâmık Kemal'in düşüncesini bu süreli yayınlar üzerinden makale hacminin elverdiği ölçüde kısaca aktarmak yerinde olacaktır. Bugün döneminin diğer düşünürlerine göre Nâmık Kemal isminin daha çok bilinmesi tesadüf değildir. Daha çok edebî eserleri ile tanıdığımız Nâmık Kemal, sadece döneminin diğer fikir adamları arasında değil, Yeni Osmanlı hareketi içinde de özel bir yere sahiptir. Nâmık Kemal, diğerlerinden farklı olarak bir siyasî teori ve felsefe geliştirme çabası göstermiştir. Klasik Türk Düşüncesi içinde modern batı felsefesinin siyasî kanadıyla karşılaşmak ve temelinden farklı olan bu iki alan arasında bir senteze ulaşmaya çalışmak, Nâmık Kemal'i ayırt eden başlıca özelliktir. Ona göre batılı liberal siyaset felsefesi, gerçek İslâmî yönetim esasları ile uyum hâlindeydi. Daha doğrusu Nâmık Kemal modern batı felsefesindeki bu müktesebatın İslâm düşüncesinden kaynaklandığını düşünüyordu.

Nâmık Kemal hukuku, insandan ayrı bir “hakikat” olarak değerlendirmiş ve kaynağını Tanrı'ya bağlamıştır. Dolayısıyla insanı hukukun kaynağı olarak görmemiştir.¹⁹ Osmanlı Devleti'ni dağılma sürecinden kurtarmak ve rakiplerinin seviyesine çıkarmak gayretinde olan Nâmık Kemal, bunun için bütün siyasî yapıların yeniden düzenlenmesini kapsayan bir hukukun gerekliliğini savunmuştur. Bu kanunların esasının “hukuk-i tabiiyye” olduğunu söyleyen Nâmık Kemal, hukuk-i tabiiyyeyi de “ayn-i adl-i ilâhî” olarak isimlendirmiş²⁰ ve bunun da Kur'ân-ı Kerîm tarafından belirlenmiş olduğunu öne sürmüştür. Yine devletin kanunlarından bahsettiği bir yazısında Nâmık Kemal, “kavaid-i tabiiyye”nin, “evâmir-i ilâhiyye ve ehâdis-i nebeviyye”de münderic bulunduğunu belirtmiştir.²¹ Modern dönemde bireyin sosyal ve siyasal haklarıyla

¹⁸ Schiller, “Wilhelm Tell (Guillaume Tell)”, s. 13-14.

¹⁹ Nâmık Kemal, “Hukuk”, s. 1-2.

²⁰ Nâmık Kemal, “Devlet-i Aliyyeyi Bulunduğu Hâl-i Hatar-nâkdan Halâsın Esbabı”, s. 1.

²¹ Nâmık Kemal, “İnnallahe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsân”, s. 1-8.

irtibatlı olarak ele alınan doğal hukuk kuramı, insan aklını merkeze almaktadır. Bu anlamda Nâmık Kemal'in de yayıncıları arasında yer aldığı *Tasvîr-i Efkâr*'da neşredilen ve aşağıda detaylarına yer verilecek olan Emerich de Vattel'in *Hukuk-i Nâs* adlı eserinin Türkçeye çevrilerek yayımlanmış olmasının onun düşüncelerine açıkça etkisi gözlenmektedir.²² Onun siyaset düşüncesinin merkezinde yer alan, insanın doğuştan hür yaratıldığı kabulü ile irtibatlı olan tabii hukuk kavramı, bireyin sahip olduğu hürriyetin, mutlak bir hürriyet olmadığını bildirmekte ve bu hürriyetin sınırlarını belirlemektedir. Zira insanın mutlak özgürlüğünün kabul edilmesi, bütün hukuksal düzenlemelerin bertaraf edilmesine sebep olurken, bireyler arasında herhangi bir hukuksal yapının imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenledir ki Nâmık Kemal'e göre insanın yeryüzündeki en temel görevi, batılı doğal hukuk kuramcılarının iddia ettiği gibi, "hayr-ı mutlakı arayıp sevmek ve ona bilcümle kuvâ-yı zihniyye ve kalbiyye ile vüsûle çalışmak" olmayıp, mutlak yasa koyucu tarafından insana bildirilmiş ilâhî kanunlara itaat etmek olacaktır.²³

Hilmi Ziya Ülken, Nâmık Kemal'in iyi ve kötünün ölçütü olarak insan aklını belirlemeyip onu ilâhî iradede aramış olmasını kendisinin XIX. yüzyıl Avrupa'sında gelişen doğal hukuk kuramlarından haberdar olmadığı şeklinde yorumlamıştır ancak bu görüşün isabetli olmadığı açıktır. Zira batı hukuk kuramlarının kaynağı olan temel eserlerin gazetelerde tefrika şeklinde neşredilmiş olması bunlardan haberdar olduklarının delilidir ve aşağıda bu konuya ilişkin daha ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Nâmık Kemal'in, tabiat kanunları (hukuk-ı tabiiyye) ile şeriati bir tutmasının altında yatan sebep, onun doğal hukuk kuramının dönemindeki uzantılarını bilmemesinden ziyade, şeriatin, devlete ve devletin kanunlarına manevî ve ahlâkî bir destek oluşturduğu kabulünden kaynaklanmaktadır. Hukuku, "tabâyi'-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revâbit-ı zaruriyye"²⁴ şeklinde tanımlayan Nâmık Kemal'in Montesquieu'nun kanun tanımına benzerliği ortada olsa da dayandığı esaslar noktasında ondan farklı bir yerde durduğu söylenebilir. Zira Montesquieu'nun kanun tanımında, eşyanın müdahale kabul etmeyen doğasına vurgu yapılmakta ve bu durum, "nesnelerin mahiyetinden doğan zorunlu bağlar"²⁵ şeklinde ifade edilmektedir. Ancak Nâmık Kemal, kanunları, insan tabiatından doğan zorunlu ilişkiler olarak tanımlamışsa da bu ilişkiler şeriata uygunluğuna göre olan zarurî nitelikte ilişkilerdir. Nâmık Kemal'in sisteminde kanun yapanın görevi de bu ilişkileri şeriata uygun olarak ortaya çıkarmak şeklinde açıklanmıştır.

Nâmık Kemal'in üzerinde durduğu ana mesele, bozulan ve gücünü kaybetmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu'nu bu kötü gidişten kurtarmanın yollarını aramak-

²² bk. Yücel, *Vattel'in Hukûk-u Nâs Adlı Eserinde Doğal Hukuk*.

²³ Nâmık Kemal, "Mükâtebat-ı Siyâsiyye (İkinci Mektup)", s. 66. Ayrıca bk. Kuntay, *Nâmık Kemal*, II/1, s. 483-487.

²⁴ "Hukuk", *İbret*, sy. 5.

²⁵ Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, I, 45.

tır. Bunun bir tezahürü olarak o, İbn Haldûn'un devletlerin yıkılmasını kaçınılmaz gören yaklaşımını kabul etmeyerek, devleti “şahs-ı manevî” olarak niteleyip, devletin mukteza-yı tabiata göre idare edildiği takdirde kuvvet bulup, dünya durdukça ömür süreceğini ifade etmiştir.²⁶ Ayrıca Nâmık Kemal'in, Fransız tarihçisi Volney'in tabii hukuk ve devletlerin çöküşü arasındaki ilişkiyi incelediği kitabını tercüme etmesi ve konuyla ilgili görüşlerinde tabii hukuk kavramına merkezî bir önem atfetmesi, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Toplumları sözleşme esasına dayandıran Rousseau'nun temel argümanlarından hareketle devletlerin serüvenini anlattığı kitabında Volney, insanların içinde bulundukları kargaşa hâlini insanın kendi eseri olarak değerlendirir. Ancak bu durumdan kurtuluş, insanın kendi iradesi ile gerçekleşecek ve insanı bu perişanlıktan kurtaracak olan yine insanın bilgeliği olacaktır. Ona göre, insanlar bilge olmadıkça, tabii hukukun gereği olan adaletin tesisine çalışmadıkça ıstıraptan kurtulmaları da mümkün olmayacaktır.²⁷

Modern batı felsefesi, Avrupa siyaset felsefesini etkileyerek, siyasetin rastlantısal olmaktan ziyade, doğal haklara tâbi bir alan olduğu ve insan aklının merkeze alınması gerektiği görüşünün tartışılmaz bir şekilde benimsenmesine neden oldu. Nâmık Kemal'in dile getirdiği, insanın doğuştan hür bir varlık olduğu ve devletin temelinde de bu hakların korunması gayesinin yer aldığı düşüncesi, hem batı siyaset felsefesinin etkisine hem de Osmanlı Devleti'nin mevcut yapısının ıslahına yönelik çabaya işaret etmektedir. Hürriyeti, tanrısal bir hak olarak tanımladıktan sonra Nâmık Kemal, insanın bu hürriyetinin mutlak bir hürriyet olmadığı²⁸ görüşünü öne sürmüş ve bu düşüncesiyle bağlantılı olarak hürriyeti, “... bir ferdin her istediğini, diğer bir ferdin veya umurun hürriyetini ihlal etmemek şartıyla icraya muktedir olması” şeklinde tanımlamıştır.²⁹ Ona göre, mademki Allah, insanı hürriyet üzere yaratmıştır, öyleyse insanın, bir diğerine zarar vermeden “arzularını icra etme” noktasında bir başkası tarafından engellenmesi mümkün değildir. Nâmık Kemal'in ifadelerinde bu durum, “madem ki bir âdeme feyyâz-ı kudret vesâit vermiştir, kimseye zararı dokunmayacak arzularını icra etmesine kimse mâni olamaz” şeklinde açıklanmıştır.³⁰ Nâmık Kemal'in sisteminde hürriyetin ilâhî kaynaklı oluşu, insanın diğer bireylerle ve iktidarla olan ilişkisinin sınırlarını da belirlemektedir. Hürriyetin kaynağının Tanrı olması, siyasî hâkimiyeti elinde bulunduran kişi ya da heyetin mutlak egemenliğini dizginlemekte ve bireyin iktidar karşısındaki konumunu güçlendirmektedir. Kemal'in, “Ümmet-i Osmanıyye hürriyeti ister; fakat o cevherin bir âtâ-yı ilâhî olduğunu unuttur da şunun

²⁶ “Hayır, devlet bir şahıstır. Amma şahs-ı manevîdir. İbn Haldûn'un dediği gibi öyle ömr-i tabîîsi yoktur. Hatta sadr-i fuâd dediğimiz illetlerde hakikat deg'ıl bir kuru unvan ve namdan ibarettir. O “hasta adam” yalnız mukteza-yı tabiata go're hareket etse hem sıhhat bulur, hem kuvvetlenir, hem dünya durdukça ömür sürer.” “Hasta Adam”, *Hürriyet*, sy. 24, s. 1.

²⁷ Volney, *Harabeler*, s. 75.

²⁸ “Hukuk”, *İbret*, s. 1-2.

²⁹ “Hürriyet”, *Hürriyet*, s. 1-2.

³⁰ “Hürriyet”, *Hürriyet*, s. 1-2.

bunun inayetinden isterse hem şanına muhil hem menfaatine muzır olur. Ben hür doğmuş iken niçin utekadan olduğumu tasdik edeyim. Niçin beni esir eden hareketlerin meşruiyetini kabul ile avdetine zımnen cevaz göstereyim?”³¹ şeklindeki ifadeleri, modern siyaset felsefesinin temel kabulü olan, insanın doğuştan birtakım haklara sahip olduğu ve hiç kimsenin bu haklar üzerinde tasarrufta bulunamayacağı, hatta insanın kendisinin bile bu haklarından feragat etmesinin ya da bir başkasına devretmesinin mümkün olmadığı görüşü ile uygunluk arz etmektedir. İngiliz filozof Locke da bütün insanların yaratılışında tek bir Tanrı’nın olduğu ve bu sebepten ötürü, herkesin birbirine eşit olduğu görüşündedir. Onun sisteminde insanın akıl ve hak sahibi bir varlık olarak kabul edilmesi, siyasal iktidarın hükümdar merkezli değil de, birey merkezli olarak yapılandırılmasının zeminini hazırlamıştır. İnsanın doğal haklarının korunması noktasında elzem olan siyasal yapılanma, aynı zamanda varlığını ve meşruiyetini de bu amaç üzerinden almaktadır. Hemen hemen aynı mantıkla ele alınan Namık Kemal’in hürriyet düşüncesi, yeryüzündeki bütün otoritelerden bağımsız bir şekilde insanın hür bir varlık olduğu tezini öne sürmekte ve birey ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi birey lehine genişletmektedir.

Özetle belirtmek gerekirse Nâmık Kemal, aydınlanmacı düşünörlere paralel olarak, insanın dünyaya birtakım haklarla birlikte geldiğı düşüncesindedir. Onun düşüncesinde hürriyetin, bir ferdin her istediğini, diğfer bir ferdin veya toplumun hürriyetini ihlal etmemek kaydıyla yapması şeklinde tanımlanması, insanın fiilleri hususunda yeni bir meşruiyet kaynağının ileri süröldüğüne işaret eder. Nâmık Kemal’in gerek doğal hukuk ile ilgili olarak gerekse insan doğasının ve doğal hakların açıklanmasıyla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşleri, devlet telakkisiyle birebir bağlantılıdır. İnsanı, “mucize-i kudret”³² olarak nitelendiren Nâmık Kemal, bu kudrete sahip insanın tabiat üzerinde tasarrufta bulunabilecek yegâne varlık olduğu görüşündedir.

Nâmık Kemal’in üzerinde durduğu bir başka konu, usul-i meşveret kavramıdır. Onun meşrutî sistemi ifade etmek için kullandığı usul-i meşveret kavramı, kendi sisteminde yasama kuvvetinin hükümet elinden alınıp halkın tasarrufuna verilmesi şeklinde tanımlanmış ve bu durum parlamenter sistemin zorunlu koşulu olarak değerlendirilmiştir. İlk olarak Locke tarafından, mutlak monarşi yerine parlamenter sistemi hâkim kılmak amacıyla ortaya atılan kuvvetler ayrımı teorisi, bireyin özgürlüklerinin sağlanması ve muhafaza edilmesi noktasından hareketle açıklanmıştır. Devleti de bu görevin ifası üzerinden temellendiren Locke, yasama gücünün bir devlette en yüksek erk olduğunu belirtmiş ve bu kuvvetin gerçek sahibinin halk olduğunu ifade etmiştir.³³

Montesquieu’nun, bireyin siyasal haklarının sağlanması ve muhafaza edilmesinde zorunlu bir koşul olarak kabul ettiğı kuvvetler ayrımı ilkesi, Nâmık Kemal’in siste-

³¹ “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I”, s. 5-8.

³² “Terakki”, *İbret*, s. 1-3.

³³ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 452.

minde de aynı öncüllerden hareketle ele alınmıştır. Devleti, “şahs-ı manevî”³⁴ olarak nitelendiren Nâmık Kemal, bu düşüncesinin tabii bir sonucu olarak yasa yapma ve bu yasaları icra etme gibi birbirinden ayrı organların varlığına dikkat çekmiştir. Nâmık Kemal’in kuvvetler ayrımı ilkesini hangi çerçevede işlediğine geçmeden önce, onun devleti manevî şahıs yani tüzel kişilik şeklinde tanımlaması üzerinde durulmalıdır. Sözleşmeyle ortaya çıkan siyasal bütün, her ne kadar kendisini meydana getiren bireylerden müteşekkil bir yapıdaysa da aslında devlet, bütün bireylerin toplamından daha fazla ve daha farklı bir mahiyettedir. Devlet iktidarının tek kişinin elinden alınıp, kolektif ve tüzel bir yapıya devredilmesi şeklinde de değerlendirebileceğimiz bu anlayışta (devleti manevî bir şahıs olarak kabul eden) esas olan, yasama ve yürütme organlarının kati surette birbirinden ayrılmasıdır. Devletin Orta Çağ düşüncesinde şahsî hâkimiyet olarak kabul edilmesinin aksine, XVII. yüzyıla gelindiğinde manevî şahsiyet olarak kabul görmesi, birey merkezli modern felsefe algısının, siyaset alanında da birtakım köklü değişimlerin yaşanmasında etkili olduğunu göstermektedir. Devletin hâkimiyet alanına halkın aktif katılımını mümkün kılan bu görüş, bireylerden oluşan kolektif yapının da kendine has bir şahsiyete sahip olduğu düşüncesini öne sürmektedir. Rousseau’nun “genel irade” kavramında da açığa çıkan bu anlayış, Nâmık Kemal’in siyaset düşüncesinde kuvvetler ayrılığı ilkesi ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Burada önemli olan asıl mesele, devleti şahs-ı manevî olarak kabul eden Nâmık Kemal ve Rousseau’nun, bu nokta-i nazar üzerinde iki farklı sonuca ulaşmış olmalarıdır. Egemenliğin bölünmez oluşuna vurgu yapan Rousseau, bu kabulünden hareketle kuvvetler ayrımı ilkesini reddetmiştir. Ona göre, iktidar düzeyinde görülen farklı yetki mercilerinin birbirinden ayrı kuvvetler şeklinde değerlendirilmesi mümkün değildir ve diğer bütün kuvvetler egemen kuvvete içkin şekilde icraatta bulunmak zorundadır.³⁵ Diğer taraftan Nâmık Kemal, muhtemelen Rousseau’nun siyaset görüşünden esinlenerek ortaya koyduğu, devletin manevî bir şahıs olduğu görüşünü kuvvetler ayrımı ilkesi ile bağlantılı olarak ele almıştır. Ona göre, devletin bütün yetkilerinin tek bir elde toplanması, zorba bir yönetimi beraberinde getirecek ve devlet, daire-i adalet çerçevesinden uzaklaşacaktır. Onun ifadeleriyle belirtecek olursak, “Devlet bir şahs-ı manevîdir. Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek ef’âli hükmündedir. Bunların ikisi bir elde oldukça harekât-ı hükümet bir vakit ihtiyar-ı mutlakattan kurtulamaz. (...) İhtiyar-ı mutlak durdukça husûl-i adalet mümkün değildir.”³⁶

Kanun yapma icraatını devletin iradesi olarak gören Nâmık Kemal, böylece halkı devlet iradesinin temeline yerleştirmiş bulunmaktadır. Bu iradede kaynaklanan kanunlar, devletin tasarrufunda olan icraatların mahiyetini belirlemekte ve hükümet icraatlarının meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Kuvvetler ayrımı ilkesini daha ziyade batı siyasî felsefesi ve kurumları üzerinden açık referanslar vermeksizin tartışan Nâmık Kemal, bu

³⁴ “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 1-4.

³⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 32-34.

³⁶ “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 1-4; “Hürriyet”, s. 1-2.

ilkenin meşruiyetini İslâm devlet geleneğine dayandırmıştır. Ona göre, İslâm devletlerinde kudret-i teşri ile kudret-i tenfiz birbirinden ayrılmış olup, yasayı icra eden kuvvet hiçbir surette yasa yapan kuvvet üzerinde tasarruf hakkına sahip değildir.³⁷

7. İctihad

“Hürriyet-i fikriyeye hâdim, perşembe günleri çıkar, ilmî, edebî, iktisadî mecmûa” altbaşlığı ile yayımlanan derginin imtiyaz sahibi İrfan Emin, müdürü İlhami Safa’dır. Dr. Abdullah Cevdet’in 1904 yılında kurduğu Kütüphane-i İctihad’ın yayın organıdır. Eylül 1904-Aralık 1932 tarihleri arasında toplam 358 sayı çıkmıştır. Başlangıçta 1904 yılında Cenevre’de çıkarılmaya başlanan bu mecmuanın ilk sayısının yarısı Türkçe, diğer yarısı Fransızca olarak basılmıştır. *Cehd, İştihâd, İşhâd, Âlem: Ticaret ve Sanayi Mecmûası, İşhâd: Eski Adı İctihad* şeklinde farklı isimlerle yayımlanmış, 266. sayıdan itibaren Latin harfleri ile çıkarılmaya başlanmıştır. Önceleri ayda bir daha sonra haftada bir çıkarılmıştır. Mecmuanın yayımlanması, Dr. Abdullah Cevdet’in ölümüne kadar sürmüştür. *İctihad*’ın her devresinde hâkim vasfı ve değişmez prensipleri, batıcılık ve Batılılaşma olmuştur. Bundan dolayı başta Gustave Le Bon, Jean Marie Guyau gibi pozitivistler, Reinhart Pieter Anne Dozy gibi İslâmiyet aleyhtarları olmak üzere pek çok filozof, şair ve yazar, *İctihad*’ın önem verdiği, eser ve makalelerini Türkçeye çevirerek yayımladığı Batılı şahsiyetler olmuştur. Mesela, derginin 8. sayısında M. le D. Gustave le Bon, Abdullah Cevdet tarafından tanıtılmaktadır. Abdullah Cevdet, 10. sayıda Henry Thomas Buckle’den (1821-1862) bahseder. Mecmuanın 28. sayısında Büchner’in vicdan, 29. sayısında düşünme hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. *İctihad* mecmuasının 37. sayısında Ernest Renan’ın “Terbiye-i Ahali” isimli bir makalesi yayımlanır. Celâl Nuri, *İctihad*’ın 39. sayısında yayımladığı “İslâmîde Vücûb-i Teceddüd” başlıklı yazısında, fennin ve bilimin gelişmelerine ayak uydurmak gerektiğini belirtir. Abdullah Cevdet, derginin 43. sayısında Goethe’nin doğa konusundaki görüşlerine yer verir. Dergi hakkında pek çok akademik çalışma yapılmıştır.³⁸

Abdullah Cevdet, Osmanlı aydınının batıcı kanadında yer almakla birlikte, çevirdiği eserler ve bilimsel düşüncenin yükselmesine verdiği katkı ile Türk düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. I. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e hem telif ve tercüme ile hem de gazete ve dergi yazıları ile batı düşüncesinin yaygınlaşması noktasında emek sarfetmiştir. Onun medeniyet tasavvurunu özetleyen cümlesi şudur: “Tek medeniyet vardır, o da batı medeniyetidir.”

³⁷ “İnnallahe ye’muru bi’l-adli ve’l-ihsân”, s. 1-8; “Hasta adam”, *Hürriyet*, sy. 24, s. 1.

³⁸ Tutkun, *İctihad Mecmuası (1-100)*; Yıldız, *İctihad Mecmuası (201-165. Sayılar)*; Seçkin, *İctihad Mecmuası (101-200. Sayılar)*; Aydın, *İctihad Mecmuası (266-358. Sayılar) Üzerinde Bir Araştırma*; Tansü, *Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi (1904-1932)*; Polat, “İctihad”, s. 446-448.

Çıkardığı *İctihad* dergisindeki Doktor Gustave le Bon başlıklı yazısında derginin amaçlarından birinin de batı düşüncesini tanıtmak olduğunu dile getirir. “*İctihad*’ın makasından biri de ‘garb sanâdîd-i fen ve edebini’ şarklılara takdim etmektir. Burada takdim kelimesi bir kimsenin mâhiyet-i ilmiye ve faziletini diğerine arz ve tefhîm etmek manasındadır.”³⁹

Abdullah Cevdet’in batı düşüncesinden hangi yazarlara ilgi duyduğu bir başka önemli konudur. Hem mesleği olan tıp sebebiyle pozitif bilimlere ilgi duymuş hem de oryantalistlerin İslâm ve doğu ile ilgili çalışmalarını çevirmiş ve incelemiştir. Burada bu iki ilgi alanını da birleştiren bir ismi nasıl tanıttığını incelemek faydalı olacaktır. Abdullah Cevdet, *İctihad*’da yer yer batılı düşünürlerin görüşlerini tetkik etmiştir. Bunlardan biri de Gustave le Bon’dur. Cevdet, Le Bon’u şöyle takdim eder:

“Bugün tasvirini derc-i sahife-yi ihtiram ettiğimiz Doktor Gustave le Bon şark medeniyeti üzerine icra ettiği tahkikat münasebetiyle diğer ulemâ-yı ğarbdan ziyade câlib-i nazar-ı dikkat olmaya müstehaktır. Gustave le Bon Fransa etibba ve hukemâ-yı benâmındandır. Tababetten ziyade tedkikat-ı ictimaiyye ve felsefiyye ile meşguldür. Tababete müteallik olarak neşrettiği müdevvenât meselâ *Hayat (La Vie)* ünvanıyla bundan takriben yirmi sene evvel yazdığı cild-i azîmden (Fizyolocya-yı vücûd-i beşerden) ibaret olduğu halde sutûr ve sahaifinde parlayan hakimane nazarlar, bu (fizyolocya yani ilm-i vezâîfû’l-a’zâ-yı beşerî) kitabına bu ilme ait olarak muharrir diğer kitapların fevkinde bir makam ihraz ettirmiştir.”⁴⁰

Le Bon’u şark hakkında inceleme yaptığı için diğer batılı düşünürlerden ayıran Cevdet, ardından daha önce Le Bon’dan çevirdiği eserlere atıfla düşünürü tanıtmaya devam eder:

“Kıhflar üzerine tetkikatı son derece de mühimdir. Bu tetkikattan “Hıfz-ı sıhhat ve fizyolocya-yı dimağ” ünvanıyla tab ve neşretmiş olduğumuz bir cildin baş taraflarında dîr u diraz bahs olunmuştur. Muhtelif asırlarda medfun ecsadın binlerce kafatasları mezarlıklardan toplanmış ve bu binlerce kuru kafalar üzerinde icra edilen tetkikattan çıkan hulasa-i mühimme şu olmuştur:

1. Bir kavmin ilim ve medeniyeti ilerlediği nisbette vüs‘at-i dahiliye-i kıhfiyeleri hadd-i vasatının fevkinde olan efradının adetleri çoğalır.
2. Kadınların vüs‘at-i dahiliye-i kıhfiyeleri yani kafataslarının vüs‘at-i dahiliyeleri umumiyet itibarıyla her asır ve zamanda erkeklerin vüs‘at-i dahiliye-i kıhfiyelerinin dînunda kalmıştır. Şu iki kaide-i mütehakkıkanın birçok tetkikat ve mesâil-i ictimâiyeye esas ve rehnümâ olacağı suhuletle anlaşılır.”⁴¹

Le Bon’un kafatasları üzerine araştırmasından oldukça etkilendiği anlaşılan Cevdet, Fransız düşünürün eserlerini tanıtırken birden bire yaptığı bu araştırmasından bahsetmeye başlar. Bu araştırmanın ve sonuçlarının birçok sosyal meseleye temel teşkil edebileceğini ve yol gösterici olacağını ifade ettikten sonra Le Bon’un doğu ile

³⁹ Abdullah Cevdet, “Doktor Gustave Le Bon”, s. 118.

⁴⁰ Abdullah Cevdet, “Doktor Gustave Le Bon”, s. 118.

⁴¹ Abdullah Cevdet, “Doktor Gustave Le Bon”, s. 118.

ilgili eserlerini dile getiren Cevdet, kendisi ile olan mülakatına atıfta bulunur. Fransız hükümetinin kendisine verdiği görevle İran, Hindistan ve Arabistan'a giden Le Bon, araştırmalarını üç ayrı kitapta toplamıştır. Bunlardan birisinin ismi *Şark Medeniyet-i Kadimesi*'dir. Diğer ikisinin isimleri *Medeniyet-i Hindistan* ve *Medeniyet-i Arâb*'dir.

Abdullah Cevdet, *İctihad*'taki yazılarında Le Bon'un güçlü tesiri altındadır. Le Bon, cemaate karşı bireyi savunan bir düşünceye sahiptir. Cemaat değerini düşmesini, bayağılaşma ve standardizasyonu temsil eder. Bu bakımdan o, tamamen sosyolojik görüşün karşısındadır. Abdullah Cevdet de yazılarında, Le Bon'un bu görüşünü Türkiye'nin o günkü meselelerine tatbik etmeye çalışmaktadır. Bunun en iyi örneği Cevdet'in Le Bon'dan ödünç aldığı "melezleşme teorisi"dir. Ona göre, Türk ırkının daha üstün bir ırkla karışması sonucunda gelecekte ümitvar olabiliriz. Aksi takdirde ırkın belirleyiciliğinden kurtulmak mümkün değildir. Bu görüşlerinden de anlaşıldığı üzere Abdullah Cevdet, Le Bon'un görüşlerini eleştiriye tâbi tutmaksızın aktarmak ve uygulamakla yetinmiştir. Sonuç bölümünde de vurguladığımız üzere Abdullah Cevdet, çağdaş medeniyet yolunda batı düşüncesini doğrudan alımlamayı benimseyen aktarmacı anlayışın seçkin bir örneğidir.

8. Kasa

"Edebiyat, hikemiyyât, siyasiyyât, gazeliyyât, teracim-i ahvâl, tarih, hikâyat ile fûnûn ve maarif ve her nevi âsâr ve letâiften bahisler açar, ara sıra çıkar" altbaşlığı ile *Kasa*, 1290'da (1874) İstanbul'da Talat Bey tarafından düzensiz bir şekilde yayımlanmıştır. İlk sayısında derginin muhtevasının oluşturulmasına dair hedefleri şöyle özetlenmiştir:

"Cevdet-i efkâr ve mâlûmat ve iktidarlarını tarife hacet görmediğim aziz arkadaşlardan Rauf Bey Efendi'nin *Kasa*'da bazı inâr-ı kalemiyeleri bulunacaktır. *Kasa*'mız ileride erbâb-ı kalem den mürekkep teşekkül edecek bir heyet-i tahririyyenin zîr-i idaresinde çıkacaktır. Gayret-i kemâlini teslim ettiğimiz ihvândan Aziz Bey'in âsâr-ı fûnûn ve maarife dair *Kasa*'ya bazı tercümeleri konulacaktır."⁴²

Talat Bey, Rauf ve Aziz beylerin dışında Ali Şevki, M. İhsan gibi müelliflerin de yazılarına rastlanmaktadır. Ancak tiyatro ve edebiyat ağırlıklı olarak yayın yapmış olan dergide hikemiyyâta dair yazılar görmek mümkün değildir. Bu durum hikemiyyât kavramının geniş bir kullanım alanının olduğunu, yayın organına ciddiyet kazandırmak maksadıyla istimal edilemediğini bir kez daha göstermesi bakımından mühimdir. Yani Osmanlı basın hayatında hikmet ve hikemiyyât kavramları sadece felsefeye işaret etmemekte, bunun yanı sıra dönemin batı düşüncesindeki eğilim sebebiyle pozitif

⁴² Talat Bey, "Mukaddime", s. 1.

bilimler ve gündelik dildeki “özlü sözler” karşılığı sebebiyle tüm kültürü kuşatacak biçimde kullanıldığı görülmektedir.

9. *Mecmûa-i Fünûn*

Türk bilim ve kültür tarihi açısından büyük öneme sahip olan ve Münif Paşa tarafından 1861’de kurulan Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye’nin yayın organı olan ve ilk sayısı Muharrem 1279’da (Temmuz 1862) yayımlanan *Mecmûa-i Fünûn*’da Münif Paşa başta olmak üzere, Âlî Paşa, Ethem Pertev Paşa, Kadri Bey, Mehmet Cemil Paşa, Halil Kâmil Paşa, Ebûbekir Efendi, Muhammed Şevki, Bekir Sıtkı Efendi, Ahmet Rifat Bey ve Aziz Bey gibi ilim ve devlet adamlarının yazılarını görmek mümkündür. *Mecmûa-i Fünûn* birinci ve ikinci yılında on ikişer sayı ile düzenli olarak yayımlanmış, üçüncü yılında İstanbul büyük bir kolera salgınıyla karşılaşınca yayımını aralıklarla sürdürmek durumunda kalmış ve nihayet 33. sayıda yayımını durdurmuştur. 1866 Mayısında 34. sayısıyla dördüncü yılına başlayan *Mecmûa-i Fünûn*, on dört sayı çıktıktan sonra beşinci yılında 1867 Haziran (Safer 1284) ayında yayımına tamamen son vermiştir. Münif Paşa on beş yıl aradan sonra 1883’te *Mecmûa-i Fünûn*’u yeniden yayımlasa da bu sayıdaki “Bir Yıldızböceği ile Bir Yolcu” adlı yazısından dolayı sorgulanmış ve dergi bir daha neşredilmemek üzere yayın hayatından çekilmişti.⁴³ Zafer Toprak, *Mecmûa-i Fünûn*’u şöyle değerlendirir: “Tanzimat aydını için bir okuldur. XVIII. yüzyıl Fransız ansiklopedistlerinin işlevini üstlenmiştir. Batı’ya dönük aydınlara seslenir. Batı yörüngesinde eğitim görmüş aydınların yazılarına yer verir. Çağdaş pozitif bilim ve felsefe dili ilk kez *Mecmûa-i Fünûn*’da tartışılır”.⁴⁴ *Mecmûa-i Fünûn* hakkında tez çalışmaları, ansiklopedi maddesi ve bir kitap kaleme alınmıştır.⁴⁵

Mecmûa-i Fünûn’un ilk sayısında, Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye’nin 35 maddelik nizamnâmesi yayımlanmış ve yayın ilkeleri belirlenmiş, telif, tercüme eserlere yer verileceği ve ayrıca bu dergiye katkı sunması beklenen kimselerin sahip olması gereken niteliklerin neler olduğu bu nizamnâmede dile getirilmiştir. Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye’nin siyasî meselelere ilişkin yazı yayımlama kararı aldığı görülmektedir. Ayrıca üye seçiminde din ve ırk gözetilmeyeceği, üyelerinin Türkçenin dışında bir doğu dili ile bir batı dili bilmesinin gerekliliği ifade edilmiştir.⁴⁶

Mecmûa-i Fünûn’da Münif Paşa’nın yayımladığı “Târih-i Hükemâ-yı Yunan” başlığını taşıyan yazı 13. sayıda başlamış, 19, 22, 23, 24, 29, 35, 36, 37, 40, 41, 42,

⁴³ Dündar, “İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünun”, I, 117-118.

⁴⁴ Toprak, “Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı”, s. 13-54.

⁴⁵ Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünun*; Aydın, *Mecmua-ı Fünun ve Mecmua-ı Ulum Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı*; Sağlam, *Mecmûa-i Fünûn Dergisi*; Budak, *Mecmûa-i Fünûn: Osmanlı’nın İlk Bilim Dergisi*; Uçman, “Mecmûa-i Fünûn”, s. 270-271.

⁴⁶ “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Nizamnâmesi”, s. 2-10.

44, 46. sayılarda devam etmiştir. Aristoteles öncesindeki filozofların biyografileri ve felsefî düşüncelerine ayrıntılı olarak yer verilmiş, bu bağlamda Thales, Solon, Pittakos, Bias, Periandros, Hilon ve Kleabul, Epimenides, Anaharsis, Pythagoras, Herakletios, Anaxagoras, Demokritos, Empedokles, Sokrates ve Eflâtun'un görüşlerinden bahsedilmiştir. Batı felsefesinin klasik dönemi hakkındaki Münif Paşa'nın detaylı yazı dizisi haricinde bu hacimde bir yazı yazılmamıştır.

Münif Paşa'nın *Mecmûa-i Fünûn*'unda henüz Osmanlı'nın pek tanımadığı jeoloji, fizik, kimya, biyoloji gibi pozitif ilimlerden tarih, coğrafya, pedagoji, felsefe, mantık, iktisat gibi sosyal bilimlere kadar birçok konuya yer verilmiştir. Büyük çoğunluğu batı biliminin yaygınlaşması için gayret gösteren entelektüel zümrenin ilk sivil örgütlenmesi olan Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin üyelerinden oluşan mecmua yazarları, bir yandan gündelik siyasetten uzak durmaya çalışırken, diğer yandan dâhil oldukları toplumsal konularda medrese haricinde bir muhalif söylemi ortaya koymuşlardır. Münif Paşa, *Mecmûa-i Fünûn*'u 41 sayı çıkmış ve bizzat kendisi onlarca farklı konuda makaleler yazmıştır, ancak biz konumuz itibarıyla sadece felsefî olanları burada zikretmekle yetineceğiz.

Münif Paşa'nın, "Târih-i Hükemây-ı Yunan" başlığını taşıyan on altı bölüm ve yüz elli dört sayfadan oluşan yazı dizisi, derginin en uzun makalesidir. Aristoteles'e kadar İlkçağ Yunan filozoflarını, biyografileri, ahlâk ve ilm-i felsefelerinin tanıtıldığı makale, ülkemizde batılı kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmış olan ilk Yunan felsefesi tarihlerinden biridir. Münif Paşa, Thales'ten başlamış, hayatını detaylı bir biçimde anlattıktan sonra varlığın ilkesi/arkhe olarak belirttiği suyun, varlık üzerindeki tesiri üzerinde durmuştur. O, Thales'in ayrıca astronomi, göksel hareketler, güneşin ve yerin hareketiyle de ilgilendiğini, bunlara dair çalışmalar yaptığını, on iki ay ve üç yüz altmış günlük bir takvim hazırladığını da eklemiştir.⁴⁷

Thales'ten sonra Solon'un uzunca bir hayat hikâyesini sunan Münif Paşa, onun hitabet konusunda çok güçlü olduğunu, halk tarafından sevildiğini, eşitlik konusunu önemseydiğini, özellikle akıllı yol gösterici kabul ettiğini dile getirdikten sonra Solon'un yönetim biçimi olarak Cumhuriyet idaresini benimsediğini vurgulamıştır. Sonraki sayılarda Pittakos'un kral oluşu ve devrinin olayları; Bias'ın ilim ve marifet sahibi olmaya sevkeden öğütleri; Kortos'ta hükümdarlık yapmış yarı divane bir insan olan Periandros'un hayatı; Hilas adlı kâhinin hayatı anekdotlarla anlatılmaktadır. Solon'un çağdaşı Kleobul ele alınmış, felsefe öğrenimine ve yine bir kâhin olan kızına yer verilmiştir. Ayrıca gençliğinde uykuya dalıp elli yedi yıl sonra uyanan Epimenides adlı birinin halkın ona kâhince nitelikler atfetmesiyle ün kazanarak Solon'un etkisiyle gelenek ve göreneklere koyduğu bazı yeni kurallar anlatılmaktadır. Daha sonra Tataristan'dan Atina'ya gelen Solon'un öğrencisi olan Anaharsis ele alınıp söylediği bilgece sözler aktarılmıştır. Pythagoras'ın bütün canlılıkların tek bir öz, ana maddeden

⁴⁷ Münif Efendi, "Târîh-i Hükemâ-yı Yunan", s. 21-20.

oluşup, noktadan çizgiye, ondan yüzeylere ve üç boyutlu cisimlere geçilmesi ve nihayet dört unsurun böylece meydana geldiğine dair ontolojik teorisine yer verilmektedir. İnsanlığın aczinden müteessir olup göz yaşı döken, hep mutsuz ve suskun bir insan olarak tanıtılan Herakleitos'un yayınladığı ilm-i tabiata dair kitabın geniş ilgi toplaması, âlemin ateşten meydana geldiğine ve yine ateşle sona ereceğine dair inancı, evrenin, dünyanın etrafını saran zarflar içine dolan buharın oluşturduğu yıldızlar ve bu görünmez zarfların hareketiyle oluştuğuna dair ilginç teorileri anlatılmaktadır. Ondan sonra Yunan'da amme için ilk defa bir felsefe usulü ortaya koymuş olarak tanıtılan Anaxagoras hakkında bilgi verilmektedir. Anaxagoras'ın âlemi vücuda getiren tek tanrı inancı; güneşi kızgın bir demir parçası, ayı karanlık ve üzerinde yaşanabilir bir cisim, kuyruklu yıldızları amaçsız gezen gök cisimleri, yıldızları havanın tazyikiyle hareket eden cisimler olarak tanımlaması; bulut, gök gürültüsü, nehir taşması, rüzgârın oluşması hakkındaki açıklamaları; hayvanların ısı ve nemden meydana geldiğine olan inancı anlatılmaktadır. Daha sonra Demokritos'un hayatı, felsefe eğitimi görmek için ülke ülke dolaşması, hayatından anekdotlar verilerek anlatılmakta, nesnelerin küçük zerrelere meydana gelip yoktan hiçbir şeyin var olmayacağı ve var olan nesnelerin bozularak yok olamayacakları, harap olan nesnelerin kalıntılarından yeni bileşimler meydana gelebileceği ve evrendeki herşeyin bu kurala uyduğuna dair varoluş felsefesi hakkında bilgi verilmektedir. Daha sonra Pisagor'un öğrencisi olan ve hitabetteki maharetinden bahsedilen Empedokles'e yer veren Münif Paşa, Platon'un hayatını, gezdiği ülkeleri, başından geçen bazı olayları anlatır. Yetiştirdiği öğrencilerden söz edip eserlerini karşılıklı konuşma şeklinde yazdığı, Herakleitos, Pisagor ve Sokrat'ın mezheplerine bağlı olduğunu, ruhun bedenden göçüp yeniden cisimlendiği düşüncesini kabul ettiğini ayrıntılı olarak ele almıştır. Sokrat'ın ölümünden sonra Yunan felsefesinin 1. Kelbiyyûn, 2. İshrâkiyyûn ve 3. Kirvâniyyûn olarak üçe ayrıldığını belirterek, Sokrat'ın öğrencisi ve Eflâtun'un çağdaşı olan Aristippos'u Kelbiyyûn'un reisi şeklinde tanıtarak hakkında bilgi verir. Yalnız ilim ve ahlâkla uğraşıp başka hiçbir ilmin gereğine inanmayan Aristippos, hayatı boyunca ahlâkın faziletlerine riayet etmiş, kibir ve gururdan uzak durmaya çalışmıştır. Kirvan şehrinde doğmuş olmasından dolayı mezhebine Kirvâniyyûn adı verilen Aristippos ele alınıyor. Hayatından anekdotlar aktarıldıktan sonra insanın hayattan zevk almaya yönelik yaşamaya, dünya zevklerinden tat almaya itina eden Kirvâniyyûn mezhebinin inançları hakkında bilgi veriliyor. Vatan için savaşma, zina etmeme, hırsızlık yapmama gibi değerlerin, iyilik ve kötülük kavramlarının boş ve anlamsız olduğunu savunmaları anlatılıyor. M.Ö. 328'lerde yaşamış Akratis adlı bir filozofun hayatı anlatılıyor. Akratis, tragedyadan etkilenerek malını mülkünü satıp Kelbiyyûn mezhebine girer. Akratis'in çile doldurduğu dünya malına sırt çevirip, öğrendikleriyle iftihar etmelerini, dünya zevklerinden uzak durmalarını, hürriyetlerine her şeyden fazla önem vermelerini öğütlediği öğrenciler yetiştirdiği anlatılır. Akratis'in fakirlik ve sefalet içinde yaşamasına rağmen yine de onu isteyen bir kadınla evlenmesi, birlikte çocuklarını Kelbiyyûn mezhebine göre yetiştirmeleri hikâye ediliyor. Herhangi bir kaynak vermemesine rağmen, Münif Paşa'nın felsefeyle

ciddi bir biçimde ilgilenmiş olduğu, doyurucu kaynaklardan yararlandığı ve felsefeye yatkınlığının öne çıktığı görülmektedir.

Mecmûa-i Fünûn'da Hayrullah Efendi, Kadri Bey, Mehmed Said tarafından da yine felsefî makaleler kaleme alınmıştır. Hayrullah Efendi'nin "Sûret-i İntişâr-ı Nev'î Beşer" başlıklı makalesi iki sayı devam etmiştir. İçeriğinde dünyadaki insan çeşitliğinin aslında tek bir kökene dayandığı üzerinde durulmuştur. Deri ve saç rengi, yüz ve kafatasındaki farklılıklar, insan ırkının tek bir kökten gelmesinin zor olduğunu gösterse de tüm bu farklılıklar iklim değişiklikleri ve coğrafyayla ilgilidir. Ona göre insanların çoğalmasında Kafkas, Moğol ve Habeş olmak üzere üç ırktan gerçekleşmiştir. Cuvier (1769-1832) insan neslinin Kafkas, Moğol ve Habeş şeklinde üç kısımdan çıkarak yayıldığını öne sürmüştür. Linne'de bu ayrım beşe çıkar. Buffon (1707-1788) asıl birliği kabul etmiştir. Hayrullah Efendi'nin Cuvier'in takipçisi olduğu anlaşılmaktadır.

Kadri Bey (1832-1884) Mütercim Âsım Efendi'nin kardeşi Mehmed Emin Efendi'nin oğlu olan Kıbrıs Mutasarrıfı İshak Paşa'nın oğludur. Antep'te doğmuş ve temel eğitimi burada aldıktan sonra nüfus kâtipliği, nazırlığı, meclis üyeliği yapmıştır. İstanbul'a geldikten sonra ise tercüme odasına girmiştir. *Mecmûa-i Fünûn* çıktığı yıllarda Meclis-i Vâlâ tercümanı olan ve 1882 yılında sadrazamlığa getirilen Kadri Paşa'nın mecmuada yayımladığı yazının başlığı "Hikmet-i Tabiiyyeden İlm-i Semâvî'ye Dair Bir Hoca ile Şakird Beyninde Muhavere" başlığını taşır.⁴⁸ Mekteb-i Bahriye'yi Şâhâne hocası Mehmed Said'in yazısının başlığı ise "Nazarî ve Amelî Beyninde Olan Cihet-i Vahdete" şeklindedir.⁴⁹

Münif Paşa *Mecmûa-i Fünûn*'da (nr. 111, 1863 Kasım, s. 273-275) İngiliz atlarının aslına dair bir hikâyeye anlatır. Fransa kralına satılan bir Arap atı, değeri bilinmeksizin yıllarca hor muamele edilip yıpratıldıktan sonra tesadüfen İngiltere'ye getiriliyor ve yine tesadüfen bir atla çiftleşmesinden doğan yavrusunun vücudunun ne denli uyumlu ve hareketlerinin seri olduğu farkedilip atın değeri anlaşılıyor, böylece İngiliz atları meydana çıkıyor.

10. *Mecmua-i Ulûm*

Cemiyet-i İlmiye'nin yayın organıdır. İstanbul'da, 1 Zilhicce 1296 - 1 Rebûlevvel 1297 (16 Kasım 1879 - 12 Şubat 1880) tarihleri arasında on beş günde bir neşredilen dergi, toplam yedi sayı çıkmıştır. İlk sayısında derginin yarısı ilim, fen, sanat ve sanayideki yeni icatlara, diğer yarısı edebiyat ve felsefeye ayrılmıştır. Dergide çeşitli ilmi makalelerle iki müstakil risâleye, bir roman eleştirisine, maarif ve diğer konulara dair

⁴⁸ *Mecmûa-i Fünûn*, sy. 1, 37-43; sy. 2, s. 79-86; sy. 6, 249-258; sy. 11, 470-476; sy. 15, 106-114; sy. 20, 230-238, sy. 24, 487-492.

⁴⁹ *Mecmûa-i Fünûn*, sy. 9, s. 368-376.

haber ve mektuplara, bazı gazete ve dergilerden iktibaslara yer verilmiştir.

Hoca Tahsin Efendi'nin bu mecmuada "İlme Dair Bir İki Söz", "Aklâmü'l-akvâm", "Terakkî-i Maârif", "Tarih ve Taksîm" ve "Semerât-ı Ulûm", "Yeryüzünde Bir Mülke Dair", "Havâdis-i Medeniyye", "Ahlâk-ı İslâmiyye, Tarih-i Terakkî", "Aile", "Esrâr-ı Âb-ı Hava" başlıklı makaleleri yer almaktadır. Dergi hakkında akademik yayınlar bulunmaktadır.⁵⁰

11. *Mektep*

Edebiyat ve felsefeyle ilgili olan *Mektep*, İstanbul'da 1307-1312 (1891-1897) yılları arasında haftalık olarak yayımlanmıştır. On beş günde bir defa perşembe günleri neşrolan *Mektep*, edebî, hikemî ve fennî bir dergidir ve günümüzdeki resimli temel eğitim ansiklopedilerine benzer bir biçimde popüler bilim kültürünü aktarır. İçerisinde hem Osmanlı lügati başlığıyla yazım kuralları hakkında gramere ilişkin bilgi verilmiş, hem de Fransız lisanı başlığı ile yabancı dil öğretimi amaçlanmıştır. Derginin çıkış gayesine uygun olarak, yazar kadrosu dışında birinden gelen yazılar da gerek lisan gerekse imla açısından düzeltilerek bütün bir derginin "sanki tek bir yazarın kaleminden çıkmış gibi" algılanması için özel çaba sarfedildiği ifade edilmektedir.⁵¹ Hikmet-i tabii, hıfzussıhha, tarih-i tabii, ahlâk ve lügat bölümlerinden oluşan dergi, modern bilimsel gelişmeleri aktaran resimli bir ansiklopedi olarak değerlendirilmelidir. Hikmet-i tabii gibi klasik dönemde karşılığı çok belirgin olan kavramlar artık bu dönemde "modern" olanı ifade etmek maksadıyla kullanılmaya başlanmış olması dolayısıyla derginin, kavramsal dönüşümlerin takibi bakımından bir fikir sunmakta olduğunu söylemek mümkündür.

12. *Müteferrika*

Muhammed Ferid tarafından 1290'da İstanbul'da çıkarılan *Müteferrika*, "İşbu risâle ulûm ve fûnûndan ve hükemâ-yı müteahhirîn ve mütekaddimînin ahvâl ve akvâlinden bahsedecek ve bazı âsâr-ı müntehibe ile hikâyât ve efkâr dahi derc ve tahrir eyleyecektir" alt başlığı ile yayın hayatına başlamıştır. İlk sayısında "Ulûm-ı Akliyyenin Taksimât ve Târifat ve Her Birerlerinin Hâvi Olduğu Fevâidi Mübeyyin Bir Makale-i Mücmeledir"⁵² başlığıyla bir makale neşredilmiştir. Sonraki sayısında, "Ulûm-ı Akliyyenin Taksimât ve Târifatından Mâ Ba'dı Olarak Hükemânın Terceme-i

⁵⁰ İhsanoğlu, "Cemiyet-i İmiye ve Mecmua-i Ulum", s. 221-245; Kahraman, "Mecmua-i Ulum", s. 274-275.

⁵¹ *Mektep*, sy. 9, s. 101.

⁵² "Ulûm-ı Akliyyenin Taksimât ve Târifat ve Her Birerlerinin Hâvi Olduğu Fevâidi Mübeyyin Bir Makâle-i Mücmeledir", s. 8-12.

Ahvâli” başlığını taşıyan bir başka yazıyla devam edilmiştir.⁵³ Bu son yazıda Pisagor, Eflâtun ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının biyografilerine ve felsefî düşüncelerine; derginin üçüncü sayısında İbn Sînâ’nın *Ruh Risâlesi*’nin çevirisine;⁵⁴ İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd’ün biyografilerine yer verildiği görülür.⁵⁵ İslâm düşünce tarihinde diğer disiplinler yerine felsefenin tercih edilerek bu düşüncenin tanıtılmak istenmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Yunan felsefesinden İslâm felsefesine geçiş yapılması derginin kronolojik bir felsefe tarihi üretme çabası içinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca müteahhirîn (sonraki dönem/modern) filozoflardan nereye kadar bir sürecin takip edileceği derginin ömrü kısa olduğu için anlaşılamamaktadır. Derginin alt başlığında yer alan mütekaddim-müteahhir (önceki-sonraki) ayrışması farklı şekillerde anlaşılabilir. Bu kavramlar klasik dönem İslâmî ilimlerin farklı alanlarında farklı tarihleri içerecek bir dönemlendirmeye işaret edegelmiştir. Osmanlı’nın son döneminde ise mütekaddim-müteahhir ayrımı klasik ya da geleneksel-modern ayrımını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bütün bunlar çerçevesinde *Müteferrika*’nın modern batı felsefesine karşı, onu kuşatacak bir felsefî ilgisinin olduğu söylenebilir.

13. *Meşveret*

İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin vâsıta-ı neşriyatıdır. Müdürü Ahmet Rıza’dır. İlk sayısı 1 Kânûnuevvel 1311’de (13 Aralık 1895) basılan dergi Paris’te on beş günde bir yayımlanmıştır. *Mechvéret supplément français* başlığını taşıyan Fransızca nüshası da 7 Aralık’ta yayın hayatına girdi. *Meşveret* 6 Mayıs 1898’e kadar otuz sayı, Fransızca nüshası da 1908’e kadar 202 sayı yayımlandı. Gazetede *Meşveret* başlığının altında “İş hususunda onlarla müşaveret et!” anlamındaki “Ve şâvirhüm fi’l-emr” âyeti (Âl-i İmrân 3/159) yer almaktadır. İlk sayısındaki mukaddimede din ve millet ayrımı yapmadan bütün Osmanlılar’ı ittifak ve ittifaka çağırarak Ahmed Rıza, devlete ve Osmanlı hânedanına saygı gösterip kanun dairesinde itaat edeceğini, ancak umurun menfaatine zararlı işlerde tenkitten çekinmeyeceğini belirterek padişahın dalkavuşu olmadığı gibi milletin de riyakâr bir nedimi olmayacağını ifade etmiştir. Yazarları arasında Ahmed Rıza, Hoca Kadri, Halil Ganem ve “Bir Kürd” imzasıyla Abdullah Cevdet’in adları sayılabilir.

⁵³ “Ulûm-i Akliyyenin Taksîmât ve Târifatından Mâ Ba’dı Olarak Hukemânın Terceme-i Ahvâli”, s. 44-57.

⁵⁴ *İbn Sînâ, Ruh Risâlesi, Müteferrika*, s. 66-79.

⁵⁵ Meselâ bk. *Müteferrika*, sy. 4 (1290), s. 84-87.

14. Tasvîr-i Efkâr-Tercümân-ı Ahvâl

Tercümân-ı Ahvâl ve *Tasvîr-i Efkâr* gazeteleri ile özdeşleşen bir isim olan Şinâsi'nin (1826-1871), Paris'e gitmeden önce İslâm düşüncesine dair belirli bir müktesebata sahip olduğu bilinmektedir. Onun 1265 kasidesi İslâm düşüncesinin meşhur simalarının sıralandığı bir şiirdir. Beydaba, Hermes, Calinus, Platon, Aristoteles, Molla Câmî, İbn Kemâl, Ragıp Paşa, İbn Sînâ, Kindî gibi düşünce tarihinin önemli isimleri bunlardan bazılarıdır. Şinâsi ayrıca Paris'te *İbn Rüşd* ve *İbn Rüşdcülük* adlı eseriyle tanınan Ernest Renan'la da yakın temas halindedir. Gençliği itibarıyla şark İslâm kültürüne, Paris'te geçirdiği dönem itibarıyla da batı düşünce dünyasına hâkimiyeti genişleyen Şinâsi'nin, yurda dönüşünde önce *Tercümân-ı Ahvâl*'de ve daha sonra *Tasvîr-i Efkâr*'da kendi zihin dünyasını yansıtacak bir yayıncılığı benimsediğini söyleyebiliriz.

Osmanlı'da süreli yayıncılığın gazete ile başladığı, ilk Türkçe gazetenin 1828'de Kahire'de basılan *el-Vekâiu'l-Mısriyye* olduğu ve daha sona 1831'de İstanbul'da *Takvîm-i Vekâyi*'in neşredildiği bilinmektedir. Ancak bu gazetelerden *Takvîm-i Vakâyi* 'resmî gazete niteliğinde olup genellikle tayin, terfî, ilân şeklinde resmî meselelerin işleyişini haber verme maksadıyla, zaman zaman basımına çeşitli sebeplerle ara verilse de 4 Kasım 1922'ye kadar yayını sürdürmüş ve 4608 sayı basılmıştır. *Tasvîr-i Efkâr*; *Takvîm-i Vekâyi* ' (1 Kasım 1831), *Cerîde-i Havâdis* (31 Temmuz 1840) ve *Tercümân-ı Ahvâl* 'den (22 Ekim 1860) sonra Osmanlı ülkesinde yayımlanan dördüncü Türkçe gazetedir. İbrahim Şinâsi'nin *Tercümân-ı Ahvâl* 'in kuruluşunda yer aldığı ve daha sonra ayrılarak *Tasvîr-i Efkâr* 'ı çıkarmaya başladığı bilinmektedir. *Tercümân-ı Ahvâl* 'in ilk sayısı 21 Ekim 1860'ta yayımlanmış, Şinâsi, *Tercümân-ı Ahvâl* 'den Nisan 1861'de ayrılmış ve *Tasvîr-i Efkâr* 'in ilk sayısını 27 Haziran 1862'de yayımlamıştır. Daha sonra gazete sırasıyla Nâmık Kemal ve Recâizâde eliyle neşredilmiştir. Biz araştırmamızı bu iki gazete ile sınırlı tuttuk. Bu anlamda Şinâsi'nin üstlendiği rolü özetleyen şu satırları paylaşmak yerinde olur: "Yeni Osmanlı hareketi birçok etkinin ürünü olmasına rağmen, onun entelektüel temellerini atmak, bir kişinin üzerine kaldı. Bu kişi yayınları on dokuzuncu yüzyılın ortasında Avrupa'da geçerli edebî, sosyal ve siyasî kavramlarla Türk aydınlarını tanıştıran şair Şinâsi Efendi idi."⁵⁶ Dolayısıyla Şinâsi'nin başlattığı süreç, Nâmık Kemal başta olmak üzere pekçok genç dimağı etkilemiş; oluşan yeni kavramsal dünya, gazete üzerinden ciddi anlamda yayılma imkânı bulmuştur.

Tasvîr-i Efkâr 'da yer verilen bir diğer önemli eser 19 Temmuz/4 Safer 1279 Perşembe günü neşredilen 10. sayıdan itibaren yayımlanmaya başlanan *Hukuk-i Nâs* adlı kitaptır.⁵⁷ Eserin takdim yazısında şu satırlara yer verilir:

⁵⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 281.

⁵⁷ Yazı dizisi 10, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 20. sayılarda ve 383'te (sehven 483 yazılmış) devam ediyor. Ayrıca eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa koleksiyonunda bulunmaktadır. Eserin ismini Şerif Mardin muhtemelen Fransızca orijinalinden hareketle (*Droit des Gens*) *Hukuk-i Mîlel* şeklinde aktarmıştır. Ancak eserin gerek yazma nüshasında gerekse gazetede *Hukuk-i Nâs* olarak

“Hukuk-i Nâs veyahut milel ve ümemin ve mülûk ve hükümdârânın etvâr ve ef’âline ve umûr-i ahvâline tevfiik olunan kanûn-i tabiî usulünü müstemil olarak Vattel nâm bir zât-ı pür kemâlât marifetiyle kaleme alınmış ve nazarı dikkat ile ba’d-e’t-tashih musannifin ve erbâb-ı tabaatin bazı havâşisi ilâvesiyle bi’t-tavzîh Avrupa’da tab’ ve neşrolunmuş olan Fransızca bir müellefenin meâlen tercümesidir.”

20. sayıdaki neşrin sonunda, “Bazı sebebe mebnî işbu *Hukuk-i Nâs*’ın neşrinden şimdilik sarf-ı nazar olundu” ifadesi yer almaktadır. Ayrıca eserin gerek yazma nüshasında gerekse *Tasvîr-i Efkâr*’da yer alan haliyle mütercimnin ismi yer almamaktadır. Bu durum eserin doğal hukuk anlayışının teorisini ortaya koyan ve bununla ön plana çıkan dolayısıyla da siyasî göndermelerde bulunmasıyla ilişkili olabilir. Dahası özellikle Şinâsi ve Namık Kemal gibi dönemin önemli simaları tarafından idareye karşı “muhafeftin” bir aracı olarak değerlendirilmiş olması da yüksek bir ihtimaldir. Dört kitaplık eserin sadece ilk kitabının çevrilerek kalan kısmının niçin çevrilmediği, mütercimnin gerek yazma nüshasında gerekse *Tasvîr-i Efkâr*’daki basılan sayılarında neden belirtilmediği ise gizemini korumaktadır. Elbetteki bu gizemin akıllara ilk getirdiği kelime “istibdat” olacaktır, ancak yapılacak muhtemel çalışmaların bize sadece bir kelime ile verilecek cevaptan daha fazlasını sunma ihtimalini de göz önünde tutarak bu konudaki değerlendirmemizi zamana bırakıyoruz. *Hukuk-i Nâs*’a Leibniz’in takipçisi Christian Friedrich Wolff’un (1679-1754) ilham vermiş olması, Vattel’in XVII. yüzyıl siyaset felsefecilerine sıklıkla atıfta bulunması ve Kant tarafından eleştirilmiş olması gibi hususlar dikkate alındığında eserin siyaset/hukuk felsefesi bağlamında değerlendirilerek tercüme edildiği dünyaya ne derece etkisi olduğu üzerinde ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu şüphe götürmez bir gerçektir.⁵⁸

Hukuk-i Nâs adlı eserin müellifi Emer de Vattel (1714-1767), İsviçre kökenli bir entelektüeldir ve eserini Fransızca kaleme almış, eser kendisi henüz hayattayken İngilizceye de çevrilmiştir. Daha sonra eser hukuk öğretiminin yapıldığı kurumlardan biri olan Tercüme Odası’nda da okutulmuştur. Divan-ı Hümayun Tercümanı Mehmed Kabûlî Efendi’nin 1856 yılında gerçekleştirdiği düzenleme uyarınca memurlar Fransızca bilgilerine göre dört sınıfa ayrıldı ve ayrıca bir İngilizce sınıfı açıldı. Emin Efendi dil bilgileri ileri derecede olan (müntehi), Tiryaki Bogos da dil öğrenmeye yeni başlayan (mübtedi) memurlara ders verecek; Emin Efendi, derslerde Aşbah adlı bir yazarın *Fransız Hukuk İlmine Giriş*’i ile İsviçre hukukçu Vattel’in *Hukuk-i Nâs (Le Droit des Gens, 1758)* adlı metnini takip edecekti. İsmi geçen Emin Efendi’nin Mülkiye hocası

çevrildiği görülmektedir. Ayrıca bu karışıklık yine *Tasvîr-i Efkâr*’da yayımlanan Baron Otto Schlichta’nın *Hukuk-i Milel* adlı eseriyle isim benzerliğinden kaynaklanmış da olabilir. bk. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 291, dipnot 29.

⁵⁸ Türkçe literatürde Vattel hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşamadık. Ancak batı literatüründe eserin batı ulus devletleşme süreci içerisindeki doğal hukuk tartışmalarında temel kaynak olarak kabul edildiği ve özellikle Amerikan hukuk sistemine tesiri hakkında oldukça geniş bir literatür olduğu görülüyor. bk. Yücel, *Vattel’in Hukûk-u Nâs Adlı Eserinde Doğal Hukuk*.

ve Mekteb-i Hukuk'un ilk müdürü olduğu hatırlanmalıdır. O, siyasî fikirler başta olmak üzere Avrupaî fikirlerin Türkiye'ye giriş kanallarının başında gelen ve Osmanlı aydınları nezdinde zihniyet dönüşümünün yaşandığı Tercüme Odası'ndaki dersleriyle tanınarak "Hoca" lakabını almış; aralarında ileri gelen devlet adamlarının bulunduğu birçok etkili kişiye hocalık yapmıştı. Mesela Münif Paşa, Tercüme Odası'ndaki öğrencilerinden biriydi. Cevdet Paşa'nın Fransızca hocası olduğuna dair bir rivayet de vardır.⁵⁹ Buraya kadar aktarılan bilgiler ışığında dikkat çeken hususlardan biri de ders kitabı olarak okutulmuş olan eserin -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece bir yazma nüshasının bulunuyor oluşudur.

Fransızca olarak kaleme alınan *Hukuk-i Nâs (Le Droit des Gens)* adlı eser, XVIII. yüzyılda birkaç kez İngilizceye çevrilmiştir. 1760'taki ilk baskı 1758 tarihli orijinal Fransızca neşre dayanır. 1787'de Dublin'de bir çeviri yapılmışsa da aslî notları içermez. Vattel'in niyetlendiği ancak öldükten sonra, 1773'te Neuchatel'de yayımlanan Fransızca sürümüne eklenebilen notlar da bu baskıda yer almaz. Birkaç İngilizce baskı, 1916'daki *Uluslararası Hukuk Klasikleri* baskısı da dâhil, eksik bir biçimde 1760 baskısına dayanmaktadır. 1793'teki bir baskı sayfa numaralandırma hatası içerirken; 1797'de bu düzeltilmiş, kenar başlıkları ve içindekiler kısmı eklenmiştir. Eserin çağdaş ve özgün bir baskısı yoktur. Ancak XIX. yüzyılda, Londra yüksek mahkeme avukatlarından Joseph Chitty tarafından yapılan baskı üzerinden tıpkıbasımlar yapılmıştır.⁶⁰ Yayımlandığı dönemden XX. yüzyıla kadar alanında popülerlik kazanan eser, Fransızca olarak 1863 yılına kadar yirmi farklı baskı, İngilizcede 1834 yılına kadar on farklı çeviri, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1854'e kadar on iki farklı baskı yapmıştır. Eserin Çinceye batı dillerinden çevrilen ilk hukuk metni olması da dikkat çekici bir durumdur.⁶¹ Eser dört kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap, "kendi içinde uluslar üzerine" yirmi üç bölüme; ikinci kitap, "bir ulusun diğerleri ile ilişkileri üzerine" yirmi üç bölüme; üçüncü kitap, "savaş üzerine" on üç bölüme; dördüncü kitap, "barışın yeniden kurulması ve elçilikler üzerine" dokuz bölüme ayrılmıştır. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa koleksiyonunda bulunan nüsha incelendiğinde, dört kitaplık tek cilt halinde olan eserin, Osmanlı Türkçesine sadece ilk kitabının tercüme edilmiş olduğu görülecektir. Yukarıda da belirtildiği üzere eserin diğer kitaplarının niçin çevrilmediği, eserin müterciminin gerek yazma nüshasında gerekse *Tasvîk-i Efkâr*'daki basılan sayılarında neden belirtilmediği ise gizemini korumaktadır.

Tasvîr-i Efkâr'ın 55. sayısında Johann Carion'un *Chronicle* adındaki eserinin

⁵⁹ Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)*, s. 2-3. Ayrıca bk. İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, II, 997; Muallim Cevdet, Cevdet Paşa'nın Emin Efendi adlı birinden Fransızca öğrendiğini söylemiştir ki bu kişinin Hoca Emin Efendi olma ihtimali yüksektir (Muallim Cevdet, "Darülmuallimîn'in Yetmiş Birinci Sene-i Tedrisiyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans", s. 435).

⁶⁰ Vattel, *The Law of Nations*.

⁶¹ Svarverud, *The Notions of 'Power' and 'Rights' in Chinese Political Discourse*, s. 128.

Türkçe tercümesi yayımlanmaya başlamıştır.⁶²

“*Carion* namıyla maruf olan tarih, Avrupa’da ve hususiyle Protestanlar nezdinde bir zaman pek ziyade revaç bulmuş ve belki tarihçe merci hükmüne girmişti. Müllifin ismi Johann Carion olup tarih ise ibtidâ-yı devr-i Âdem’den, Almanya imparatoru ve Napoli ve Flemenk ve Amerika hükümdarı olup Sultan Süleyman hazretlerinin mağlûbu olan Şarl’ın zamanına kadar mümted olarak evvelâ Nemçe lisânı üzere 1532 sene-i mîlâdisinde⁶³ telif ve Wittenberg’de neşrolunmuştur.”

Eseri tashih edenler, ona zeyl yazarlar ve baskıları hakkında da bilgiler veren giriş yazısında, kitabın yirmi sekiz kere basıldığı ifade edilmektedir. 1537’de Latinceye tercüme edilerek basılan eserin bu baskısı 1548’de Paris’te, 1554’te Lyon’da neşredilmiştir. *Tasvîr-i Efkâr*’daki giriş yazısında Kâtib Çelebi’nin eser hakkındaki sözlerine de yer verilmiştir: “...ve bâdehû *Cihânnümâ* beyâzına şurû’ olundu. Ve bir frenkî tarih dahi tercüme olunup mülûk-i küffâr tarihidir.” Bunun üzerine Şinâsi der ki:

“Filhakika bizde Avrupa’nın ahvâl-i umumiyesine dair mezkur tercümeden başka mâlûmat verir bir kitap olmadığından bazı elzem ve enfa olan fıkralarının *Tasvîr-i Efkâr* tefrikasıyla neşri tasavvur olunmuş ve erbab-ı mütalaa taraflarından râğbet müşahade olunur ise ara sıra tab’ olunacağı derkâr bulunmuştur.”

Kâtib Çelebi’nin “mülûk-u küffâr tarihi” ifadesinin Şinâsi’nin dilinde “Avrupa ahvâline” dönüşmüş olması Tanzimat sonrasında yaşanan kırılmaların neticesi olarak okunabilir. Burada Şinâsi’nin “Filhakika bizde Avrupa’nın ahvâl-i umumiyesine dair mezkur tercümeden başka mâlûmat verir bir kitap olmadığından” ifadesi, XVII. yüzyılın ortalarından XIX. yüzyılın ortalarına kadarki iki asırlık süreçte, Avrupa tarihine telif ya da tercüme düzeyinde başkaca ilgilerin doğmamış olması ayrıca tetkike muhtaç bir mesele olarak önümüzde durmaktadır.

Tasvîr-i Efkâr’da Fransa’nın siyasal sistemi ve ekonomik işleyişine dair müellifi zikredilmeden beş sayı devam eden bir yazı dizisine yer verildiği görülür ve yazı dizisi şu şekilde takdim edilmiştir: “Fransa’nın umûr-i mâliyesi hakkında bir zâtın 1259 tarihinde tertip eylediği risâlenin hulâsasıdır. Fransa Devleti düvel-i meşrûtadan olup 1 kral ve rütbede müsâvî 9 vükelâ, 2 kamara yani millet meclisi ile idare olunur. (...)”⁶⁴ 1843-1844’lerde kaleme alınan risâlenin *Tasvîr-i Efkâr*’da yirmi yıl sonra Temmuz 1864’te mütercimi meçhul olarak neşredilmiş olması dikkat çekicidir. Yeni Osmanlılar’ın Avrupa ülkelerindeki anayasal monarşilerden etkilenecek Osmanlı İmparatorluğu’nun meşrutiyetle yönetilmesi gerektiğine dair düşünceye sahip oldukları ise izahtan

⁶² Eser *Tasvîr-i Efkâr*’ın 55-94, 103, 363-382, 384-388, 390-399 ve 401. sayılarında aralıklarla neşredilmiştir. Eserin tek yazma nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi’ndedir.

⁶³ Her ne kadar Orhan Şaik Gökyay, Kâtib Çelebi’nin *Târîh-i Frengî Tercümesi* için Fransızca tercümesini dikkate alarak, Paris’te 1548’de basıldığını belirtmiş olsa da eser ilk olarak 1532’de neşredilmiştir. bk. Gökyay, “Kâtib Çelebi”, s. 36-40.

⁶⁴ *Tasvîr-i Efkâr*, sy. 106, 115-116, 118, 120.

vârestedir. I. Meşrutiyet'in ilânından yaklaşık on iki sene önce gazetede meşrûî idareyi metheden yazıların kaleme alınmış olması, Yeni Osmanlı entelektüelinin muhalif zihin dünyasını, "araştırmaya dayalı" metinlerle destekleyerek kendi düşüncelerinin gazete vasıtasıyla "topluma mal olmasının" aracı olarak gördükleri şeklinde yorumlanabilir.

Tasvîr-i Efkar'ın ilerleyen sayılarında Avusturya Sefareti baş tercümanı olan Baron Ottokar Schlichta'nın *Hukuk-i Milel* adlı eserinin şu takdimle yayımlandığı görülmektedir:⁶⁵

"Mevzû beyne'd-düvel cârî olan revâbit-ı münâsebât ve muâmelâtun keyfiyyet-i ahvâlinden ibaret olan *Hukuk-i Milel* nâm kitap ki tab' ve nef'i elsine-i ğarbiyyeye münhasır idi. Tetebbuu umûma elzem olduğu için bundan akdem bir zât tarafından Türkçeye tercüme ile Viyana'da tab' olunarak o vakit nüsah-ı müteaddidesi İstanbul'a getirilmiş ise de şimdiki halde sûret-i kifâyede değildir. Binâenaleyh mütalaasının teksîr ve teshîli için bu defa *Tasvîr-i Efkar*'ın tefrikasında tab' ve temsiline başlanmıştır. İleride ayrıca dahi basılması mutasavverdir."

Baron Ottokar'ın eseri Türkçeye çevrilmiş, Viyana'da basılmış ve nüshaları Türkiye'ye getirilmiş, yeterli görülmeyince öncelikle gazetede tefrika edilmesine karar verilmiş ve daha sonra ayrıca kitap olarak da neşredilmesi planlanmıştır. Eserin Osmanlı Türkçesi baskısının mukaddime kısmında Sultan Abdülmecid'e hürmet ve ihtiram cümleleri ile bir giriş kaleme alınmış, bu dönemde pek çok konuda yararlı kitapların basıldığından söz edilmiş ve "eyyâm-ı sulh u salâh müstedâm ve düvel-i muhtelif miyânesinde râbita-ı mergûbe-i dostî ve yekciheti müstahkem ve berdevâm olmak cihetiyle milel ve akvâm beyninde dahi rişte-i taalluk ve ihtilâd dürüstçe ma'kûd ve yekdiğeriyle habl-i münâsebet mukabele ve mümâsât müteâvızaları aksâ derecede memdûd ve meşdûd olmakda bulunduğu mütelaasıyla (...)" gerekçesiyle tercüme edilmesine karar verilmiş, ayrıca farklı alanlardan kitaplar tercüme edilmiş olsa da "ilm-i politika" konusunda bu kitabın tercümesinin faydalı olacağı ifade edilmiştir.⁶⁶

Günümüzdeki anlamıyla 'hukuk' kelimesinin ilk kez kullanıldığı metnin *Hukuk-i Milel* olması, esere ayrıca bir önem kazandırmaktadır.⁶⁷ Bunun yanı sıra Türkçedeki ilk hukuk lügati de yine Ottokar Schlehta'nın *Mecmûua-i Istilahât-ı Resmîye* adlı eseridir.

Tasvîr-i Efkar'da Buffon'un *Histoire naturelle* adlı eserininin *Târih-i Tabîi* adıyla tercümesinin neşredildiği görülmektedir.⁶⁸ Eserin mütercimi, III. Selim ve II. Mahmud devri hekimbaşlarından, şair, tabip Mustafa Behçet Efendi'dir (1774-1834). Eserin neşrine başlanmadan hemen öncesindeki sayıda Behçet Mustafa Efendi'nin terceme-i hâline ve gerek kişiliği gerekse ilmî birikimi hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir.

⁶⁵ *Tasvîr-i Efkar*, sy. 473-521, 594. Ayrıntılı bilgi için bk. Yörük, "İlk Hukuk Lügatlerimiz (1870-1928)", s. 99-128.

⁶⁶ *Tasvîr-i Efkar*, sy. 473.

⁶⁷ Hatemi, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 28.

⁶⁸ *Tasvîr-i Efkar*, sy. 217-276, 276-325.

Ayrıca *Târîh-i Tabîî*'nin neşredileceği de burada duyurulmuştur:

“Muşârun ileyh bir âlim-i hakîm olup ulûm-i hikemiye-i garbiyyeden bazı âsar nakliyle mütebahhir olduğu maârif-i şarkıyyenin tevsûine hizmet etmiştir. Ezcümle Buffon nâm hakîmin *Târîh-i Tabîî*'sini ve tıptan *Fizyolocya* kitabını Bukân nâm hakîmin *Ameliyyât-ı Tabîiyye*'sini ve Bruno nâm İngiliz bir feylesofun *Hikmet-i Tabîiyye*'sini İtalyancadan tercüme eylemiştir. (...) Buffon'nun *Târîh-i Tabîî*'sine olan üç cilt tercümesinden bazı mebâhis *Tasvîr-i Efkâr* tefrîkasında neşrolunmak musammemdir. Eşârından bir nümûne-sinin dahi âtîde derc ve îlânı münâsîp görüldü.”⁶⁹

Batı dillerinden yapılan tercümelerle şark kültürünün genişlemesine katkı sağladığı vurgulanan Mustafa Behçet'in Türkçeye kazandırdığı metnin müellifi Buffon (1707-1788), kozmogoniden hayvanbilimine kadar geniş bir sahada ansiklopedik eserler kaleme almıştır. *Histoire naturelle* isimli ansiklopedik eserinin ilk ciltlerinde türlerin zihnin dışındaki ontolojik gerçekliğini reddeden Buffon, sonraki ciltlerde türlerin ontolojik gerçekliğini kabul eder ve bu fikirlerini ufak değişikliklerle hayatının sonuna kadar muhafaza eder. Onun özellikle çevrenin değiştirici etkisine vurgusunun Lamarck'ın ve Darwin'in üzerinde etkili olduğu söylenir. *Tasvîr-i Efkâr*'ın ilerleyen sayılarından düzensiz de olsa İbrahim Müteferrikâ'nın *Usûlü'l-hikem fî nizâmı'l-ümem* adlı eserinin neşredildiği görülmektedir.⁷⁰ Eser 1731 yılında I. Mahmud'a sunulan ve Müteferrika Matbaası'nın dokuzuncu kitabı olarak 1144'te (1732) yayımlanmış ve siyasetnâme tarzında kaleme alınmıştır. Bu anlamda kitap daha çok devlet düzeni ve askerlik sanatıyla ilgili bir içeriğe sahiptir. İbrahim Müteferrika önsözünde okuduğu Latince kitaplarda askerlik, savaşlar ve devlet yönetimine dair dikkatini çeken bazı parçalardan hareket ederek eserini kaleme aldığını belirterek Sultan Mahmud'a bir tür “ıslahat projesi” olarak sunmuştur. Kitabın başında insanın “medeniyyûn bi't-tab” olduğunu, insanların farklılıkları ve çeşitliliklerinin Allah'ın bir hikmeti olduğunu belirttikten sonra, adaletin tesisi için genelde dünyada üç filozofun bu konudaki görüşüne itibar edildiğinden söz eder. Eflâtun ve “monarşi” (mûnârîhîya), Aristo ve onun savunduğu “aristokrasi” (aristokrâsiya); son olarak Demokritos ve onun savunduğu halkın kendi kendini yönetmesi anlamına gelen “demokrasi” (demokrasiya) başlıklarıyla üç gruba ayrılmıştır. Aristokrasiye Venedik, demokrasiye ise Felemenk ve İngiliz devletleri örnek olarak verilmiştir. Ayrıca eserde fizik, astronomi, coğrafya ve tarih ilimlerinin devlet yönetimindeki önemi üzerinde durulmuş, bu ilimlerin gelişmediği bir ülkede sağlam bir devlet düzeninin kurulamayacağı belirtilmiştir. Bunun yanında ilk defa “nizâm-ı cedîd” tabirini kullanarak Osmanlı Devleti'nin de XVIII. yüzyıl Avrupa'sında gelişen yeni askerlik düzenlerini mutlaka alıp uygulaması gerektiğini ifade etmiştir. Düzenli orduya geçilmesi yönünde tasvsiyede bulunan İbrahim Müteferrika,

⁶⁹ *Tasvîr-i Efkâr*, sy. 216 (16 Temmuz 1281). Burada, yayımlanan bu biyografide Mustafa Behçet Efendi hakkında yazılmış biyografilerde bulunmayan birtakım bilgiler ihtiva ettiğine dikkat çekmek isterim.

⁷⁰ *Tasvîr-i Efkâr*, sy. 422-472 (aralıklarla), 558.

seyfiyye, kalemiyye, çiftçi ve tüccâr zümrelerinden en mühiminin seyfiyye olduğu, bu nedenle askerî disiplin ve modernizasyonun, iktisattan kültüre devletin bütününe tesir edeceği kanaatindedir. Kitap, 1769'da Viyana ve Paris'te Fransızca olarak yayımlanmış, 1777'de Fransızcadan Rusçaya çevrilmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Avrupalılaşıma hareketinin beyannâmesi" diye nitelediği eser, Adil Şen tarafından müellif ve kitap üzerine geniş bir incelemeyle birlikte *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem* adıyla yayımlanmıştır.⁷¹ Eser hakkında Hilmi Ziya'nın "(...) Aristo-Gazzâlî fikirlerinin bir çeşit özetinden ibaret *Usûlü'l-Hikem fî nizâmi'l-âlem*"⁷² ifadesi onun eseri görmediği ve içeriğine dair de bir bilgisinin olmadığına işaret etmektedir. Zira eserin adını yanlış yazmakla kalmamış, içeriği büyük ölçüde askerî nizamla ilgili olan eseri iki filozofun düşüncelerine hasrederek hakkında yanlış bir yönlendirmede de bulunmuştur.

Askerî ve idarî ıslah tekliflerinin yapıldığı ve bozulmanın sebeplerine⁷³ yönelik fikirlerin serdedildiği bir eserin matbaada basılmasından yaklaşık yüz otuz yıl sonra, yeniden gazete içerisinde neşredilmek istenmesinin ve bu yolun seçilmesinin şüphesiz bilinçli bir tercih neticesi olduğu söylenebilir. Sözü edilen aksaklıkların devam ediyor olması, batı ile hesaplaşmanın özellikle de Osmanlı topraklarındaki sonuçları gittikçe kötüleşmeyle devam ettiği bir dönemde teklife yönelik öne sürülecek ıslahî fikirlerin İbrahim Müteferrika'nın eseri üzerinden söyletilmeye çalışılıyor olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Daha yakından incelendiğinde, özellikle entelektüel süreli yayıncılığın düşünce hareketliliğinin izlenebileceği ana zemini oluşturduğuna dair kanaat, bu yaptığımız çalışma ile netlik kazanmıştır. Tanzimat sonrası erken dönemde resmî gazete hüviyetinin dışına çıkan ilk yayınlardan ikisi (*Tercümân-ı Ahvâl* ile *Tasvîr-i Efkar*) incelendiğinde pek çok konuda ilk eserlerin gazete içinde neşredildiği görülmektedir. Bunlar içerisinde ilk hukuk eseri, ilk iktisat eseri gibi ilklerin yanı sıra, ilk defa matbu olarak yayımlanan eserler de karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca yayımlanan eserler kuş bakışı incelendiğinde ufukta esas olarak iki çizginin belirdiği gözlenir: Birincisi, hikmet (felsefe-bilim) arayışı ki bu çaba telif ve tercüme yoluyla hikmetin aktarımı şeklinde tezahür etmiştir. Burada döneme dair Osmanlıcılık-İslâmcılık-Türkçülük-Batıcılık şeklindeki klasik tasnifin ötesinde bir "içiçe geçmişlik" gözlenmektedir.⁷⁴ Hikmet do-

⁷¹ Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*.

⁷² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (1979), s. 24.

⁷³ İbrahim Müteferrika'nın tespit ettiği eksiklikler şöyle sıralanabilir: (i) dinden uzaklaşma, (ii) adaletin tecellisi için dikkatli davranmama, (iii) siyaset ve idârî anlamda özen göstermeme, (iv) işi ehline vermeme, (v) istişare sürecini işletmeme, (vi) ilim adamlarının görüşlerine başvurmama, (vii) askerî hususlarda kolaycılığa kaçma, (viii) askerî disiplinsizlik, (ix) rüşvetin yaygınlaşması, (x) baştan savmacılık.

⁷⁴ Hilmi Ziya *Tasvîr-i Efkar*'ın rolünü şöyle yorumlayarak devletin mektepleşme ile sınırlı olarak yürüttüğü Batıcılık'ın gazete ile topluma girdiğini ileri sürer: "Batılılaşmanın yalnız kanun şekilcililiğinde kalmayarak, fikre ve öze nüfûz etmesi istekleri bu suretle uyanmıştır." Bu kanaatini dayandırdığı

ğudan olsun (İbn Sînâ, İbn Haldûn, Kâtib Çelebi, İbrahim Müteferrika), batıdan olsun (Emer de Vattel, Baron Ottokar Schlechta, Buffon) asıl gayenin “maârif-i şarkıyyenin tevsi” meselesi etrafında şekillendiği açıktır. İkinci cihet ise “nizâm”ın sağlanması meselesidir. Nizam arayışı, hem devletin kendi sahip olduğu unsurlar bakımından bir ıslaha ihtiyaç duyulduğuna dair inançtan kaynaklanmış hem de batı ile yüzleşmenin bir sonucu olarak “modernliğin” yani “yeni” olanın alınabilmesi adına ortaya konan fikrî ve daha sonra siyasî girişimler olarak karşımıza çıkmıştır. Burada “nizâm”ın asgari şartı olan ekonomi üzerinde ısrarla durulduğu görülmektedir. *Tasvîr-i Efkar*’ın ilk sayısında devlet hazinesinin kötü durumundan söz edilerek, Abdülmecid döneminden devralınan “müşküllerin” en başında maliye meselesi olduğu dile getirilir. Dolayısıyla ilk sayıdan itibaren neşredilen tefrikalarda “umûr-i maliyye”ye ilişkin yazılara ve özellikle de Fransa’nın ekonomik sistemine dair eserler yayımlanır. Devletin ıslahına yönelik daha önce kaleme alınmış eserler gazetenin “yaygın etkisi” kullanılarak tefrika edilmek istenmiş ve böylece muhalif söylem ve eleştiriler neşredilen eserlerin diliyle “basına tanınan özgürlüğün” sınırları çerçevesinde dile getirilmiştir. Burada şuna dikkat çekmek isteriz ki tefrika edilen eserlerden ilk defa matbaada basılanlar olduğu gibi kimi zaman da İbrahim Müteferrika’nın eserinde olduğu gibi daha önce matbaada basılmış olmasına rağmen yayımlanan eserler de vardır. Bundan eserlerin basılırken sadece “kisve-i tab”’a bürünmesinin amaçlanmayıp, belirli bir siyasetin de takip edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca “milletlerarası” hukuk, doğal hukuk, iktisat, meclis ve meşrûta/meşrûtiyet gibi kavramların yaygın kullanımı, özellikle Fransa’nın yönetim biçimine ve iktisadına dair yapılan yayınlar, 1876’da ilân edilen anayasal meşrûtiyet rejimine giden yolun kaldırım taşları olarak yorumlanabilir. Özellikle Namık Kemal ve Ali Suâvi’nin bu yayınlardan daha sonra ortaya çıkacak olan ve muhalif lisanın temel terimi olarak tebârüz edecek olan “doğal hukuk” kavramının köklerinin bu dönemde Türkçeye kazandırılan eserlerde olduğuna dikkat çekmek gerekir. Doğal hukuk üzerinden sürdürülen bu tartışmaların Ziya Gökalp’e kadar uzandığını söyleyebiliriz.

Hilmi Ziya, Şinâsi’nin düşüncelerini aktardıktan sonra “Lumière [aydınlanma] felsefesinin bu temel fikirleri Şinâsi’ye acaba hangi düşünürlerin eserlerinden gelmektedir? Burada belli bir şey söylemek güçtür”⁷⁵ der. Sanırız bu çalışma, kısmen de olsa Şinâsi’nin hangi kaynaklardan beslendiğini göstermek bakımından söz konusu güçlüğü ortadan kaldırmaktadır.

tefrikalar ise “İnfâk-ı Muhtacîn” (ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmak) ile “İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri” şeklindeki daha çok belediyeçilikle ilgili yazılardır. bk. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (2013), s. 35.

⁷⁵ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (2013), s. 74.

15. Tercümân-ı Hakikat

Hürriyet mücadelesi, I. Meşrutiyet'in başarısızlıkla sona ermesi üzerine bir tepki hareketi ile karşılaştı. Nâmık Kemal'in yayınları gençleri beslemekle birlikte, hürriyet fikri ile Osmanlı'nın olduğu hâl üzere devamının çatışması bu kavram etrafında oluşan düşünceye karşı tavır almayı beraberinde getirdi. II. Abdülhamid dönemi sansürünün de etkisiyle hürriyet kavramının savunulması imkânsız hale gelmiştir. Batılılaşma eğilimi, batıdan gelen yeni fikirlerin halka yayılması hâlini aldı. Münif Paşa'yla başlayan ve memleket dışında Ali Suâvi tarafından geliştirilen ansiklopedik bilgi verme, daha sonra geniş halk kitlelerinde okuma merakını arttırdı. Fikirde anarşiye karşı disiplin, iktisatta açık gümrüklere karşı himaye ve tekel, edebiyatta realizme karşı ahlâkçılık savunulmaktaydı. Bu dönemde devlet adamlarının kafasına yerleşen ve eğitim çevrelerinde hüküm süren bu yeni görüşü yayma bakımından Ahmed Midhat önemli bir görev ifa etmiştir. *Takvîm-i Vekâyi'* ve *Matbaa-i Âmire* müdürlüklerinde bulunan yazar daha sonra basın tarihi açısından önemli bir yere sahip olan *Tercümân-ı Hakikat* gazetesini çıkartmıştır. II. Abdülhamid'den maddî destek görerek II. Meşrutiyet'e kadar neşriyatını sürdürdüğü bu gazetede makale, hikâye, roman, tercüme gibi bir çok alanda eser vermiştir. Bu gazetenin edebiyat bölümünü bir süre damadı Muallim Nâci idare etmiştir. Fakat batı düşüncesini yayma gayreti güden Ahmed Midhat, divan edebiyatına bağlılığını beğenmeyerek gazetenin edebiyat bölümünü kaldırmıştır. Bu gazete Ahmet Râsim, Hüseyin Rahmi gibi yazarların yetişmesinde okul görevi görmüştür.⁷⁶

Ahmed Mithat, *Dağarcık*'ta materyalizme meyilli olduğu hâlde, hayatının ikinci devresinde İslâm ahlâk ve doktrinine bağlı kuvvetlenmiş ve ilk fikirlerinden vazgeçerek ateizm ve materyalizme karşı savaşmıştır. Bu ikinci döneminde W.R. Draper'in *Conflict between Religion and Science* başlıklı kitabını Fransızca tercümesinden Türkçeye *Nizâ'-ı İlm ü Din* adı ile çevirmiş ve sonunda bu eseri tenkit etmiştir. Yazar, Draper'in ağırlıklı olarak Katolikliğe karşı eleştirel olarak kaleme aldığı eserindeki İslâm'a yönelik haksız ve yersiz itham ve görüşlerini tek tek ele alıp cevaplandırır. Ernest Renan gibi düşünürlerin İslâm'ın ilmî düşünceye hayat hakkı tanımadığı ve gelişmesine engel olduğu fikrini şiddetle reddeder.⁷⁷

Yeni dönemde düşüncelerinde materyalizmden spiritüalizme doğru bir seyir gözlenmektedir. Bu durumu eserindeki şu ifadeler gözler önüne sermektedir: "Din-i İslâm'ın ulûma muhalefeti şöyle dursun, ulûm-i riyaziye ve tabiiye vesairenden istinâç olunacak hikmet-i hakikiye din-i İslâm'ın dahi esas-ı metînesinin üssü olduğunu bedaheten gördüğümüz cihetle, işte bu gördüğümüzü göstermek için dahi, Draper'den inkıyâd eylemekteyiz."⁷⁸ Bu eserden önce kaleme aldığı *Ben Neyim? Hikmet-i Mad-*

⁷⁶ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (2005), s. 114.

⁷⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (2005), s. 115.

⁷⁸ Ahmed Midhat Efendi, *Nizâ'-ı İlm ü Din*, II, 237-238.

diyeye Reddiye isimli kitabı da Osmanlı'ya materyalizmin girişinden çok önce Batılı filozofların Fransızca kaleme aldıkları yazılarına cevap mahiyetinde hazırlanmış ve *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde hikmet maddelerinden bahsedilen sütunlarda tefrika edilmiştir. Bu eser, o dönemlerde revaç bulmakta olan materyalist felsefeye karşı yazılmış ilk apolojik çalışmalardan biridir. Ahmed Midhat garip bir hikmet olarak nitelendirdiği materyalizmin cahil kimselere kolayca öğretildiğini ve maneviyatı reddettiğini dile getirir. Bu sebeple insan da hayvan menzilesine indirilmekte ve kendisine bile düşman bir hale getirilmekte ve insanlar arasındaki alâkayı ve aile yapısını kökünden sarsmaktadır.⁷⁹

Ahmed Midhat, materyalistlere karşı batıda kendi hikmet-i tabiiyesi ile karşı koyan Camille Flammarion'un görüşlerini savunur.⁸⁰ Ahmed Mithat'ın bu tavrı dikkat çekicidir. Batı düşüncesindeki iç tartışmayı kullanarak kendi görüşlerini savunması onun ayırt edici özelliklerinden biridir. *Ben Neyim?* adlı eserindeki asıl maksadı insanın maddeye irca edilemeyeceğini ispat olan yazar, bunu yine batıdaki materyalizm karşısı bir düşünürden beslenerek yapmaya çalışır. İnsanın bilişsel süreçlerinin beyne indirgenmesinin doğuracağı sonucu çok erken tespit den Ahmed Midhat, bugün zihin felsefesinde hâlen devam eden bir problemi çözmeye çalışmaktadır:

“...mesele hangi cihetten telakki edilse hafıza dimağdan başka ve ruha intisabı müreccah bir hassa görülüyor. Zaten insaniyetin kemâl-i hassiyeti de hâfızadan ibaret görülüyor. Hâfızayı kaldırınız, dimağın melekât-ı sâiresi pek acayip kalır. Tefehhüm, tefekkür ve tevehhüm gibi şeylerin muavenât-ı hâfıza olmadığı hâlde hariçteki tecelliyatı insana adeta deli dedirtir.”⁸¹

Ahmed Midhat, bedenden bağımsız ruhun çeşitli hâllerini ve bilinç durumlarını değerlendirdiği *Nevm ve Hâlât-ı Nevm* adlı kitabında bile esasında ruhun latif bir cevher olarak ispat edilmesi peşindedir. Onun bu üç eserindeki çaba tam anlamıyla klasik dönem kelâmcılarının tavırlarını yansıtır. Çünkü kelâm disiplini, kabul edilen inanç ilkelerini savunmakla tebarüz etmiştir. Reaksiyoner tavrı ve konularının değişimi de dikkate alındığında Ahmed Midhat'ın modern dönemde “mütetekillimce” bir tavır benimsediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Ahmed Midhat'ın *Tercümân-ı Hakikat*'te tefrika edip daha sonra kitap halinde yayımladığı eserlerden birisi de *Shopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi* adlı kitabıdır. 1887 yılında kitap olarak basılmış eser, kendisine Shopenhauer'in hayatı ve eserlerinden seçmeleri ihtiva eden bir kitap hediye edilmesi üzerine sadece bu kitaptan edindiği bilgilerden hareketle yazılmış bir eleştiridir. Kitapta yazar Shopenhauer'in hayatı ve karakterini son derece alaycı bir üslûpla ele alır. Kitabın “Mesâib-i Dünyeviyye” bölü-

⁷⁹ Ahmed Midhat Efendi, *Ben Neyim?*, s. 14.

⁸⁰ Ahmed Midhat Efendi, *Ben Neyim?*, s. 15.

⁸¹ Ahmed Midhat Efendi, *Ben Neyim?*, s. 57.

münde filozofun kitap ve görüşlerini ele alan yazar, filozofun kötümser dünya görüşünü şiddetle eleştirmiş ve bunu İslâm'ın "iyimser" bakış açısıyla karşılaştırmıştır. Bu eleştirilerde yazarın esasında yapmak istediği İslâmî dünya görüşünü ortaya çıkarmak ve savunmaktır.⁸² Bir filozof monografisi olarak yayımlanmış bu eser bir savunma metni olarak da okunabilir. Kitabın başında yazarın felsefeye verdiği önem ve duyduğu saygı Schopenhauer söz konusu olduğunda gündeme gelmemektedir. Onun yeni felsefesi esasen bir hikmet ürünü olarak görülmez. Daha çok İslâmî dünya görüşüne bir taarruz olarak anlaşılır. Fakat yazarın genel olarak düşüncesine bakıldığında çelişkiler göze çarpar. Çünkü Louis Bühner'e de Artur Schopenhauer'e de şiddetle muhalefet etmesine karşılık bu iki filozofun düşüncelerinin birbirine ne kadar zıt olduğunu dikkate almaz.

Ahmed Midhat'ın gazetede tefrika ettikten sonra kitap halinde yayınladığı başka bir eseri de *Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Rûhiyesi*'dir. Bu eser Gabriel Compayre'nin *Çocuğun Ahlâk ve Zekâca İnbisâtı* adlı kitabından hareketle yazılmıştır. Bir psikoloji eseri olan kitap, o dönemde bu disiplin felsefeden tam olarak ayrılmadığı için ilmi'n-nefse dair bir eser olarak da okunabilir. Çocuğun bilişsel gelişimi hakkında bilgi ve değerlendirmelerden oluşan eserde yazar Batı'da psikoloji ve fizyoloji konusunda muteber bilim adamlarına referanslarda bulunmuştur. Mösyö Preyer bunlar içerisinde en çok tartıştığı isimdir. Eserin asıl kaynağı Fransızca olduğu için ve çocuğun bilişsel gelişimi konu edildiğinden Jean Jacques Rousseau'nun *Emil*'ine çokça atıf yapılmıştır. Fakat onların fikirlerini yalnız aktarmakla kalmamış, aynı zamanda tartışarak değerlendirmiştir. Ahmed Midhat, biyolojik kalıtımı kabul etme konusunda temkinlidir. Ona göre çocuk zihni boş bir levhadır ve çevresine göre şekillenir. Onun bu görüşü ile John Locke'u takip ettiği söylenebilir.⁸³

Ahmed Mithat'ın batı karşısında nasıl bir tutum almak gerektiğine dair görüşlerini terakki kavramı üzerinden de takip edebiliriz.

"Terakki denilen şey, ileride bulunanları gördükçe onların menziline can atmakla hâsıl olur. Menzil-i maksûda varılabilirse ne âlâ. Varılamazsa bari istihsâl-i maksûd yolunda kaybolunmuş olur. Mihlanmış gibi bir yerde kalmaktansa velev ki ziyan için olsun hareket elbette evlâdır." Ahmed Mithad'ın düşüncesinde terakki fikrinin önemi büyüktür. Diğer bütün fikriyatı bu kavram çevresinde anlaşılmaya müsaittir. Kendisini döneminin aydınlarından özellikle de Genç Osmanlılar ve Jön Türk hareketinden ayıran husus da onların Batılılaşma hadisesini bir siyasî mesele, bir rejim meselesi olarak algılamalarına karşı Ahmed Midhat'ın bu konuyu bütüncül olarak ele almasıdır. Ahmed Midhat Efendi de rejim ve hürriyet probleminin teknik terakkiden hiç olmazsa bilgi ve kültür bakımından batı seviyesine eriştikten sonra ele alınması lâzım geldiği kanaatindeydi. Yani Ahmed Mithat'ta sadece içerik genişlemez aynı zamanda bilgi ve kültür siyasete takaddüm eder.

⁸² Ahmet Mithat Efendi, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*, s. 78-84.

⁸³ Ahmed Mithat Efendi, *Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Rûhiyesi*, s. 158.

16. *Ulûm-Muhbir*

Ulûm ve *Muhbir*'in nâşiri Ali Suâvi, siyasî mücadeleci ve fikir adamı, gazeteci, Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyesi ve ilk Türkçüler'dendir. 1255 yılı Ramazan'ında (Kasım 1839) İstanbul'da Cerrahpaşa'da dünyaya gelen Ali Suâvi, Çankırı'dan gelerek İstanbul'a yerleşmiş, geçimini kâğıtçılıkla sağlayan, fakir fakat dürüst bir adam olan Hüseyin Ağa'nın oğludur.

Ali Suâvi, *Ulûm*'u önce taş basma olarak çıkardığı halde, yirmi birinci sayıdan sonrakileri normal baskı ile *Kâmûsü'l-ulûm* ve *el-Maârif* adıyla yayımlamıştır. *Ulûm* gazetesi Paris'te Kepler sokağında 2 Frank'a satılmıştır. Birinci cilt 1286 (1870) tarihlidir. İkinci cildin sonunda 29 Şevval 1286'da Brüksel'de basıldığı kayıtlıdır. Ali Suâvi, bu gazetede, "Tarih-i Efkar" başlığı altında çıkan yazı dizisinde, Elea ile Abdera ekollerinin fikirlerini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Ali Suâvi, bu yazılarından birinde Herakleitos ile Demokritos arasında düşünülmüş bir diyalogun bizde Türkçeye çevrildiğinden ve basıldığından söz ediyorsa da bunun karıştırıldığını söyleyebiliriz. Çünkü böyle bir çeviri o dönemde yapılmıştır ancak bu çeviri Voltaire, Fénelon ve Fontenelle ile ilgilidir ve kitabın adı, *Muhâvere-i Hikemiyye*, çeviriyi yapan da Münif Efendi'dir. Ali Suâvi'nin kendisi de çevirmenin Münif Efendi olduğunu ifade etse de eserin ismini yanlış vermiştir. *Ulûm*'un en önemli özelliği, batı felsefesi tarihinin ilk defa Ali Suâvi tarafından burada kaleme alınmaya başlamış olmasıdır.

Ali Suâvi'nin tahsile ne zaman, nerede ve nasıl başladığı kesin olarak bilinmemekle beraber *Ulûm* gazetesinde bir kısmı yayımlanan "Yeni Osmanlılar Tarihi"⁸⁴ adlı hâtıratında verdiği bilgilere göre Dâvud Paşa Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Bâb-ı Seraskerî'de Dersaadet Yoklama Kalemi'ne girmiş ve burada iki üç yıl kadar kâtip olarak çalışmıştır. Âdet olduğu üzere bu sırada cami derslerine de devam etmiştir. Muhtemelen Sâmi Paşa'nın Maarif nâzırlığı sırasında açılan bir imtihanı kazanarak Bursa Rüşdiyesi'ne muallim olmuşsa da (1856) bazı uygunsuz davranışları dolayısıyla halkın şikâyeti üzerine bir yıl sonra buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. 1858 yılında Simav'daki rüşdiyede ve Kurşunlu Medrese'de hocalık yapmış, kendi ifadesine bakılırsa on sekiz yirmi yaşlarında hacca gitmiştir. Hac dönüşünde yine Sâmi Paşa'nın aracılığıyla Sofya'da ticaret mahkemesi reisliği, Filibe'de rüşdiye hocalığı ve tahrirat müdürlüğü yapmış, bir süre sonra azledilince tekrar İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da bir yandan, başta Sâmi Paşa olmak üzere şehrin o zamanki fikir muhitlerini teşkil eden bazı paşa konaklarına devam etmeye, bir yandan da Şehzadebaşı Camii'nde vaazlar vermeye başlamıştır (1866). Henüz *Muhbir*'de yazı yazmaya başlamadan önce dinî ilimlerdeki vukufu ile dikkati çeken Ali Suâvi aynı zamanda kuvvetli bir hatipti ve kendisini dinleyenleri kolayca tesir altına alabiliyordu. Adı ve şöhreti kısa zamanda bütün şehirde duyuldu. Yine kendi ifadesine göre bu vaazlara ara sıra Sadrazam Fuad

⁸⁴ Ali Suâvi, "Yeni Osmanlılar Tarihi", s. 892-932.

Paşa bile geliyordu. 1867 yılı başında yayın hayatına giren *Muhbir* gazetesinin sahibi Filip Efendi'nin teklifi üzerine bu gazetenin yazar kadrosunda yer alan Ali Suâvi, devrin çeşitli siyasî ve sosyal meseleleriyle ilgili makaleler neşretmeye başladı. Daha sonra "Yeni Osmanlılar Tarihi"nde bu konuda, "Bu işe parmak sokmaktan asıl muradım, vatanımız gazetelerinin köhne inşalarını ve mütad-ı kadîm üze bî-ma'nâ sitayişlerini bozmak idi. Hem lisanı bozdum hem de memleketimize hürriyet-i aklâm soktum" diyerek gazetede devrinin yazı dilinde değişiklik yapmak bakımından oynadığı role işaret eder. Bunun yanında, bu ilk makaleleri arasında yer alan Belgrad Kalesi'nin teslimi ve Mısır'ın devlete bağlılığı meselelerinde yapmış olduğu tenkitlerle kısa zamanda dikkatleri üzerine çekti. 21 Şubat 1867 tarihli *Muhbir*'de, o sırada henüz gizli olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin hâmisî durumundaki Mustafa Fâzıl Paşa'nın Mısır meselesi münasebetiyle Sultan Abdülaziz'e hitaben Belçika'da *Nord* gazetesinde neşredilen Fransızca mektubunun tercüme edilerek yayımlanması, aynı mektubun iki gün sonra Nâmık Kemal tarafından *Muhbir*'den iktibas edilerek geniş bir yorumla *Tasvîr-i Efkâr*'da yer alması üzerine, gizli cemiyetten hükümetle birlikte az çok etkâr-ı umumiye de haberdar oldu. Bunun hemen arkasından Ali Suâvi'nin Belgrad Kalesi'nin düşmesi ve Mısır meselesi hakkında Âlî Paşa'yı şiddetle tenkit eden bir makalesi üzerine, meşhur sansür nizamnâmesi Kararnâme-i Âlî'si çıktı. Ardından 32. sayıda *Muhbir* hükümet tarafından bir ay süreyle kapatıldı. Nâmık Kemal Erzurum valî muavinliğine, *Muhbir*'de yazan Ziya Paşa Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edilirken Ali Suâvi de Kastamonu'ya sürüldü Ali Suâvi Kastamonu'da iki buçuk ay kadar gözetim altında kaldı; Mustafa Fâzıl Paşa'nın ısrarlı daveti üzerine gizlice oradan ayrılarak İstanbul'a geldi ve *Courrier d'Orient* gazetesinin sahibi Jean Pietri'nin yardımıyla Avrupa'ya kaçtı. Mesina'da bulunduğu Nâmık Kemal ve Ziya Paşa ile önce Paris'e gitti. Cemiyetin aldığı karar doğrultusunda neşriyat yapmak üzere bir süre sonra Londra'ya geçerek orada, "*Muhbir* doğru söylemek yasak olmayan bir memleket bulur, yine çıkar" altbaşlığı ile *Muhbir*'i tekrar neşre başladı. Ancak daha ilk sayıdan itibaren gazetenin, "Avrupa'da muvakkaten ikamet eden ve memâlik-i Osmâniyye'nin maârif-i terakkîsine çalışan bir cem'iyet-i İslâmiyye tarafından" çıkarıldığı şeklindeki ilândan başlayarak bazı aykırı ve geçimsiz hareketleri sebebiyle cemiyet mensubu diğer arkadaşlarıyla kısa zamanda arası açıldı. Bu arada onun tesirini ortadan kaldırmak üzere Nâmık Kemal ve Ziya Paşa tarafından yine Londra'da *Hürriyet* gazetesinin yayımına başlandı. Bir yandan, şahsı hakkında *Muhbir*'de çıkan itham edici bazı yazılar dolayısıyla Âlî Paşa'nın Londra sefareti vasıtasıyla yaptığı baskı, öte yandan bu sırada Fransa ve İngiltere'yi ziyaret eden Sultan Abdülaziz'le anlaşıp İstanbul'a geri dönen Mustafa Fâzıl Paşa'nın maddî desteğinin kesilmesi üzerine 50. sayıda gazetenin yayımına son vermek zorunda kaldı. Bu tarihten sonra Avrupa'daki mücadelesini tek başına sürdüren Ali Suâvi, Londra'dan Paris'e geçti ve Paris'te politik olmaktan ziyade ilmî ve fikrî bir muhtevaya sahip *Ulûm* gazetesini 21. sayıya kadar sürecek olan taş basması usulüyle yayımlamaya başladı (1869-1870 arasında 25 sayı). Burada daha çok kültür tarihi, tarih, dinî konular, felsefe, eğitim ve ekonomi

gibi değişik sahalarda yazılar yazdı. Ancak 1870-1871 Fransız-Alman savaşının çıkması üzerine gazeteyi Lyon'a naklederek *Muvakkaten Ulûm Gazetesi Müşterilerine* adıyla neşre devam etti (1870-1871 arasında, 11 sayı). Paris'te kaldığı altı yedi yıl içinde, gazeteden başka bir yandan da fikrî ve siyasî muhtevalı bazı küçük risâlelerle salnâmeler yayımladı. 1870'ten sonra Yeni Osmanlılar'la herhangi bir münasebeti kalmayan Ali Suâvi'nin 1876'da İstanbul'a dönünceye kadar kaldığı Paris'te kimlerle ve hangi çevrelerle ne gibi münasebetlerde bulunduğu yeterince bilinmemektedir. Ali Suâvi, Abdülaziz'in tahttan indirilişi ve V. Murad'ın çok kısa süren padişahlığı ardından tahta geçen II. Abdülhamid'in izni ile İstanbul'a döndü (Ekim 1876). Kendisine güven ve ilgi gösteren hükümdar, dış meselelerle ilgili olarak batıdaki neşriyatı takip ve tercüme etmek üzere Cem'iyet-i Mütercimîn adıyla kurmayı düşündüğü cemiyete onu da üye seçmişti. Ancak cemiyet daha ilk toplantısından hemen sonra dağıldığından burada çalışma fırsatı bulamadı. Midhat Paşa'nın azledildiği ve Meclis-i Meb'ûsan'ın birinci devresinin sona erdiği günlerde (Haziran 1877) Midhat Paşa ve meşrutiyet rejimi aleyhine yazdığı birkaç makale ile sarayın güvenini kazanan Ali Suâvi padişah tarafından Mekteb-i Sultânî müdürlüğüne getirildi. Fakat kısa zamanda okul idare ve disiplininin bozulması ve aslen İngiliz olan karısı ile okulda yatıp kalkması dolayısıyla çıkan dedikodular yüzünden bir yıl sonra bütün resmî görevlerine son verildi (16 Aralık 1877). Böylece Abdülhamid'in gözünden düşen Ali Suâvi'nin 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi), Meclis-i Meb'ûsan'ın kapatılması gibi memleketin kaderini değiştiren bazı önemli olayların cereyan ettiği bu tarihten ölümüne kadar geçen süre içinde ne yaptığı yine kesin olarak bilinmemektedir. B. Lewis, onun bu sırada Üsküdar Komitesi adıyla gizli bir cemiyet kurduğunu ileri sürerken başka araştırmacılar İngiliz ve Ruslar'la sıkı münasebette bulunduğunu iddia etmektedirler. Ali Suâvi'nin 18 Mayıs 1878 tarihli *Basîret*'te şu kısa fakat oldukça anlamlı fıkrası yayımlandı: "Devlet-i Aliyye'nin hâricî politikası şu sırada birtakım müşkilâta tesadüf etmiş ise de bunun hüsn-i sûretle tesviyesi çaresi imkânsız değildir. Pazartesi günü gazeteniz ile neşredeceğim makalenin mütalaasını evliyâ-yı umûra ve umum ahaliye tavsiye ederim". Ali Suâvi bu fıkranın çıkışından iki gün sonra, 20 Mayıs 1878 günü, 93 Harbi yüzünden Balkanlar'dan İstanbul'a gelmiş Filibeli muhacirlerden topladığı yaklaşık 250 kişilik bir grupla Çırağan Sarayı'nı basarak büyük bir ihtimalle V. Murad'ı tekrar tahta çıkarmak isterken, Beşiktaş Karakolu muhafızı Hasan Ağa (daha sonra Yedisekiz Hasan Paşa) tarafından başına sopa ile vurulmak suretiyle öldürüldü. Ali Suâvi veya Çırağan Vak'ası denilen bu olay üzerine sonraları birçok araştırma yapılmış olduğu hâlde, hareketin başarısızlığa uğraması dolayısıyla evindeki bütün evrakın karısı tarafından imha edilmesi yüzünden olay hâlâ tam olarak aydınlatılamamıştır. Hayatı gibi ölümünün de perde arkası gizli kalan Ali Suâvi'nin, hangi gaye uğrunda olursa olsun, II. Abdülhamid'e karşı V. Murad'ı yeniden tahta çıkarmak isterken can vermesi, bir süre sonra Jön Türkler tarafından millî bir kahraman olarak benimsenmesine ve bayraklaştırılmasına yol açmıştır. Tanzimat sonrası yazar ve fikir adamlarının büyük bir kısmı kültürlü ve zengin ailelerden geldikleri halde Ali

Suâvi halk tabakasından çıkmış ve kendi kendisini yetiştirmek suretiyle edebiyat ve kültür çevrelerinde yer almıştır. Klasik bir medrese tahsili ve düzenli bir eğitim görmeyen Ali Suâvi, felsefeden filolojiye, tarihten coğrafyaya, edebiyattan politikaya, sosyolojiden iktisada ve dinî ilimlere kadar birçok konu ile meşgul olmuş, tam manasıyla bir “ansiklopedist” şahsiyettir. Devrin diğer yazar ve fikir adamlarının çoğu gibi o da Osmanlı birliğine inanmış ve daha çok ittihâd-ı İslâm ideolojisini savunmuştur. Büyük ölçüde Şark kültürüyle yetişmiş olan Ali Suâvi, çok sathî de olsa Batı kaynaklı bazı yeni fikirleri öğrendikten sonra kendine göre bir terkip yapmaya çalışmış, bu arada Türkçü görüşler de ileri sürmüştür. Makale ve kitapları dikkatle incelendiğinde insicamlı bir kafaya sahip olmadığı görülen Ali Suâvi’nin hayatında olduğu gibi savunduğu fikirlerde de birçok tezatlar vardır. Gençlik yıllarında camilerde halka ateşli vaazlar veren, bir ara “muhaddis” olarak tanınan, hatta Avrupa’da bulunduğu sırada bile başından sarığını çıkarmayan Ali Suâvi, meselâ “Yarım Fakih Din Yıkar”⁸⁵ gibi bazı makalelerinde, devlet idaresinde din ile dünya işlerinin birbirinden tamamen ayrılması gerektiğini savunarak laikliği müdafaa eder. Ona göre medenî bir devlet birtakım kelime oyunlarıyla değil coğrafya, iktisat ve ahlâk bilgisiyle idare edilebilmektedir. Bu yüzden, Osmanlılar’daki devlet yönetiminin şer‘î esaslara dayanmadığını öne sürerek hilâfet müessesesine karşı çıkarken monarşi adını verdiği mutlakiyet rejimi yerine parlamento esasına dayalı meşrutî sistemi savunur. Ancak bir zaman sonra, hâkim nüfus olan Türk unsurunun bütün nüfusun sadece yüzde otuzunu teşkil ettiği bir memlekette meşrutiyet ilân edilemeyeceğini anlayarak bu fikrinden vazgeçmiş görünür. Ali Suâvi, hilâfetin ne muhafazasına ne de yıkılmasına taraftardır; çünkü ona göre hilâfet adıyla bir müessese mevcut değildir. “Kudret-i Siyâsiyye der Düvel-i İslâmiyye”⁸⁶ adlı makalesinde Hz. Peygamber’in hilâfet adı altında bir vekâlet makamı kurmadığını, bu yüzden hiç kimsenin “halîfe-i Resûlullah” olamayacağını, halife tabirinin “halef” manasında yalnızca Hz. Ebû Bekir’e ait bir unvan olduğunu söyler. Monarşi dediği ferdî saltanat ve mutlakiyete karşı da cephe alan Ali Suâvi, “Demokrasi”⁸⁷ adlı makalesinde ise İslâm devletinin başlangıçta cumhuriyetle idare edildiğinden bahsederek mutlakiyet yerine “usûl-i meşveret”i istediğini açıklar. Namazda sûrelerin Türkçe’sinin okunabileceğine cevaz verildiğini, hutbelerin ise Türkçe okunmasında zaruret bulunduğunu ileri süren Ali Suâvi, bununla beraber namazda sûrelerin Türkçe yerine Arapça okunmasını İslâm vahdetine riayeti sağlaması bakımından kabul eder.⁸⁸ Ali Suâvi’nin el attığı diğer konularda olduğu gibi tarih ve özellikle eski Türk tarihi hakkındaki görüşleri de oldukça sathî ve dağınıktır. İlk planda Comte de Gobineau ile Arthur Lumley Davids’in tesiri altında Türk tarih ve medeniyetine eğilmesi, Türk ırkının dünyanın en eski ve medenî ırklarından biri olduğunu

⁸⁵ Ali Suâvi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, s. 1025-1028.

⁸⁶ Ali Suâvi, “Kudret-i Siyâsiyye der Düvel-i İslâmiyye”, s. 981-1000.

⁸⁷ Ali Suâvi, “Demokrasi”, sy. 18, s. 1083-1107.

⁸⁸ “Zamâne Hutbesi”, *Ulûm*, sy. 18, 15 Safer 1287, s. 1116.

iddia etmesi, daha sonra haklı olarak Türkiye’de Türkçülük cereyanını başlatanlar arasında sayılmasına sebep olmuştur. Meşhur “Türk” makalesinde⁸⁹, Türk ırkının tarih sahnesinde İskitler, Hunlar, Tukyular, Hazarlar, Uygurlar ve Osmanlılar adıyla önemli roller oynadıklarını belirterek Türkler’in zihnî ve fikrî faaliyetleriyle Osmanlılar’ın ilme yaptıkları belli başlı hizmetler üzerinde durur. Ona göre Türk ırkı askerî, medenî ve siyasî rolleri bakımından bütün ırklardan üstün ve eski bir ırktır; dünya kültür tarihinde en büyük rolü Türkler oynamış ve özellikle İslâm kültürünü onlar meydana getirmişlerdir. Aynı görüşler doğrultusunda, Ali Şîr Nevâî’nin Türkçenin Farsça karşısında üstünlüğünü ortaya koymak üzere kaleme aldığı *Muhâkemetü’l-lugateyn*’ini de *Ulûm*’da tefrika halinde yayımlayan Ali Suâvi, Türkler’le İranlılar’ın Arapçayı müslüman milletlerin ortak kültür dili haline getirdiği fikrini benimser. Ali Suâvi’nin özellikle Orta Asya ile ilgili yazılarında Rus tehlikesine dikkat çekmesi ve bunun İslâmiyet’e ve Türkler’e vereceği zararlar üzerinde ısrarla durması oldukça önemlidir. Bilhassa “Lisan ve Hatt-ı Türkî”⁹⁰ adlı geniş makalesinde Türk dilinin dünyanın en eski ve mükemmel dilleri arasında yer aldığını belirterek, “Osmanlıca” tabirinin ise siyasî bir muhteva taşıdığını söyler. Bu yüzden Türk diline “lisân-ı Osmânî” demenin yanlış olduğunu ileri sürenlerin başında yine o gelmektedir. İlk makalelerinden itibaren gazetelerin halkın anlayabileceği sade bir dil kullanması gerektiği üzerinde de duran Ali Suâvi, bütün bunların yanı sıra Arap harflerinin bırakılarak Latin harflerinin kabul edilmesini, ilim terimlerinin de Latince’den alınmasını teklif etmiştir. Temelde dinî bilgilerle yetişen Ali Suâvi, aynı nesle mensup diğer arkadaşlarından farklı olarak, ele aldığı birçok konuyu dinî açıdan değerlendirmiştir. Gerek yaşarken gerekse ölümünden sonra adı etrafında büyük gürültüler kopmasına, Avrupa’da kader birliği ettiği en yakın arkadaşlarına varıncaya kadar lehinde ve aleyhinde değişik itham ve iddialarda bulunulmasına rağmen, II. Meşrutiyet’ten sonra ilk Türkçüler’den küçük bir grup dışında, diğer Tanzimat sonrası yazar ve fikir adamları gibi eserleri ve fikirleriyle sonraki nesiller üzerinde uzun süreli bir tesiri olmamıştır. Ali Suâvi’nin kendi ifadesine göre, Filibe’den İstanbul’a dönüşünde fıkıh, hukuk, tarih, coğrafya, edebiyat, filoloji ve biyografi alanlarında olmak üzere bir kısmının gazete sayfalarında, çoğunun risâle veya yarım kalmış tefrika şeklinde yahut yazma hâlinde bulunduğunu belirttiği eserlerinin sayısı 127’yi buluyordu. *Muhbir*, *Tasvîr-i Efkar*, *Vakit*, *Basîret*, *Müsâvât*, *Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis*, Londra’da *Hürriyet* gazetesi ile kendisinin çıkardığı *Muhbir*, *Ulûm* ve *Muvakkaten Ulûm Gazetesi Müşterilerine* gibi devrin çeşitli gazete ve mecmualarındaki makalelerinden başka bir de tefrika hâlinde kalan, “Ehemmiyet-i Hıfz-ı Mâl” (*Tasvîr-i Efkar*), “Ta’rîfât” (*Muhbir*), “Kaydû’l-mevcûd Saydû’l-mefkûd” (*Muhbir*), “Fetâvâ-yı Cihangîrî” (*Muhbir*) gibi çalışmaları bulunan Ali Suâvi’nin bunların dışında kitap veya risâle hâlinde yayımlanan eserleri de bulunmaktadır. Konumuz itibatıyla bunlar içerisinde en dikkat çeken *Tercüme-i Lugaz-ı Kâbis-i Eflâ-*

⁸⁹ Ali Suâvi, “Türk”, s. 1-17.

⁹⁰ Ali Suâvi, “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, sy. 2, s. 69-78; sy. 3, s. 115-134.

tun'dur (Paris 1873). İbn Miskeveyh tarafından Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiş olduğu iddiası ile Eflâtun'a nisbet edilen bu eser aslında apokrifdir. Kābis isminin Grekçe Kiyotos'un Arapçalaşmış şekli olduğunu ileri süren Ali Suâvi, hâşiyeler ilâvesi ile yaptığı bu neşirde, tercümedeki Arapça hatalarını da ayrıca düzelttiğini belirtmektedir.

Ali Suâvi öncelikle *Ulûm*'da "Târih-i Efkâr" adıyla tefrika edilen yazılarında felsefî konulara da girmiştir. Henüz Avrupa'ya gitmeden 1863'te Giyotiyus'un ahlâka dair bir eserini tercüme etmiş olması onun felsefeye olan ilgisini göstermektedir. Hilmi Ziya ondan, "Suavi Ulûm'da Târih-i Efkâr başlığı altında ilk defa felsefe tarihi bilgisi veriyor. Münif Paşa'nın *Hikemiyyât*'ından çok zengin ve sağlam bilgiye dayanan bu yazılarda Sokrat'a kadar Yunan filozoflarını etraflı olarak anlatıyor" şeklinde söz eder. Ali Suâvi'nin en çok üzerinde durduğu felsefî ekol materyalizmdir.

"Materyalist" başlıklı makalesinde Ali Suâvi, bu akımı şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve kendini, "Tabîyyûn'a karşı "İlâhiyyûn"dan biri olarak bu felsefenin karşısında duran bir kimse olarak ilân etmektedir.⁹¹ O, bu makalede en çok Fransız fizyolog Claude Bernard'ın *Introduction a la medicine experimentale* isimli eserinden yararlanmıştı.

Ulûm'un 7. sayısında Gazzâlî'den söz ettiği bir kısımda Ali Suâvi, Büchner'in materyalist fikirlerine körü körüne kapılanlar için: "Ukûl-i sefihe erbâbı biçareler, burhandan murhandan haberdar olmayıp doktor bunu ispat etti vehmederek takliden gavur olur gider."⁹² Ali Suâvi, bu devirde oldukça şöhret sahibi olan Büchner'in *Natur und Geist* adlı eserini tenkit ederek, "Şimdi Fransa'daki ehl-i hissin peygamberi Büchner'dir" der.⁹³ İlginç olansa Büchner'in hayranı olarak, adı geçen eseri Türkçeye çeviren Dr. Abdullah Cevdet, aynı zamanda Ali Suâvi'ye de büyük bir sevgi besliyordu.

Ali Suâvi *Ulûm*'da "halk hakimiyeti"ne dair bir tartışma açar: "Şimdi şöhret bulmuş bir kazıyye var: 'Hâkimiyet-i halk' diyorlar. Bu kazıyye Fransızcadan tercümedir. Aslı 'souverainete du people'. Şimdi biz şu Fransızca kelimesinin manasını taharrî edelim: 'Souverainete' ne demektir? Bu kelime fi'l-asl Latince 'soprenos' lafzından melhuzdur ki manası dilediğini yapar, hâkim-i bi'n-nefs, âmir-i muhtar demektir. Peki, kendiliğinden kükmeden ve bi'l-cümle eşya üzerine kudret-i kâmilelerini vaz' eden kimdir? Cenâb-ı Allah'tan gayri bu sıfatla muttasıf yoktur ki 'souverainete'si olsun."⁹⁴ Ona göre insan izâfî olarak bir hâkimiyete sahip olabilir, insan bizatihi kendi kendine maliktir ve bir başkasının müdahalesi söz konusu olamaz. Ali Suâvi, bu dönem entelektüelinde genelde görülen bir eğilimle tabiatçı aydınlanmacı düşünürlerin dahi sonuçta Allah'ın varlığını kabule mecbur oldukları iddiasına dayanarak din-siyaset, din-bilim ilişkisinde uzlaşmacı bir yol izlemiştir.

⁹¹ "Materyalist: Ehl-i Madde...", *Ulûm*, sy. 17, s. 1019, (1008-1020).

⁹² "er-Redd alâ men radde ale'l-Gazzâlî", sy. 7, *Ulûm* (5 Recep 1286), s. 353 (361-369).

⁹³ "Materyalist: Ehl-i Madde...", *Ulûm*, sy. 17, s. 1009, (1008-1020).

⁹⁴ Ali Suâvi, "Halk Hakimiyeti", s. 18.

Sonuç

Bu makalenin ulaşabildiği bilgiler çerçevesinde elde edilen sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

1. Çağdaş Türk Düşüncesi’nde batı felsefesinin sistematik ve akademik bir çerçevede alımlandığı söylenemez. Ancak buna rağmen bireysel çabaların varlığı da yadsınamaz. Bu noktada dikkat çekici olan husus, daha çok Batılılaşma tasavvurunun ve ideolojik çerçevede araçsallaştırmanın hâkim olduğu bir seçmeciliğin söz konusu olmasıdır.

2. Tanzimat sonrasında oluşan fikir akımları çerçevesinde Osmanlı entelektüelinin kendi düşüncesini destekleyecek nitelikteki batılı yazar-düşünür zümresine yöneldiği, onların eserlerini tercüme ettiği/ettirdiği ve yayımladığı, telif eserlerde bunlara atıfta bulunulduğu görülmektedir. Bu durum süreli yayınlar içerisinde yayımlanan tercüme eserler için de geçerlidir.

3. Makalenin başlığındaki “batı felsefesi” ifadesi, ele aldığımız konunun kapsamını göstermesi bakımından oldukça sınırlayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Ancak gazete-dergi taramalarında daha geniş anlamıyla “batı düşüncesi” diyebileceğimiz ve siyaset, ekonomi ve eğitim gibi konularda da “iç tartışmalardaki tarafların” kendi düşüncelerine payanda kılabilecekleri “dış düşünce ve düşünürlere” yöneldikleri görülmüştür. Bu durum mesela, hürriyet, adalet, eşitlik gibi Fransız ihtilâlinin temel kavramlarının yanı sıra meclis, meşveret, doğal hukuk gibi kavramların da örtülü ya da açık biçimde tartışılmasına kaynaklık etmiştir. Benzer düşünce etrafında oluşan zümrelerin, kendi fikirlerini daha fazla değer atfedilen ve otorite olarak kabul edilen “batılı entelijansiyası”ndan hareketle ve onların ifadeleriyle ortaya koydukları açıktır. Dolayısıyla bu makalenin sınırlarını aşacak biçimde, “felsefeden” daha genel “düşünce tarihi” okumasıyla aynı kaynaklara yönelmek, daha zengin sonuçlara ulaştırabilir.

4. Ele alınan süreli yayınlardaki düşünürlerde genel eğilim, “yeni ile yerli arasında uzlaştırma arayışının” bir tezahürü olarak, “uzlaştırma” ve “sentez” şeklinde gözlenmiştir. Uzlaştırma gayretleri esnasında, karşılaşılan yeni düşüncelerin etkisi altında kalındığı aşikârdır. Bunun sonucu olarak da batı düşüncesini İslâm düşüncesine uyarlama çabasının yaygın olduğu söylenebilir. Bu uyarlama, söz konusu düşüncenin henüz öğrenme aşamasındaki entelektüel zümre açısından makul karşılanabilir. Çünkü temelleri açısından bir uygunluktan söz edemeyeceğimiz iki farklı geleneği çabucak uzlaştırmaya çalışmak ciddi sorunları içinde barındırır. Yine de kendi düşünce sisteminin hâlen nefes aldığı bu dönemdeki alımlama sürecinin öğretici olduğu bir gerçektir. Henüz evrensel bir bakış açısı gelişmediği için düşünce hazmedilerek ve uyarlanarak alınmaya çalışılmıştır. İlerleyen dönemlerde bu tavrın dönüştüğü takip edilebilir.

5. Düşünürler arasında henüz bir ekol ayırımı yapamayacağımız bu dönemde yine de belli eğilimleri farkedebilmekteyiz. Modern batı düşüncesi ve dolayısıyla onun pratikleri söz konusu olduğunda düşünürlerimizi ikiye ayırabilir ve buradan bir kav-

ramsallaştırmaya gidebiliriz. Devletin içinde bulunduğu zor durumu aşma konusunda Batılılaşma'nın zaruret olarak görüldüğü bu dönemde kimi düşünürler bunu kerhen kabul etmişler, kimi düşünürler ise ideal durum olarak telakki etmişlerdir. Dolayısıyla bu iki zümre (i) “gönüllü modernleşme taraftarları” ile (ii) “modernleşmeye maruz kalanlar” şeklinde sınıflandırılabilir. Mesela Nâmık Kemal'in İslâm düşüncesi ve fık-hını özellikle gündemde tutması ve sentez çabaları modernleşmeye maruz kalmanın örneği iken, Abdullah Cevdet gönüllü modernleşmenin en önemli temsilcilerindendir.

6. Tanzimat'tan İkinci Meşrutiyet'e kadar olan dönem içerisinde düşünürler arasında ekollerin olamayışının tek sebebi istibdat değildir. Bu süreçte Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık ya da materyalizm ve spiritüalizm gibi akımların izlerini görsek de belli bir perspektifle bakıldığında düşünürlerin benzerliklerinin farklılıklarından daha çok olduğu aşîkârdır. Klasik Türk Düşüncesi kavramsallaştırması ile makalede yer olan dönem, Osmanlı düşüncesinin bütünlüklü ve skolastik bir aşamasını ifade ettiği gibi Çağdaş Türk Düşüncesi kavramı ile işaret edilen period da dil, eğilim ve tartışmalar açısından –dağınık da olsa– bir bütünlük arzeder. Yani Çağdaş Türk Düşüncesi, modern batı düşüncesinin merkeze alındığı ve klasik dönemin aksine Arapça değil Türkçe eserlerin verildiği bir dönemi ifade etmek maksadıyla kullanılmaktadır.

7. “Felsefeden ne anlaşıyordu?” sorusu etrafında bütüncül olarak eldeki malzeme bakıldığında şunu söylemek mümkündür:

Descartes, George Berkeley, David Hume, Immanuel Kant, Francis Bacon, Leibniz, John Locke, Spinoza gibi filozoflardan ziyade, Jean-Jack Rousseau, Voltaire, Montesquieu vb. edebî yönleri kuvvetli Fransız düşüncesinin önde gelen isimlerinin ilgi gördüğü açıktır. Bunun yanı sıra Schopenhauer ve Schiller gibi Fransız olmayan isimlerin eserlerinin Fransızca üzerinden yapılan tercümeler yoluyla alınmış olması da dikkat çekici bir başka husustur. Bu durum bir kaç şekilde değerlendirilebilir: (i) İlk olarak Tanzimat sonrasında Osmanlı entelektüelinin yabancı lisan olarak temel kaynağı Fransızca olduğu için Fransız düşünürlerle bir yönelme görülmektedir. (ii) İkinci olarak dergilerde hikmet, hikemiyyât ve nadiren felsefe kelimelerinin kullanımı da günümüz felsefe tarihi çalışmalarındaki tasniflerin dışında bir düzlemde değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira hikemiyyât literatürüyle büyük filozoflardan aktarılan “hikmetli sözler ya da özlü sözler” anlaşılmıştır. Bu tercüme faaliyetine dayanarak, felsefenin sistematik filozoflarından problemlerin çevirisi ve aktarımı hususunda bir ilginin henüz oluşmadığını ancak 1908 sonrasında ortaya çıkacak ilginin hazırlayıcısı olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki bu ilginin giderek artarak Dârülfünun felsefe şubesinin kurulması sonrasında daha nitelikli ve sistematik bir felsefî evreye dönüştüğü görülecektir. (iii) Üçüncü olarak da yukarıda Ahmed Midhat'ın *Dağarcık*'ına gelen uyarı sebebiyle bahsedildiği üzere, felsefe yerine hikmet-hükemâ-hikemiyyâtın kullanılmasının daha uygun karşılandığı görülmektedir. Orada felsefeden din dışı bir olgunun anlaşıldığı, hikmetin ise dinle barışık bir felsefî eğilime işaret ettiği açıkça ifade edilmiştir.

8. Hikmet ve hikemiyyât dışında bir de gazete/dergi altbaşlıklarında “ilim ve fen/fünûn, ilmî, fennî, intişâr-ı envâr-ı fünûn, cerîde-i fenniye, ulûm-ı hikemiyye, fünûn-ı tıbbiyye, fünûn-ı riyâziyye, fünûn-ı askeriyye” gibi altbaşlıklara da sıklıkla rastlanmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında da sıklıkla gündemde olan “ilim” ve “fen” kelimelerinden ne anlaşılması gerektiği hususunda *Dağarcık* dergisinde verilmiş cevabı burada zikretmek yerinde olacaktır: Ahmed Midhat’ın *Dağarcık*’ta yazdığı “İlim ile Fen” başlıklı yazı oldukça aydınlatıcıdır:

“Biz henüz mütefennin addolunabilecek bir millet olmadığımızdan mıdır nedir şimdiye kadar ilim ile fen beyninde bir fark aramamışız. Meselâ üdebamızdan ‘ilm-i hisâb’ diyenler de bulunmuştur, ‘fenn-i hisâb’ diyenler de. Kezâlik ‘ilm-i tarih’ diyenler de bulunmuştur, ‘fenn-i tarih’ diyenler de. Biz şimdi lûgat manasınca bunların ikisinin de hükûmî bir yere çıkacağını veya çıkacağını hesaba koymalıyız. İkisinin de ‘bilmek’ gibi bir manaya gelebileceğini veya geldiğini düşünmemeliyiz. Ancak bilmek iki türlü olduğuna ve elimizde dahi hazır şöhret bulmuş iki lûgat bulunduğuna mebnî iki türlü bilmeye bu iki lûgati alem etmek cihetine gitmeliyiz. Avrupa muharrirleri bilmekliğin iki türlü olduğunu göstermek ve birisine ilim diğerine fen diyebilmek için sözü o kadar uzatmışlardır ki tarif kabul etmez, bakalım biz bu bâbda bir kestirme yola gidebilecek miyiz. Ne demiştik? Bilmek iki türdür demiştik. Evvelâ bu iki türlü bilmeklik beynini tefrik edelim. İnsan bir kere Büyük Petro’nun ‘Ruslar için dünyayı zaptetmek pek de kolaydır’ dediğini bilir. ‘Bir kere de iki kere iki dört eder’ olduğunu bilir. Vâkıa bunun ikisi de bilmek demektir. Ancak Büyük Petro’nun ber-minvâl-i muharrer dememiş olduğunu bilmek dahi mümkündür. Fakat ‘iki kere iki dört etmez’ olduğunu bilmek mümkün ve mutasavver değildir. Demek oluyor ki bir bilmek vardır ki onun öbür türüsünü bilmek dahi mümkündür. Diğer bir bilmek vardır ki artık onun öbür türüsü olmayacağından vücudu olmayan bir şeyi bilmek dahi yine musavver olamaz. İmdi bunun evvelkisine ‘ilim’ ve ikincisine ‘fen’ ıtlak olursa matlub hâsıl olur. Şu halde tarihe bir ‘ilim’ diyebileceğiz. Zira âdeta bir bilmek demek olup başka türüsünü bilmek de mümkündür. Fakat fenn-i hisâba ‘ilim’ diyemeyeceğiz ‘fen’ diyeceğiz. Zira bir başka türüsünü bilmek mümkün olmuyor. ‘Fen’ şol bir ilme ıtlak olunmak lâzım gelir ki içinde kanun ve kaide bulunmalıdır. ‘Şu hat şu hatta muvâzîdir’ dediğimiz zaman bunun bir kanunu olmalıdır ve biz lede’l-hâce o kanuna müracaatla ‘şu hat şu hatta muvâzîdir zira iki hat birbirinin yanına konulduğu zaman eğer ikisinin iki nokta-i mütakabilesinden birbirine mesafesi müsavî olur ise o ikinci hattın yekdiğerine müsavî olduğuna hükmolunmalıdır’ diyebilmeliyiz. İlimde ise böyle kanun ve kaide aranmaz ‘şu çiçek güzeldir’ denildiği zaman ‘niçin’ deyu vârid olacak bir suale ber-minvâl-i muharrer bir kanun ve kaideye tatbîk-i cevâb verilemez. Filan adama göre güzel ise filana göre çirkin olmak dahi ihtimalin haricinde değildir. Demek oluyor ki hendese bir fendir. Fakat (Sâhib-i şuur manasına olmak üzere) şâiriyyet bir fen değildir. Hüküm ciheti ile ise ilmi daha geniştir. Hatta fen bile ilmin içine girebilir. Çünkü fenni bilmek mümkündür. Fakat kuvvet cihetine gelince fen daha kavîdir. Çünkü fen bir şey üzerine hüküm verince artık onun başka türüsü olmaz. Verdiği hüküm hükûm-i kat’îdir. Her ne olursa olsun bir şeyi bilene (âlim) ıtlak olunur. Fenni bilene dahi bu isim verilir. Her ne olursa ise olsun bilene mütefennin ıtlak olunamaz. ‘Mütefennin’ fenne âşına olana ıtlak olunur”.⁹⁵

⁹⁵ *Dağarcık*, s. 27-28.

Daha sonra *Dağarcık*'ta 'ilim'den ziyade 'fen'ne ait tercüme ve telife yer verileceği de belirtilmiştir. Şu hâlde altmıştan fazla derginin altbaşlığında⁹⁶ kullanılan ilim-hikmet-fen ifadelerinin, aslında felsefî göndermeden çok, dönemin pozitivist felsefî yaklaşımına uygun olarak bilimsel bilgiye ve onun uzantısı olan teknik/teknolojik bilgiye göndermede bulunduğu tespit edilmiştir.

9. Makale yazım aşamasında taranan süreli yayınlarda araştırmanın temel hedefi dışında kalan genelde İslâm düşüncesi özelde İslâm felsefesine dair de kayda değer atıfların olduğu görülmüştür. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve İbn Haldûn gibi düşünürlerin biyografilerine yer verildiği ve eserlerinden alıntılar yapıldığı ortaya çıkmıştır. Tek tek her bir filozofa olan ilgiden bağımsız olarak topyekün İslâm düşünürlerine dair bu geri dönüşün en önemli sebebi batı karşısında teknik, teknolojik ve bilimsel anlamda yenilmişlik psikolojisinin tezahürü olarak ortaya çıkan bu gayreti, düşünce tarihine göz atıldığında müslümanların yaptığı yadsınamaz katkıyı gündemde canlı tutma çabası olarak okumak mümkündür. Dönemin entelektüelinin bu ilgisi, daha sonra teorik düşünceye karşı olan alâkanın artmış olduğu ve karşı argüman geliştirmek amacıyla bir öze dönüş içinde olduklarına işaret etmektedir.

10. 1908 öncesinde çıkan ve bu çalışmada taranan dergilerin genellikle tek yazarlı olduğu ya da tek yazar etrafında şekillendiği görülmektedir. Bir çevre ya da zümrenin çıkardığı süreli yayıncılık daha çok İkinci Meşrutiyet sonrasında görülecektir. Tek forma basılan dergilerin kapaklarında “muharriri” (yazarı) ifadesinin bulunması da dikkat çekici bir durumdur. Zira çeşitli alanlardan telif ve tercümelerin dercedildiği dergiler bir tek kimsenin bireysel gayreti sonucunda şekillenmiş, dönemin entelektüelinin, toplumu kültürel açıdan yükseltmek gayesiyle kendi okudukları yerli ve yabancı eserlerle ilgili aldıkları notları bir araya getirdikleri bir mecra olarak ortaya çıkmıştır. Dergi adları da bu notların durumuna ya da biriktirildiği yere nispetle şekillenmiştir: *Evrâk-ı Perîşan*, *Dağarcık*, *Kasa*, *Sandık*, *Cüzdan*, *Dolap* bu isimlerinden bir kaçıdır.

11. Dikkat çeken bir başka mesele, basın tarihi açısından bu dönemde süreli yayınların aslında zamanında çıkarılamadığı ve uzun süreli çıkarılabilen süreli yayınların sayısının oldukça az olduğu hususudur. Gazete ve dergilerin kapak sayfalarında “süresi belirsiz”, “düzensiz”, “arasıra çıkar”, “şimdilik haftada bir” ya da “şimdilik iki haftada bir” gibi ifadelerle sıklıkla rastlanıyor olması bunun en önemli delilidir. Bu durumun başlıca sebepleri arasında, süreli yayınların kendi matbaasının olmaması

⁹⁶ Bahsi geçen dergiler şunlardır: *Âfât-ı Maarif*, *Amid-i Sevda*, *Armağan Dağarcığı*, *Âşiyân*, *Bağçe*, *Bahar*, *Cihan*, *Cuma*, *Çanta*, *Derme Çatma*, *Envâr-ı Ulûm*, *Etfâl*, *Fevâid*, *Fünûn*, *Füyûzât*, *Gencîne-i Edeb*, *Gonca-i Edeb*, *Hablî'l-metîn*, *Hadika*, *Hak Yolu*, *İkbal*, *İzmir*, *Kamer*, *Kevkeb-i Şarkî*, *Köroğlu*, *Maarif*, *Mâlûmat*, *Manzara-i İrfân*, *Maẓbûtâtü'l-fünûn*, *Mecmûa-i Ebûzẓiyya*, *Mecmûa-i Edebiyye*, *Mecmûa-i Fünûn*, *Mecmûa-i Fünûn-ı Askeriye*, *Medrese-i Fünûn*, *Mikyâs-ı Şeriat*, *Mir'ât-ı Âlem*, *Mir'ât-ı Ulûm*, *Muktebes*, *Musavver Cihan*, *Musavver Fen ve Edeb*, *Musavver Mecmûa*, *Musavver Muhit*, *Nahl-i Emel*, *Rehber-i Fünûn*, *Safâ*, *Şafak*, *Şemsü'l-adalet*, *Şûa*, *Temkîn*, *Teşvik*, *Vak'a-i Zabtiyye*, *Vak'a-i Tıbbiyye*, *Yadigâr*, *Zerrât*, *Âfitâb*, *Hizmet*, *Terakki*.

sebebiyle ortak matbaalarda basılması, kağıt yetersizliği ve dergilerin tek yazarlı olarak hazırlanması sayılabilir.

12. Bu dönem degileri arasında yapılan taramalar sonucunda batı felsefesini alım-lama hususunda iki tür yaklaşım geliştirildiği görülmektedir: İlk grup Ahmed Midhat ve Münif Paşa örneklerinde görüleceği üzere ansiklopedist, aktarmacı ve daha çok batı kültürünün öğretilmesine yönelik bir çaba içindeyken, ikinci grup Nâmık Kemal ve Ali Suâvi örneklerinde olduğu gibi sentezci ve kendi düşünce ve siyasetlerine malzeme kılabilecekleri fikirleri devşirmeyi hedeflemektedir.

13. Burada ortaya çıkan düşünce hareketlerinin Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık şeklinde sınırlandırılmış olması aslında bu fikirlerin siyasî oluşumlara, modernleşme-sekülerleşme ya da din-dışı bir dünya tasavvuru oluşturma noktasındaki tercihlerin etkilerinin günümüze kadar ulaştığını gösterir bir vakadır. Ayrıca Osmanlı klasik döneminde karşılaşılan siyasetnâme geleneğinde görüleceği üzere, ortaya çıkan sorun-ları halletmek amacıyla, genellikle ıslah ya da tâdil edici bir yaklaşım sergilenirken, modernleşme sürecindeki Osmanlı aydını köktenci çözümler bulmak adına büyük önermeyi reddedecek bir tavır benimsemiştir. Bu durum da çelişkiler ve tutarsızlık-ların doğmasına sebep olmuştur. Tam da bu yüzden Türkçüler-İslâmcılar ve Batıcılar şeklinde keskin bir ayırımdan söz etmek ancak genellemeci bir yaklaşımın sonucu olabilir. Aksine bu akımların temsilcilerinde geçişken ve olay bazlı/tikel bir tavrın yaygın olduğu gözlenir; bunun doğal bir sonucu olarak da entelektüel zümre tümel/küllî bir fikrî/siyasî teorik çerçeve kurmaktan çok, günü kurtarmaya gayret gösteren anlık çözümler üretebilmişlerdir. Bu tespitten hareketle makalenin hedeflediği biçimde, özellikle 1908'e kadar olan süreçte, ferdi eğilimlerin ön plana çıktığı, Şinâsi, Ali Suâvi, Abdullah Cevdet, Beşir Fuad gibi isimlerden hareketle batı felsefesinin alımlanma-sına dair teorik bir çerçeve oluşturma imkânının oluşmadığı görülmektedir. Bunun sebepleri üzerinde de durmak yerinde olur. Yapılan taramalarda 1831-1908 arasında yayımlanmış süreli yayınlarda felsefe sahasında batı düşüncesinin takibine imkân sağlayan bir veri oluşmamıştır. Taranan süreli yayınların bir kısmında da bilgi kırıntısı şeklindeki bireysel çabalar, teorik bir çerçeve imkânı sunmaktan oldukça uzaktır. Bu sebeple 1908 öncesi söz konusu olduğunda öne çıkan düşünürler sıklıkla isimlerine düşünce tarihi ve Yakınçağ siyasî tarih eserlerinde rastlanan simalardır. Bu anlamda 1908'in süreli yayıncılık açısından bir milat olduğu ve basın patlaması sonrasında bu makalede rastlanan tablodan çok daha farklı bir manzaranın düşünce tarihi açısından karşımıza çıkacağı ön görülmektedir. Bir başka mesele ise bu dönem batı düşüncesi ile ilgilenen ve çıkardığı dergi/gazete aracılığıyla bu filozof ve fikir akımlarına yer veren isimlerin kişisel ilgilerinin, özellikle 1860-1908 arasında dönemin ruhuna uygun bir biçimde siyaset felsefesi, iktisat merkezli ilerlediği ve daha sonra pozitivist bir eğilime evrildiği gözlenir.

14. Bu dönemde süreli yayınlara yansımamış olan ancak burada belirtmemiz gereken bir husus da şudur: Abdullah Cevdet, Beşir Fuad, Baha Tevfik, Celal Nuri

İleri, Subhi Edhem, Edhem Necdet gibi son dönem Osmanlı entelektüeli üzerinde materyalist/maddeci düşünürlerden Büchner, Lamarck, Darwin, Cabanis ve Karl Vogt gibi isimler etkili olmuştur. Bu noktada Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin çevrilmiş olmasının büyük bir etkisi olmuştur. Ancak erken dönemde Ali Suâvi gibi isimlerin daha uzlaştırmacı bir yol benimseyerek, pozitivist bilimsel perspektife sahip ilim adamlarının dahi tanrı inancına sahip olduklarını söyleyerek ve modern batı felsefe-bilimindeki temsilcilerin "inançlı" olduklarını îma ederek bu düşüncelerin transferinde kolaylaştırıcı bir yol geliştirme girişimleri de ilginç bir örneklik oluşturmaktadır.

15. Ahmed Midhat Efendi örneğinde görüldüğü gibi batı düşüncesi karşısında bir tavır geliştirmek isteyen yazarların eğilim olarak klasik dönem kelâmcılarıyla paralel bir tarz benimsedikleri görülür. Kelâmın inanç ilkelerini savunma gayesinden doğan reaksiyoner yapısı ve konularının buna bağlı olarak değişmesi bu görüşü doğrulamaktadır. Dolayısıyla dönemin düşünürlerinin bu açıdan da bir değerlendirmeye tâbi tutulmaları gerektiği konusu göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç olarak Tanzimat'la başlayan Batılılaşma sürecinde süreli yayınlar önemli bir rol üstlenmiş olmakla birlikte, entelektüel zümre genelde batı düşüncesini özelden felsefesini sistematik ve tutarlı bir çabayla değil, fonksionalist ve pragmatist bir yaklaşımla iç siyaset tartışmalarındaki mevzilerin tahkim ve muhafaza edilmesine matuf bireysel gayretlerle alımlamıştır. Yukarıda sıraladığımız birtakım sebeplerden dolayı Osmanlı entelektüelinin özellikle İkinci Meşrutiyet öncesinde batı felsefesine yönelimi eklektik bir perspektifle sınırlı kalmıştır. Eskimiş düzeni/nizamı ıslah ve tecdid yoluyla yeni bir yola sokma çabası, meseleyi temelden ele alma, doğu-batı dikotomisinin aslında köklü ne türden farklılıklara sebep olduğunu görmeye, iç dinamiklerden hareketle yerli çözüm arayışları yerine sanayileşme ve modernleşmenin sonuçlarını olduğu gibi topyekûn alma temayülünü güçlendirmiş, devletin idaresi, hukuk sistemi vb. konulardaki önemli farklılıkları zaman zaman uzlaştırma çabalarına sahne olurken, çoğunlukla da oluş ve bozuluş ilkesinden hareketle bu bozulmanın yeni oluş süreci sonucunda türsel bir dönüşüme ulaşmasını talep ettikleri görülmüştür. Hadisenin kılık kıyafette değişikliğe gitme, yeni silâhlar edinme, meclis kurma, beşerî aklın ürünü olan doğal hukuk sistemine geçme gibi sadece kabuğa yönelik olmayıp, özün de tamamıyla ortadan kalkması anlamına gelebileceği çok daha sonraları idrak edilecektir. "Hayat tarzı" olarak özetlediğimiz ticaret, eğitim, yönetim, ahlâk, sosyal hayat vb. modern dünya sisteminin dönüştürmeye ve modernize etmeye talip olduğu hemen her kurumsal unsurun Osmanlı toplumunda dinle doğrudan ilişki içinde olması, bu hususlarda dinin belirleyici, sınırlayıcı veya alan açıcı hükümlerinin bulunması ve bunun kolaylıkla batıda olduğu şekliyle bir kenara itilerek bertaraf edilemiyor oluşu, aslında o günün de bugünün de en temel meselesi olarak karşımızda durmaktadır.

KAYNAKLAR

- Abdullah Cevdet; “Doktor Gustave Le Bon”, *İctihad*, sy. 8, (1905), s. 118-120.
- Ahmed Midhat Efendi; *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyye Reddiye* (haz. Nurettin Gemici), İstanbul : Dergâh yay., 2014.
- ; *Nizâ’-ı İlmi ü Dîn*, I-IV, İstanbul : Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313-18.
- ; *Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Rûhiyesi* (haz. Gizem Akyol), İstanbul: Dergah yay., 2016.
- ; “Felsefe ve Felâsife”, *Dağarcık*, sy. 3 (1288), s.80-86; sy. 4, s. 121-124.
- ; “Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvali”, *Dağarcık*, sy. 5 (1288), s. 148-155.
- ; “Feylesof-i Meşhûr Voltaire”, *Dağarcık*, sy. 6 (1288), s. 188-192.
- ; “İfâde-i Merâm”, *Dağarcık*, sy. 1 (1288), s. 2-3.
- ; “İlim ile Fen”, *Dağarcık*, sy. 1 (1288), s. 27-28.
- ; “Teşekkür”, *Dağarcık*, sy. 6 (1288), s. 176.
- ; *Shopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi* (haz. Zeynep Uysal), İstanbul: Dergah yay., 2016.
- Ali Suâvi; “Demokrasi”, *Ulûm*, sy. 18 (15 Safer 1287), s. 1083-1107.
- ; “Halk Hakimiyeti”, *Ulûm*, sy. 9 (1286), s. 18.
- ; “Kudret-i Siyâsiyye der Düvel-i İslâmiyye”, *Ulûm*, sy. 16 (15 Muharrem 1287), s. 981-1000.
- ; “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm*, sy. 2 (1286), s. 69-78; sy. 3, s. 115-134.
- ; “Türk”, *Ulûm*, sy. 2 (7 Cemâziyelevvel 1286), s. 1-17.
- ; “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, sy. 17 (29 Muharrem 1287), s. 1025-1028.
- ; “Yeni Osmanlılar Tarihi”, *Ulûm*, sy. 15 (1 Muharrem 1287), s. 892-932.
- ; “Materyalist: Ehl-i Madde...”, *Ulûm*, sy. 17 (1287), s. 1008-1020.
- ; “er-Redd alâ men radde ale’l-Gazzâlî”, *Ulûm* (5 Recep 1286), sy. 7, s. 361-385.
- Ulûm*; “Zamâne Hutbesi”, sy. 18 (15 Safer 1287), s. 1116.
- Aydın, Cemil; *Mecmua-ı Fünun ve Mecmua-ı Ulum Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Aydın, İskender; *İctihad Mecmuası (266-358. Sayılar) Üzerinde Bir Araştırma* (yüksek lisans tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Beşir Fuad; “Harâret ve Hayat”, *Hâver*, sy. 1 (15 Cemâziyelâhir 1301), s. 13-17.
- ; “Saint Trofem’in Diz Kapağı”, *Hâver*, sy. 2 (1 Receb 1301), s. 58-61; sy. 3, s. 92-95; sy. 4, s. 115-118.
- ; “Tarih-i Felsefeden Bir Katre”, *Hâver*, sy.1 (15 Cemâziyelâhir 1301), s. 22-26.
- Budak, Ali, *Mecmûa-i Fünûn: Osmanlı’nın İlk Bilim Dergisi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat yay., 2011.
- “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Nizâmnâmesi”, *Mecmua-i Fünûn*, sy.1 (1279), s. 2-10.
- Dündar, Akünal; “İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünun”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim yay., 1985, I, 117-118.
- Gökyay, Orhan Şaik; “Kâtib Çelebi”, *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XXV, 36-40.
- Hatemi, Hüseyin; *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul: Oniki Levha yay., 1997.
- “Hikmet-i Tabiiyyeden İlmi Semâvi’ye Dair Bir Hoca ile Şakird Beyninde”, *Mecmûa-i Fünûn*, sy. 1 (1279), s. 37-43; s. 79-86; sy. 6, s. 249-258; sy. 11, 470-476; sy. 15 (1280), s. 106-114; sy. 20, s. 230-238, sy. 24, s. 487-492.
- İbn Sînâ, Ruh Risâlesi, Müteferrika* içinde, sy. 3 (1290), s. 66-79.
- İbnülemin Mahmud Kemal [İnal]; *Son Asır Türk Şairleri*, I-IV, İstanbul : Degâh yay., 1988, II, 997.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin; “Cemiyet-i İlmiye ve Mecmua-i Ulum”, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Ce-*

- miyetleri, İstanbul : IRCICA, 1987, s. 221-245.
- Işıl, Yeşim; *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünun* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986.
- Kahraman, Âlim; “Mecmûa-i Ulûm”, *DİA*, 2003, XXVIII, 274-275.
- Koloğlu, Orhan; *1908 Basın Patlaması*, İstanbul: Has-Baş, 2005.
- Kuntay Mithad, Cemal; *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, İstanbul: Maarif Vekâleti, 1949, II/1, s. 483-487.
- Mardin, Şerif; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul : İletişim yay., 2010.
- Mehmed Said; “Nazarî ve Amelî Beyninde Olan Cihet-i Vahdet”, *Mecmûa-i Fünûn*, sy. 9 (1279), s. 368-376.
- Mehmed Nâdir; “Cemiyet-i Hükemâ”, *Âfâk*, sy. 1 (20 Zilhicce 1299), s. 16-20.
- Mektep*, sy. 9 (23 Eylül 1307), s. 101.
- Montesquieu; *Kanunların Ruhu*, çev. Fehmi Baldaş, I-II, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963-65.
- Muallim Cevdet; “Darülmualimîn’in Yetmiş Birinci Sene-i Tedrisiyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa’nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans”, *Tedrisat Mecmuası*, sy. 39 (1 Haziran 1333), s. 435.
- Mukaddime, *Âfâk*, sy. 1 (20 Zilhicce 1299), s. 1-2.
- ; *Cüzdân*, sy.1 (1289).
- Münif Efendi; “Târîh-i Hükemâ-yı Yunan”, *Mecmûa-i Fünûn*, sy. 13 (1280), s. 21-20.
- Nâmık Kemal; “Devlet-i Aliyye-yi Bulunduğu Hâl-i Hatar-nâkdan Halâsın Esbabı”, *Hürriyet*, sy. 9 (24 Ağustos 1868), s. 1.
- ; “Hasta Adam”, *Hürriyet*, sy.24, (23 Şaban 1285), s. 1.
- ; “Hukuk”, *İbret*, sy. 5 (13 Rebiülâhîr 1289), s. 1-2.
- ; “Hürriyet”, *Hürriyet*, sy. 37 (1869), s. 1-2.
- ; Nâmık Kemal, “Mükâtebât-ı Siyâsiye (İkinci Mektup)”, *Muharrir*, I/3 (1294), s. 66.
- ; “Terakki”, *İbret*, sy. 45 (3 Ramazan 1289), s. 1-3.
- ; “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I”, *Hürriyet*, sy. 12 (27 Cemâziyelevvel 1285), s. 5-8.
- ; “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, *Hürriyet*, sy. 4 (1868), s. 1-4.
- Okay, M. Orhan; “Âfâk”, *DİA*, 1988, I, 396.
- ; “Güneş”, *DİA*, 1996, XIV, 296-297.
- ; “Hâver”, *DİA*, 1996, XVI, 528.
- Polat, Nazım H.; “İctihad”, *DİA*, 2000, XXI, 446-448.
- Rousseau, J. J.; *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenulu, Ankara : Öteki Yayınevi, 1996
- Sağlam, Engin; *Mecmûa-i Fünûn Dergisi (inceleme, tahlilî fihrist ve seçilmiş metinler)* (yüksek lisans tezi), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Schiller; “Wilhelm Tell (Guillaume Tell)”, çev. A. Münif, *İbn Sînâ*, sy. 1 (1 Cemâziyelâhîr 1298), s. 13-14.
- Seçkin, Süheyla; *İctihad Mecmuası (101-200. Sayılar)* (yüksek lisans tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Şen, Adil; *İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-Ümem*, Ankara : TDV yay., 1995.
- Şenel, Cahid; “Hikmet ve Nizâm’ın Yeniden İnşası: Yeni Osmanlı Neşriyatına Giriş”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, sy. 27 (2015), s. 165-186.
- ; “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, IX/17 (2011), s. 433-488.
- Svarverud, Rune; *The Notions of ‘Power’ and ‘Rights’ in Chinese Political Discourse* (<http://>

- www.wsc.uni-erlangen.de/pdf/svarverud.pdf (erişim tarihi: 15.10.2017).
- Talat Bey; “Mukaddime”, *Kasa*, sy. 1 (1290), s. 2-5.
- Tansü, Yunus Emre; *Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi (1904-1932)* (doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Toprak, Zafer; “Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı”, *Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984)*, İstanbul: Gelişim yay., 1984, s. 13-54.
- Tutkun, Semiramis; *İctihad Mecmuası (1-100)* (yüksek lisans tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- Uçman, Abdullah; “Mecmûa-i Fünûn”, *DİA*, 2003, XXVIII, 270-271.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul : Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- ; *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul : Ülken yay., 1979.
- ; *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul : Ülken yay., 2005.
- “Ulûm-ı Akliyyenin Taksîmât ve Târifat ve Her Birerlerinin Hâvi Olduğu Fevâidi Mübeyyin Bir Makâle-i Mücmeledir”, *Müteferrika*, sy. 1 (1290, s. 8-12.
- “Ulûm-ı Akliyyenin Taksîmat ve Târifatından Mâ Ba’dı Olarak Hukemânın Terceme-i Ahvâli”, *Müteferrika*, sy. 2 (1290), s. 44-57.
- Vattel, Emer de; *The Law of Nations, or, Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns, with Three Early Essays on the Origin and Nature of Natural Law and on Luxury* (ed. and Introduction Béla Kaposy ve Richard Whitmore), Indianapolis: Liberty Fund, 2008 (http://oll.libertyfund.org/titles/2246#IfVattel_head_007: erişim tarihi, 12.03.2015).
- Volney, François de; *Harabeler*, çev. Sâmim Kâzım Akses, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946.
- Vorlander, Karl; *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, İstanbul: İz yay., 2004.
- Yıldız, Osman; *İctihad Mecmuası (201-165. Sayılar)* (yüksek lisans tezi), Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- Yörük, Ali Adem; “İlk Hukuk Lügatlerimiz (1870-1928)”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy. 2 (2006), s. 99-128.
- ; *Mekteb-i Hukuk’un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2008.
- Yücel, Doğanhan Murat; *Vattel’in Hukûk-u Nâs Adlı Eserinde Doğal Hukuk* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

YAŞAMIÇI¹ MANİFESTOSU

HİPERBAĞLI BİR ÇAĞDA İNSAN OLMAK²

Luciano Floridi
Çev. Vedat Kamer*

THE ONLIFE MANIFESTO
BEING HUMAN IN HYPERCONNECTED ERA

ÖZ

Yaşamiçi Manifesto³, 8 Şubat 2013 tarihinde, Brüksel’de, Avrupa Komisyonu İletişim Ağları, İçerik ve Teknoloji Genel Müdürlüğü (DG Connect) tarafından düzenlenen bir etkinlikte açılış konuşması olarak ilk defa sunulmuştur. Manifesto, yine DG Connect tarafından organize edilen ve başkanlığını Luciano Floridi’nin yaptığı Yaşamiçi Grubu⁴ tarafından kaleme alınmıştır. Manifesto üzerine

¹ Çevrimiçi, İngilizcedeki ‘online’ sözcüğünün karşılığı olarak, “bağlı olma” anlamında dilimizde kullanılmaktadır. Çevrimiçi sözcüğünün sözlükteki karşılığı “bilgisayar sisteminde sunucuya bağlı ve çalışır durumda olma hali”dir. İnternet’in yaygınlaşmasıyla birlikte neredeyse bütün sunucular ve bütün bilgisayarlar birbirine bağlı/bağlanabilir duruma gelmiştir. Son yıllarda, özellikle -taşınabilir bir bilgisayar olarak görülebilecek- akıllı telefon ve tablet gibi cihazların yaygınlaşmasıyla birlikte, insanoğlu neredeyse her an İnternet’e bağlı, yani çevrimiçi, durumdadır. Günümüzde internetle bağlantımızı yitirdiğimizde, yani çevrimdışı olduğumuzda, gündelik yaşamımızdaki birçok şey aksar hale gelmektedir. İnternet sonrası doğmuş kuşaklar için, çevrimiçi olma, gündelik yaşamın öntanımlı bir durumu olarak görülebilir. Manifestoda bu olguyu vurgulamak bakımından, “çevrimiçi yaşam” anlamında, ‘onlife’ kavramı kullanılmıştır. ‘Online’ sözcüğünden türetilen ‘onlife’ sözcüğü için, Türkçedeki ‘çevrimiçi’ sözcüğünden esinlenerek ‘yaşamiçi’ sözcüğünü öneriyoruz. (ç.n.)

² Bu metinde aktarılan bilgiler ve görüşler yazarlara aittir ve Avrupa Birliği’nin resmi görüşünü temsil etmez. Avrupa Birliği kurumları veya bu kurumlar adına hareket eden kişiler burada geçen bilgilerin olası kullanımından sorumlu tutulamaz. Kaynak gösterildiği sürece metnin kopyalanması serbesttir.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı (vkamer@istanbul.edu.tr). Yazı geliş tarihi: 10.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

³ Yaşamiçi Manifesto’nun İngilizce aslına <https://ec.europa.eu/digital-single-market/sites/digital-agenda/files/Manifesto.pdf> adresinden erişilebilir. (ç.n.)

⁴ Bu grup içerisinde Stefana Broadbent, Nicole Dewandre, Charles Ess, Jean-Gabriel Ganascia, Mireille

yapılan yorumlar, Luciano Floridi editörlüğünde, Springer Yayınevi tarafından, 2015 yılında, kitap olarak yayımlanmıştır.⁵ İçinde bulunduğumuz enformasyon çağı⁶ ve teknolojinin insana etkileri felsefe başta olmak üzere, sosyal bilimlerin önemli ve güncel konularından biri durumundadır. Bu konudaki felsefe çalışmalarından birini Türkçeye kazandırabilmek adına metin dilimize çevrilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Enformasyon çağı, enformasyon felsefesi, teknoloji, sanal gerçeklik, kamusal alan, kimlik, yönetim, dijital okuryazarlık, büyük veri.

ABSTRACT

On the 8th of February 2013, The Onlife Manifesto was released at an inaugural event held in Brussels by DG Connect, the European Commission Directorate General for Communications Networks, Content & Technology. The Manifesto was the outcome of the work of a group of scholars, organised by DG Connect of which Luciano Floridi hold the chair. The discussions made on the Manifesto were published as a book in 2015 by Springer, edited by Luciano Floridi. The effects of the current information age and technology on humans is among the most important and prevalent subjects of social sciences, particularly of philosophy. The text was translated in order to introduce one of philosophical studies on this subject to Turkish language.

Keywords: Information age, philosophy of information, technology, virtual reality, public sphere, identity, governance, digital literacy, big data.

...

Önsöz

Bilişim ve iletişim teknolojilerinin⁷ (BİT) uygulanması ve bunların toplum ta-

Hildebrandt, Yiannis Laouris, Claire Lobet-Maris, Sarah Oates, Ugo Pagallo, Judith Simon, May Thorseth ve Peter-Paul Verbeek yer almaktadır. (ç.n.)

⁵ “The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era” ismiyle yayımlanan bu kitabın elektronik kopyasına ücretsiz olarak <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-319-04093-6.pdf> adresinden erişilebilir. Hem bu manifesto hem bahsi geçen bu kitap hem de bu çeviri Creative Commons Atıf-GayriTicari Lisansı (CC BY-NC) ile lisanslanmış olup, bu lisans çerçevesinde atıf yapmak şartıyla, gayri ticari olarak kopyalanması ve çoğaltılması serbesttir. İlgili lisans hakkında <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> adresinden bilgi alınabilir. (ç.n.)

⁶ 1990’lardan bugüne kadar olan süre için kullanılmaktadır. Dijital çağ, bilgisayar çağı, internet çağı, bilişim çağı ve yeni medya çağı gibi farklı isimler de kullanılmaktadır. İng. information age.

⁷ Malumat ile bilgi ayrımını, Platon’daki doksa ile episteme ayrımına kadar geri götürmek mümkündür. İngilizcede ‘bilgi’nin karşılığı olarak ‘knowledge’, ‘malumat’ ya da ‘enformasyon’un karşılığı olarak da ‘information’ sözcüğü kullanılmaktadır. Maalesef gerek felsefedeki gerek İngilizcedeki bu ayrım gözetenilmeden; Türkçede, ‘information technologies’ teriminin karşılığı olarak genellikle ‘bilgi teknolojileri’ kullanılmaktadır. Fikrimizce, ‘information technologies’ teriminin karşılığı olarak ‘bilgi teknolojileri’nin kullanılması, malumat/bilgi ayrımını ortadan kaldırmaktadır. ‘Information technologies’

rafından kullanımı, kişinin kendisiyle, diğerleriyle ve dünyayla ilişkisini değiştirdiği oranda insan olma durumunu da temelinden etkilemektedir. Yaşamın her alanında gittikçe daha da yaygınlaşan BİT aşağıda listelenen dönüşümler aracılığıyla alışılmış zihinsel yapıları sarsmaktadır:⁸

- i. gerçek ile sanal arasındaki ayrımın bulanıklaşması
- ii. insan, makine ve doğa arasındaki ayrımların bulanıklaşması
- iii. bilgi kıtlığından bilgi bolluğuna geçilmesi ve
- iv. önceliğin özlerden alınıp etkileşimlere verilmesi

İnsan zihni dünyayı kavramlar aracılığıyla anlamlandırır: Algıya zorunlu olarak kavramlar aracılık eder, gerçeklik bir bakıma kavramlar üzerinden deneyimlenir ve yorumlanır. Kavramlar bizi çevreleyen gerçekliğin anlaşılmasını sağlar ve bunların idrak edilmesi için birer araç görevi görür. Ancak mevcut kavramlar topluluğu BİT'nin beraberinde getirdiği yeni zorluklara karşılık verebilmek için yeterli değildir ve gelecek hakkında olumsuz öngörülerin oluşmasına yol açmaktadır: Anlamlandıramadığımızdan korkar ve onu reddederiz.

Böyle bir eksiklik olduğunu kabul ederek alternatif kavramlar bulmak amacıyla antropoloji, bilişsel bilim, bilgisayar bilimi, mühendislik, hukuk, nörobilim, felsefe, siyaset bilimi, psikoloji ve sosyoloji alanlarından bir grup bilimci, bu değişikliklerin izlenecek politika açısından sonuçlarını araştırmak amacıyla kolektif bir düşünce egzersizi olan Yaşamiçi İnisiyatifi'ni başlatmıştır. Mevcut kavramların yeniden ele alınacağı bu egzersizin amacı, bize ne olduğuyla ilgili düşünmeye ve geleceği daha kendinden emin biçimde yeniden kurgulamaya yönelik bir tartışma ortamı yaratmaktır.

Bu Manifesto, bilgisayar çağının kamusal alan, siyaset ve politika oluşturma konularında toplumun beklentileri üzerindeki etkileri üzerine Avrupa Dijital Gündemi kapsamında açık bir tartışma platformu oluşturmayı amaçlamaktadır. Daha geniş bir çerçevede, bu Manifesto,⁹ hiperbağlı bir dünyada politika oluştururken temel aldığımız kavramsal çerçeve üzerine yeniden düşünmemiz gereğini ortaya koyan bir tartışma başlatmayı amaçlamaktadır.

terimi için 'enformasyon teknolojileri' veya 'bilişim teknolojileri' karşılıklarının kullanılabileceğini düşünüyoruz. Daha yaygın bir kullanıma sahip olması sebebiyle 'bilişim teknolojileri' terimini tercih ediyor olacağız. (ç.n.)

⁸ Bu dönüşümler Yaşamiçi Arkaplan Notları'nda ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

Bkz: <https://ec.europa.eu/digital-single-market/sites/digital-agenda/files/Background.pdf>.

⁹ Bu inisiyatifin içeriği Avrupa Birliği'nin resmi görüşünü yansıtmaz. Burada aktarılan bilgiler ve görüşlerin sorumluluğu tamamen Yaşamiçi Grubu'nun üyelerine aittir.

Manifesto

Modernite İçin Oyunun Sonu mu?

Hiperbağlı bir çağın getirdiği sorunlara çözüm olacak politikaların oluşturulmasını engelleyen düşünceler

1.1 Felsefe ve edebiyat uzun süredir modernitenin bazı temel varsayımlarına karşı gelmiş ve onları değiştirmiştir. Buna rağmen politika oluştururken temel alınan siyasi, sosyal, hukuki, bilimsel ve ekonomik kavramlar ve bunlarla ilgili anlatılar hâlâ modernitenin tartışmalı varsayımlarına dayanmaktadır. Modernite –bazıları veya çoğu için– gerçekten de zevkli bir yolculuk olmuş, toplumun her alanında birçok güzel ürün vermiştir. Bunun yanında olumsuz tarafları da olmuştur. Bu tartışmalardan bağımsız olarak bizim görüşümüz odur ki bilgisayar çağının getirdiği kısıtlılıklar ve imkânlar modernitenin bazı varsayımlarını derinden sarsmaktadır.

1.2 Modernite, insanla doğa arasında gerilimli bir ilişkinin yaşandığı, insanın doğanın sırlarını ortaya çıkarması, ancak aynı zamanda doğayı pasif ve sonsuz bir kaynak olarak görmesiyle öne çıkan bir zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde gözetilen temel hedef ilerleme olmuş, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir konumlanmanın¹⁰ peşinde koşulmuştur. Bilimsel bilgide elde edilen gelişmelerle (termodinamik, elektromanyetik, kimya, fizyoloji...) yaşamın tüm alanlarında sonu gelmez bir insan yapımı nesne bolluğu ortaya çıkmıştır. İnsan yapılarıyla doğa arasında derin bir bağ olmasına karşın, halen teknolojik ürünlerle doğa arasında bir ayrım olduğu iddia edilmektedir. BİT alanındaki gelişmelerin ve uygulamaların bu ayrımın bulanıklaşmasına katkısı çok büyük olmuştur, o kadar ki, halen geçerliymişçesine bu ayrımı kullanmak yanıltıcıdır ve giderek verimi düşürmektedir.

1.3 Akılcılık ve bedenden bağımsız akılyürütme, insanın onu hayvandan ayıran modern özellikleri olmuştur. Bunun sonucunda, etik, sosyal varlıklardan ziyade, akılcı ve bedenden bağımsız özerk öznelerle ilgili olmuştur. Teknolojik ürünlerin yarattığı etkilerin sorumluluğu, ürünü tasarlayan, üreten ve satan ya da kullanana yüklenmiştir. BİT, dağıtılmış sorumluluk gibi kavramlara gereksinim yaratarak bu varsayımların temelini sarsmaktadır.

1.4 Son olarak, modern dünya görüşleri ve siyasi örgütlenmeler mekanik metaforlarla doludur: Kuvvetler, nedensellik ve hepsinden öte kontrol birincil derecede önemlidir. Toplumsal düzen hiyerarşik modeller üzerinden tanımlanmıştır. Siyasi örgütlenmeler sınırları dâhilinde egemenliği elinde bulunduran Vestfalya devletler sistemiyle temsil edilmiştir. Bu devletler içinde yasama, yürütme ve yargı güçleri birbirini dengeleyecek ve iktidarın kötüye kullanılmasını engelleyecektir. BİT, çoklu

¹⁰ Burada konumlanmayı hem durmak hem de poz vermek anlamında, diğer bir deyişle, bir konumu işgal etmek ve bu konumu işgal ederken görülmek anlamında kullanıyoruz.

etmen sistemleri ile doğrudan demokrasi için yeni olanaklar sağlayarak modern siyasi yapıların temelinde yatan dünya görüşlerini ve metaforları sarsmaya ve bunları yeniden düşünmeye zorlamaktadır.

Frankenstein ve Büyük Birader

Hiperbağlı bir çağda korkular ve riskler

2.1 Kartezyen kuşku ve insan duyularıyla algılanana ilişkin şüpheler, giderek artan biçimde tüm görünümüleriyle kontrol kavramına bel bağlanmasına yol açmıştır. Modernitede bilgi ve güç, kontrolün sağlanması ve korunmasıyla çok yakından ilişkilidir. Kontrol hem aranan hem de kaçınılandır. Korkular ve riskler kontrol üzerinden algılanabilmektedir: Fazlası özgürlükten, eksikliği ise güvenlik ve sürdürülebilirlikten çalmaktadır. Çelişkili bir biçimde, içinde yaşadığımız ekonomik, mali, siyasi ve çevresel kriz zamanlarında kimin, neyin kontrolünü, ne zaman ve hangi kapsamda elinde tuttuğunu belirlemek zordur. Sorumluluklar ve yükümlülükler kesin olarak paylaştırılamamakta, açık bir biçimde üstlenilememektedir. Dağılmış ve birbirinin içine geçmiş sorumluluklar yanlış bir şekilde sorumsuzca hareket etme hakkı olarak anlaşılabilir; bu durum iş dünyasının ve ülke liderlerinin alınması zor kararları ertelemelerine fırsat tanımakta, bu da güven kaybına yol açmaktadır.

2.2 Kamusal alanda deneyimlenen özgürlük, eşitlik ve farklılık, giderek daha fazla sayıda aracıyla ifade edilen kimlikler ile profil çıkarma, hedefe yönelik reklamcılık ve farklı fiyat uygulaması gibi hesaplanan etkileşimler ortamında sorunlu hale gelmektedir. Kamusal alanın niteliği, giderek artan siber zorbalığın da gösterdiği gibi “büyük birader” gözetiminden daha iyi olduğunu söyleyemeyeceğimiz, karşılıklı ve akranlar arası gözetim üzerinden artarak devam eden toplumsal kontrol nedeniyle daha da bozulmaktadır.

2.3 Bilişsel aşırı yüklenme, dikkat eksikliği ve amnezi (şimdiye karşı kayıtsızlık) gibi durumlar da maruz kaldığımız bilgi bolluğunun sonuçları arasındadır. Bilgi altyapılarına giderek artan bağımlılık, farklı türden sistemik zayıf noktaların oluşmasına neden olmaktadır. İnternet ortamındaki güç oyunları, veri manipülasyonu aracılığıyla insanların güçsüz kılınması gibi istenmeyen sonuçlara yol açabilmektedir. Güç ve sorumluluğun kamu yetkilileri, şirket temsilcileri ve vatandaşlar arasında yeniden dağıtımı daha adil biçimde dengelenmelidir.

İkicilik Öldü! Yaşasın İkilikler!

Zorlukları anlamak

3.1 Uğraşımız sırasında bir sorunun tekrar tekrar önümüze geldiğini gördük: “Hiperbağlı bir çağda insan olmak ne demektir?” Bu temel sorunun tek bir yanıtı maalesef yok, ancak bu soru üstüne düşünmenin, içinde bulunduğumuz çağın beraberinde getirdiği zorluklara nasıl yaklaşmamız gerektiği konusunda bize yardımcı olacağı bir gerçek. Bu zorluklarla en iyi biçimde başa çıkmanın ikili zıtlasmalar yerine ikili birliktelikleri öne çıkararak mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

Kontrol ve Karmaşa

3.2 Yaşamıçi-dünyada insan yapıları, sadece insanlardan aldığı talimatları uygulayan basit makineler olmaktan çıkmıştır. Özerk biçimde kendilerini değiştirebilmekte ve bunu da hızla gelişen ve gittikçe yayılan BİT sayesinde ortaya çıkan, erişilebilir ve işlenebilir kılınan ve kat kat büyüyen veri yığınının içine dalarak yapabilmektedir. Veriler kaydedilmekte, depolanmakta, işlenmekte ve her türden makine, uygulama ve aygıtta çeşitli yollarla geri verilerek, uyarlanabilir ve kişiselleştirilmiş ortamlar oluşturmak adına sonsuz olanak sağlamaktadır. Verilerin birçok farklı şekilde filtrelenmesi, bir yandan nesnel ve tarafsız bir gerçeklik algısı olabileceği yanılsamasının altını oymaya devam etmekte, bir yandan da insan etkileşimi için yeni alanlar açarak yeni bilgi pratikleri ortaya çıkarmaktadır.

3.3 Bununla birlikte, tam da her şeyi bilen/her şeye gücü yeten bir konumlanmanın erişilebilir olduğu düşünülen bir noktada, bunun bir kuruntu ya da en azından devamlı şekilde yer değiştiren bir hedef olduğu açık hale gelmektedir. Ortamda sürekli bir bilgi akışının olması, her şeyi bilen/her şeye gücü yeten bir seviyeye erişildiği anlamına gelmez. Tersine, sahiplik, sorumluluk, mahremiyet ve kendi kaderini tayin hakkı gibi konuların ele alınmasında farklı düzeylerde yeni düşünce ve eylem biçimlerini gerektirir.

3.4 Karmaşıklık terimi, bir bakıma, beklenmedik durum anlamında kullanılan farklı bir terim olarak düşünülebilir. İnanıyoruz ki karmaşık sistemlerde sorumluluk konusundan vazgeçmek bir yana, bireysel ve kolektif sorumluluk kavramlarının mevcut anlamlarının yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. İnsan yapıları ile insanların karmaşıklığı ve birbiri içine geçmişliği olgusunun kendisi, bizi bu türden dağılmış sosyoteknik sistemlerde sorumluluk kavramını yeniden düşünmeye zorlamaktadır.

3.5 Friedrich Hayek’in kosmos ile taxis, yani evrim ile yapım arasında yaptığı klasik ayrım, (doğal olduğu kabul edilen) kendiliğinden oluşan düzen ile (siyasi ve teknolojik) insan planlaması arasına bir çizgi çeker. Günümüzde artık insan yapıları, insan elinden çıkmış olmalarına rağmen insanın kontrolünden çıktığından, biyolojik ve

evrimsel metaforlar bunlara da uygulanabilir. Kontrolün yitirilmesinin kötü sonuçlara yol açması kaçınılmaz değildir. Dürtüsel olarak kontrolü yeniden sağlamaya yönelik çabalar yanıltıcıdır ve başarısız olacağı kesindir. Bunun sonucu olarak, etkileşimlerin karmaşıklığı ve bilgi akışının yoğunluğu artık sadece taxis'e indirgenemez. Dolayısıyla, ortaya çıkan bu sosyoteknik sistemlerde farklı öznelerden gelen müdahalelerde, neyin kosmos, yani kendi evrimsel yolunu izleyen verili bir ortam gibi; neyin ise taxis, yani insan niyetlerine ve/veya amaçlarına hizmet eden erişilebilir yapılar gibi ele alınacağıın belirlenmesi bir öğrenme sürecini gerektirir.

Kamusal ve Özel

3.6 Kamusal ve özel arasındaki ayrım çoğu zaman mekânsal ve zıt anlamlı terimlerle anlaşılmıştır: Ev ve meydan, özel şirket ve devlet kurumu, özel koleksiyon ve halk kütüphanesi vs. BİT uygulamaları bu ayrımı mekânsal ve ikicil terimlerle ifade edildiğinde daha da bulanıklaştırmıştır. İnternet ortamı, özel kişiler ve kurumlar tarafından işletiliyor olsa da kamusal alanın önemli bir uzantısıdır. Parçalanmış kamusal alan, üçüncül alan ve ortak alan kavramları ve sahipliği kaybetmek pahasına kullanıma odaklanmanın artması, mevcut kamusal-özel ayrımı anlayışımızı sorgulatmaktadır.

3.7 Bununla birlikte, kamusal ile özel arasındaki ayrımın bugün her zamankinden daha önemli olduğunu düşünmekteyiz. Günümüzde özel; mahrem, özerk ve gözlerden uzak olarak anlaşılmakta, kamusal ise teşhir, şeffaflık ve hesap verebilirlik alanı olarak görülmektedir. Bu durumda görev ve kontrolün kamusal tarafta, özgürlüğün ise özel tarafta olduğu düşünülebilir. Bu görüş özel alanın eksilerini, kamusal alanın ise, iyi bir yaşam sürmek için gerekli olan artılarını görmemizi engellemektedir.

3.8 İnanıyoruz ki herkesin gözlerden uzak olmaya ihtiyacı vardır. Kamusal alan, kişinin şeffaflıktan elde edeceği gücü, kendini ifade etme ihtiyacını, kişiliğini ortaya koymasını, kendini yeniden keşfetme fırsatını ve gönüllü unutkanlığın faydasını deneyimleyebileceği türden etkileşim ve katılımları teşvik etmelidir.

Politikaların Daha İyi Uygulanmasına İlişkin Öneriler

İyi Bir Yaşamiçi Yönetimi İçin Mevcut Kavramların İzlenen

Politikaları Etkileyecek Şekilde Yeniden Ele Alınması

İlişkisel Öz

4.1 Özün ne anlama geldiğine ilişkin iki zıt tanım sunması modernitenin çelişkilerinden biridir. Bir yandan, siyasal bağlamda öz, özgür olarak görülmektedir ve “özgür” çoğunlukla özerk, bedenden bağımsız, akılcı, bilgi sahibi ve herhangi bir bağı olmayan olarak anlaşılmaktadır: Bireysel ve atomistik bir öz. Öte yandan, bilimsel bağlamda

öz, diğer özler arasında bir inceleme nesnesi ve bu bakımdan tamamen çözümlenebilir ve öngörülebilir olarak görülmektedir. Bu türden bir bilgi, araçsal bir perspektifle, nedenler ile özendirici veya caydırıcı etkenlere odaklanarak sıklıkla hem bireysel hem de kolektif düzlemde davranışları etkilemek ve kontrol etmek amacındadır. Bu yüzden ki özün bir yandan siyasi açıdan akılcı, bedenden bağımsız, özerk ve herhangi bir bağı olmayan olarak temsil edilmesiyle, diğer yandan bilimsel açıdan özerk olmayan ve bilimsel disiplinlerle tamamen açıklanabilir çok bileşenli bağlamların bir sonucu olarak temsil edilmesi arasında sürekli bir gelgit söz konusudur.

4.2 İnaniyoruz ki özlerimizin siyasi anlamda hem özgür hem de sosyal olduğunu, yani özgürlüğün hiç yoktan değil, bir olanaklar ve kısıtlamalar ortamı içinde ortaya çıkacağını onaylamanın zamanı gelmiştir: Özgürlükle birlikte özlerimiz, diğer özlerle, teknolojik yapılarla ve doğanın geri kalanıyla girdiği ilişki ve etkileşimlerden türemekte ve bunları amaçlamaktadır. Bu itibarla, ekonomik bir kavramı ödünç alarak diyebiliriz ki insanoğlu “esneklikle beraber özgürdür”. İnsanın özgürlüğünün bağlamsal doğası, hem insanın varlığının sosyal niteliğinden, hem de bir noktaya kadar inatla öngörülemez olan insan davranışının ucu açıklığından sorumludur. Yaşamı deneyim koşulları altında oluşturulacak politikalar, rasyonel ve bedenden bağımsız bir öz varsayımına karşı durmayı, ve bunun yerine, politik anlamda doğuştan ilişkisel ve özgür bir öz kavramının tanımlanmasını gerektirir.

Dijital Okuryazar Bir Toplum Olmaya Doğru

4.3 Her şeyi bilme ve her şeye gücü yetme ütopyası çoğunlukla beraberinde diğerine araçsal olarak yaklaşmayı, çerçeveleri ve sınırları aşma dürtüsünü getirir. Bu iki tavır, kamusal alanı, diğerinin araç olarak görülemeyeceği, kendi kendini kısıtlama ve saygı gerektiren çoğulcu bir biçimde deneyimlemenin önünde birer engel oluşturmaktadır. Politikalar, insan ilişkilerinde ve siyasi yapılarda teknolojinin oynadığı rol eleştirel bir biçimde incelenerek oluşturulmalıdır. Hiperbağlı bir gerçeklikte sorumluluğu özendirmek, ancak eylemlerimiz, algılarımız, niyetlerimiz, ahlakımız ve hatta bedensel varlığımızın hem genel anlamda hem de özel olarak BİT bağlamında teknolojiyle nasıl iç içe olduğunu idrak etmekle mümkündür. Teknolojiyle aramızda eleştirel bir bağ oluşturulmasında amaç, bu birlikteliğin dışına çıkmaya çalışmaktan ziyade, teknolojiyi şekillendirirken teknolojinin de biz insanları nasıl şekillendirdiğini içsel olarak anlamaya çalışmak olmalıdır.

4.4 Mevcut kavramların yeniden değerlendirilmesi ve yeni uygulama pratikleri ile etkileşim biçimleri geliştirilmesi sürecinin nasıl olacağıyla ilgili şu sözü anlamlı bulmaktayız: “Salı yüzerken inşa etmek”.

Dikkat Kapasitemizi Göz Önünde Bulundurmak

4.5 “Büyük veri” gelişmelerini de içeren bilgi bolluğu hem kavramsal hem de pratik düzlemde temel değişiklikler gerektirmektedir. Akılcılığın daha önceki tanımları sıkı çalışmayla elde edilen bilgi birikiminin olguları daha iyi anlamayı ve onları kontrol altına almayı sağlayacağını varsaymıştır. Ansiklopedik anlamdaki bu ideal halen geçerlidir ve esas olarak bilişsel kapasitemizi her gün daha da büyütmekte olan bilgi yığınının gerisinde kalmama umuduyla genişleterek uyum sağlamaya odaklanılmaktadır. Ancak bu sınırsız genişleme, gündelik deneyimlerimizi açıklamada gitgide daha anlamsız ve yetersiz kalmaktadır.

4.6 İnaniyoruz ki toplumlar insanların dikkatini verebilme kapasitesine değer vererek onu korumalı ve beslemelidir. Bu demek değildir ki bu kapasiteyi geliştirmek için yapılan araştırmalardan vazgeçilmelidir. Bu her zaman faydalıdır. Asıl demek istediğimiz, dikkatini verebilme kapasitesinin sınırlı, kıymetli ve nadir bir değer olduğudur. Dijital ekonomide dikkat olgusuna pazarda alınıp satılabilecek ya da iş görmeye yönlendirilebilecek bir mal gibi yaklaşılmaktadır. Ancak bu araçsal yaklaşım, dikkatin toplumsal ve siyasi boyutlarını, yani kendi dikkatimizi bir yerde toplama yetisi ve hakkının otonomi, sorumluluk, düşünümSELLİK, çoğulluk, katılımlı varoluş ve anlam duygusu için kritik ve gerekli bir şart olduğunu görmezden gelmektedir. Organların pazarda alınıp satılmaması gerektiği gibi, dikkatimizi verebilme kapasitemiz de koruyucu bir yaklaşımı hak etmektedir. Dikkate saygı, mahremiyet ve beden bütünlüğü gibi temel haklarla ilişkilendirilmelidir, zira dikkatini verebilme kapasitesi dil, empati ve işbirliğinin gelişiminde oynadığı rol açısından ilişkisel özün ayrılmaz bileşenlerinden biridir. İnaniyoruz ki kullandığımız teknolojiler bilgilendirilmiş seçenekler sunmanın yanında, öntanımlı ayarlar ve diğer tasarım öğeleri açısından da dikkatini verebilme kapasitesine saygı duymalı ve onu korumalıdır.

4.7 Kısaca, şunu öne sürmekteyiz ki yaşamiçi deneyimde insanlar arası etkileşimlerin ve anlamlı eylemlerde bulunabilme kapasitesinin gelişmesi için şart olan dikkat olgusuna, insanın ayrılmaz bir özelliği olarak topluca daha fazla önem verilmelidir.

Bu Manifesto sadece bir başlangıçtır...

THE ONLIFE MANIFESTO

*BEING HUMAN IN HYPERCONNECTED ERA*¹

Luciano Floridi

Preface

The deployment of information and communication technologies (ICTs) and their uptake by society radically affect the human condition, insofar as it modifies our relationships to ourselves, to others and to the world. The ever-increasing pervasiveness of ICTs shakes established reference frameworks through the following transformations:²

- i. the blurring of the distinction between reality and virtuality;
- ii. the blurring of the distinctions between human, machine and nature;
- iii. the reversal from information scarcity to information abundance; and
- iv. the shift from the primacy of entities to the primacy of interactions.

The world is grasped by human minds through concepts: perception is necessarily mediated by concepts, as if they were the interfaces through which reality is experienced and interpreted. Concepts provide an understanding of surrounding realities and a means by which to apprehend them. However, the current conceptual toolbox is not fitted to address new ICT-related challenges and leads to negative projections about the future: we fear and reject what we fail to make sense of and give meaning to.

In order to acknowledge such inadequacy and explore alternative conceptualisations, a group of 15 scholars in anthropology, cognitive science, computer science, engineering, law, neuroscience, philosophy, political science, psychology and sociology, instigated the Onlife Initiative, a collective thought exercise to explore the policy-relevant

¹ The information and views set out in this text are those of the authors and do not necessarily reflect the official opinion of the European Union. Neither the European Union institutions and bodies nor any person acting on their behalf may be held responsible for the use which may be made of the information contained therein. Reproduction is authorised provided the source is acknowledged.

² Those transformations are fully described in the Onlife Initiative Background document available on <https://ec.europa.eu/digital-agenda/en/onlife-initiative>.

consequences of those changes. This concept reengineering exercise seeks to inspire reflection on what happens to us and to re-envision the future with greater confidence.

This Manifesto aims to launch an open debate on the impacts of the computational era on public spaces, politics and societal expectations toward policymaking in the Digital Agenda for Europe's remit. More broadly, this Manifesto³ aims to start a reflection on the way in which a hyperconnected world calls for rethinking the referential frameworks on which policies are built. This is only a beginning...

Manifesto

Game Over for Modernity?

Ideas that hinder policy making's ability to tackle the challenges of a hyperconnected era

1.1 Philosophy and literature have long challenged and revised some foundational assumptions of modernity. However, the political, social, legal, scientific and economic concepts and the related narratives underlying policymaking are still deeply anchored in questionable assumptions of modernity. Modernity has indeed — for some or many — been an enjoyable journey, and it has borne multiple and great fruits in all walks of life. It has also had its downsides. Independently of these debates, it is our view that the constraints and affordances of the computational era profoundly challenge some of modernity's assumptions.

1.2 Modernity has been the time of a strained relationship between humans and nature, characterised by the human quest to crack nature's secrets while at the same time considering nature as a passive endless reservoir. Progress was the central utopia, coupled with the quest for an omniscient and omnipotent posture⁴. Developments in scientific knowledge (thermodynamics, electromagnetism, chemistry, physiology...) brought about an endless list of new artefacts in all sectors of life. Despite the deep connection between artefacts and nature, an alleged divide between technological artefacts and nature continues to be assumed. The development and deployment of ICTs have contributed enormously to blurring this distinction, to the extent that continuing to use it as if it were still operational is illusory and becomes counterproductive.

1.3 Rationality and disembodied reason were the specifically modern attributes of humans, making them distinct from animals. As a result, ethics was a matter of rational and disembodied autonomous subjects, rather than a matter of social beings. And responsibility for the effects brought about by technological artefacts was attributed to

³ The content of this initiative does not reflect the official opinion of the European Union. Responsibility for the information and views expressed therein lies entirely with the members of the Onlife group.

⁴ By posture, we mean the dual notion of stance and posing, or, in other words, of occupying a position and being seen occupying it.

their designer, producer, retailer or user. ICTs challenge these assumptions by calling for notions of distributed responsibility.

1.4 Finally, modern worldviews and political organisations were pervaded by mechanical metaphors: forces, causation and, above all, control had a primary importance. Hierarchical patterns were key models for social order. Political organisations were represented by Westphalian States, exerting sovereign powers within their territory. Within such States, legislative, executive and judiciary powers were deemed to balance each other and protect against the risk of power abuse. By enabling multi-agent systems and opening new possibilities for direct democracy, ICTs destabilize and call for rethinking the worldviews and metaphors underlying modern political structures.

In the Corner of Frankenstein and Big Brother

Fears and risks in a hyperconnected era

2.1 It is noteworthy that Cartesian doubt, and related suspicions about what is perceived through human senses, have led to an ever-increasing reliance on control in all its forms. In modernity, knowledge and power are deeply linked to establishing and maintaining control. Control is both sought and resented. Fears and risks can also be perceived in terms of control: too much of it —at the expense of freedom— or lack of it —at the expense of security and sustainability. Paradoxically, in these times of economic, financial, political, and environmental crisis, it is hard to identify who has control of what, when, and within which scope. Responsibilities and liabilities are hard to allocate clearly and endorse unambiguously. Distributed and entangled responsibilities may wrongly be understood as a license to act irresponsibly; these conditions may further tempt business and governmental leaders to postpone difficult decisions and thereby lead to loss of trust.

2.2 Experiencing freedom, equality and otherness in public spheres becomes problematic in a context of increasingly mediated identities and calculated interactions such as profiling, targeted advertising, or price discrimination. The quality of public spheres is further undermined by increasing social control through mutual or lateral surveillance (*souveillance*), which is not necessarily better than “big brother” surveillance, as increasingly cyberbullying shows.

2.3 The abundance of information may also result in cognitive overload, distraction, and amnesia (the forgetful present). New forms of systemic vulnerabilities arise from the increasing reliance on informational infrastructures. Power games in online spheres can lead to undesirable consequences, including disempowering people, through data manipulation. The repartition of power and responsibility among public authorities, corporate agents, and citizens should be balanced more fairly.

Dualism is Dead! Long Live Dualities!

Grasping the challenges

3.1 Throughout our collective endeavour, a question kept coming back to the front stage: “what does it mean to be human in a hyperconnected era?” This foundational question cannot receive a single definitive answer, but addressing it has proven useful for approaching the challenges of our times. We think that handling these challenges can best be done by privileging dual pairs over oppositional dichotomies.

Control and Complexity

3.2 In the onlife-world, artefacts have ceased to be mere machines simply operating according to human instructions. They can change states in autonomous ways and can do so by digging into the exponentially growing wealth of data, made increasingly available, accessible and processable by fast-developing and ever more pervasive ICTs. Data are recorded, stored, computed and fed back in all forms of machines, applications, and devices in novel ways, creating endless opportunities for adaptive and personalised environments. Filters of many kinds continue to erode the illusion of an objective, unbiased perception of reality, while at the same time they open new spaces for human interactions and new knowledge practices.

3.3 Yet, it is precisely at the moment when an omniscience/omnipotence posture could be perceived as attainable that it becomes obvious that it is a chimera, or at least an ever-moving target. The fact that the environment is pervaded by information flows and processes does not make it an omniscient/omnipotent environment. Rather, it calls for new forms of thinking and doing at multiple levels, in order to address issues such as ownership, responsibility, privacy, and self-determination.

3.4 To some extent, complexity can be seen as another name for contingency. Far from giving up on responsibility in complex systems, we believe that there is a need to re-evaluate received notions of individual and collective responsibility. The very complexity and entanglement of artefacts and humans invite us to rethink the notion of responsibility in such distributed socio-technical systems.

3.5 Friedrich Hayek’s classical distinction between kosmos and taxis, i.e., evolution vs. construction, draws a line between (supposedly natural) spontaneous orders and human (political and technological) planning. Now that artefacts taken globally have come to escape human control, even though they originated in human hands, biological and evolutionary metaphors can also apply to them. The ensuing loss of control is not necessarily dramatic. Attempts to recover control in a compulsive and unreflexive manner are an illusory challenge and are doomed to fail. Hence, the complexity of interactions and density of information flows are no longer reducible to taxis alone.

Therefore, interventions from different agents in these emerging socio-technical systems require learning to distinguish what is to be considered as kosmos-like, i.e., as a given environment following its evolutionary pattern, and what is to be considered as taxis-like, i.e., within reach of a construction responding effectively to human intentions and/or purposes.

Public and Private

3.6 The distinction between public and private has often been grasped in spatial and oppositional terms: the home versus the agora, the private company versus the public institution, the private collection vs. the public library, and so forth. The deployment of ICTs has escalated the blurring of the distinction when expressed in spatial and dualistic terms. The Internet is an important extension of the public space, even when operated and owned by private actors. The notions of fragmented publics, of third spaces, and of commons, and the increased focus on use at the expense of ownership all challenge our current understanding of the public-private distinction.

3.7 Nevertheless, we consider this distinction between private and public to be more relevant than ever. Today, the private is associated with intimacy, autonomy, and shelter from the public gaze, while the public is seen as the realm of exposure, transparency and accountability. This may suggest that duty and control are on the side of the public, and freedom is on the side of the private. This view blinds us to the shortcomings of the private and to the affordances of the public, where the latter are also constituents of a good life.

3.8 We believe that everybody needs both shelter from the public gaze and exposure. The public sphere should foster a range of interactions and engagements that incorporate an empowering opacity of the self, the need for self-expression, the performance of identity, the chance to reinvent oneself, as well as the generosity of deliberate forgetfulness.

Proposals to Better Serve Policies

Conceptual Shifts with Policy-relevant Consequences for a Good Onlife Governance

The Relational Self

4.1 It is one of the paradoxes of modernity that it offers two contradictory accounts of what the self is about. On the one hand, in the political realm, the self is deemed to be free, and “free” is frequently understood as being autonomous, disembodied, rational, well-informed and disconnected: an individual and atomistic self. On the other hand, in scientific terms, the self is an object of enquiry among others and, in

this respect, is deemed to be fully analysable and predictable. By focusing on causes, incentives, or disincentives in an instrumental perspective, this form of knowledge often aims at influencing and controlling behaviours, on individual and collective levels. Hence, there is a constant oscillation between a political representation of the self, as rational, disembodied, autonomous and disconnected, on the one hand, and a scientific representation of the self, as heteronomous, and resulting from multifactorial contexts fully explainable by the range of scientific disciplines (social, natural and technological).

4.2 We believe that it is time to affirm, in political terms, that our selves are both free and social, i.e., that freedom does not occur in a vacuum, but in a space of affordances and constraints: together with freedom, our selves derive from and aspire to relationships and interactions with other selves, technological artefacts, and the rest of nature. As such, human beings are “free with elasticity”, to borrow an economic notion. The contextual nature of human freedom accounts both for the social character of human existence, and the openness of human behaviours that remain to some extent stubbornly unpredictable. Shaping policies in the remit of the Onlife experience means resisting the assumption of a rational disembodied self, and instead stabilising a political conception of the self as an inherently relational free self.

Becoming a Digitally Literate Society

4.3 The utopia of omniscience and omnipotence often entails an instrumental attitude towards the other, and a compulsion to transgress boundaries and limits. These two attitudes are serious hurdles for thinking and experiencing public spheres in the form of plurality, where others cannot be reduced to instruments, and where selfrestraint and respect are required. Policies must build upon a critical investigation of how human affairs and political structures are deeply mediated by technologies. Endorsing responsibility in a hyperconnected reality requires acknowledging how our actions, perceptions, intentions, morality, even corporality are interwoven with technologies in general, and ICTs in particular. The development of a critical relation to technologies should not aim at finding a transcendental place outside these mediations, but rather at an immanent understanding of how technologies shape us as humans, while we humans critically shape technologies.

4.4 We have found it useful to think of re-evaluating these received notions and developing new forms of practices and interactions in situ in the following phrase: “building the raft while swimming”.

Caring for Our Attentional Capabilities

4.5 The abundance of information, including “big data” developments, induce major shifts in conceptual and practical terms. Earlier notions of rationality presumed that accumulating hard-won information and knowledge would lead to better understanding and thereby control. The encyclopaedic ideal is still around, and the focus remains primarily on adapting our cognitive capacities by expanding them in hopes of keeping up with an ever-growing infosphere. But this endless expansion is becoming ever less meaningful and less efficient in describing our daily experiences.

4.6 We believe that societies must protect, cherish and nurture humans’ attentional capabilities. This does not mean giving up searching for improvements: that shall always be useful. Rather, we assert that attentional capabilities are a finite, precious and rare asset. In the digital economy, attention is approached as a commodity to be exchanged on the market place, or to be channelled in work processes. But this instrumental approach to attention neglects the social and political dimensions of it, i.e., the fact that the ability and the right to focus our own attention is a critical and necessary condition for autonomy, responsibility, reflexivity, plurality, engaged presence, and a sense of meaning. To the same extent that organs should not be exchanged on the market place, our attentional capabilities deserve protective treatment. Respect for attention should be linked to fundamental rights such as privacy and bodily integrity, as attentional capability is an inherent element of the relational self for the role it plays in the development of language, empathy, and collaboration. We believe that, in addition to offering informed choices, the default settings and other designed aspects of our technologies should respect and protect attentional capabilities.

4.7 In short, we assert that more collective attention should be paid to attention itself as a inherent human attribute that conditions the flourishing of human interactions and the capabilities to engage in meaningful action in the onlife experience.

This Manifesto is only a beginning...

THALES VE MEZOPOTAMYA BİLİMİ ÇERÇEVESİNDE BİLİM TEORİSİNDEKİ METODOLOJİK DÖNÜŞÜMLER

Meriç Bilgiç*

THE METHODOLOGICAL TRANSFORMATIONS IN THEORY OF SCIENCE,
CONCERNING THALES AND MESOPOTAMIA SCIENCE

ÖZ

Makale Thales'in ve Milet Okulu'nun bilim metodolojisinin özgünlüğünü ve karakteristik özelliklerini sorgulamakta, Mısır ve özellikle Mezopotamya matematiğinden alınan somut örneklerle ilişkilendirmektedir. Meta-metodolojik bir bakış açısından, bilim teorisinin tarihsel olarak dört evreye ayrıldığını ve Aristoteles'in bilimsel devrimi karşısında, kendinden önceki bütün uygarlıkların benzer bir metodolojiye sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bütünlük kategorisinin gerilimi altında yaşanan, dönemin “doğruluk değerinin tamlığı, kesinliği” ve “analitik düşünme” konuları insan zekâsının doğasından kaynaklanan tarih-üstü problemler olarak tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Thales, Milet Okulu, Mezopotamya, Mısır, bilim teorisi, metodoloji, meta-metodoloji, analitik düşünme, doğruluk, bütünlük.

ABSTRACT

The article investigates the originality and characteristics of the scientific methodology of Thales and the Milesian School, and searches for their relations with some concrete samples taken from Egypt and Mesopotamia mathematics. It also asserts from a “meta-methodological” standpoint that theory of science is historically divided in to four moments, and that concerning the Aristotelian scientific revolution, all of the civilisations before Aristotle had a similar methodology. Besides, “certainty and completeness of truth value” and “analytical thinking” as the matters of the era, which has been experienced

* Öğr. Gör. Dr. Meriç Bilgiç, Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, (mericbilgic@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 28.06.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

under the tension of the category of “universality” are even determined as over-historical problems originated from the nature of human intelligence.

Keywords: Thales, Milesian School, Mesopotamia, Egypt, theory of science, methodology, meta-methodology, analytical thinking, truth, universality.

...

Giriş: Öncelik ve Üstünlük Tartışması

Bir düşünme kendi düşüncesini ortaya koymakla diğerlerini de kendine göre değerlendirmeye ilişkin hatta hiyerarşisini de ileri sürmüş olur. Ancak kendisinden iyice uzaklaşabildikten sonra diğerleri arasında kendisini evrenselletirebileceği değerlendirmeler, yargılamalar yapabilir. Şu anda geleneğinin içerisinden konuştuğumuz Batı uygarlığı da iktidarların el değiştirdiği her yeni bir çağ dönüşümünde kendi kavramı altında bir tarih yazmıştır. Avrupa aristokrasi ve kilise kendi geleneğini daha çok Roma’ya dayandırırken yeni burjuva sınıfı da kendine daha çok Antik Yunan’dan asalet biçmiştir. Bu doğrultuda bütün dünyanın ve bütün insanlığın bilim, felsefe, sanat hatta ahlak ve hukukunun Antik Yunan’dan başlatılması akademik bir gelenek olmuştur. Dünya’da başka coğrafya ve uygarlıklar yokmuş, Avustralya, Afrika, Hint, Türk, Çin, Maya-Aztek halkları bir uygarlık oluşturmamış gibi Dünya’yı Ortadoğu’dan ibaret sayan, insanlık tarihinin Mezopotamya tarihiyle başladığına ve kendileri ile olgunluğa erdiğine inanan Ortadoğu kökenli Batı uygarlığının bu ideolojik iddiaları bir tartışma yaratmaya yetmeyecek kadar en basit tarih ve coğrafya bilgileriyle uyumsuzdur.

Antik Yunan’a ve Thales’e gösterilen iltifatlar öncelikle onlara yapılan bir haksızlıktır ve gereksizdir. M.Ö. 6.yy’da yaşamış olan Thales’in bilimsel olarak ne yaptığından söz eden en eski kaynaklar bazı genel bilgiler verir. Örneğin, Aristoteles *Metafizik* adlı kitabında¹ varlığın temel *arkhe*’sinin su olduğunu söyleyen ve felsefe-bilim geleneğini teorik ciddiyeti içinde ilk ele alan, De Anima’ında² da maddenin canlı gibi bir yapıda olduğunu aktaran önemli filozofun Thales olduğunu söyler. Herodotos da Thales’in Güneş tutulmasını öngördüğünü anlatır, fakat belirtilen tarih güneş tutulması tarihiyle farklılık gösterdiği için günümüzde bu iddia şüpheli hatta Neugebauer’in ifadesiyle “peri masalı” olarak görülür.³ Ancak ona atfedilen matematiksel başarılarını, daha çok M.S. 3.yy’dan Laertios’lu Diogenes⁴ ve M.S. 5.yy’dan Yunanlı matematikçi Proklos

¹ Aristoteles, *Metaphysica, The Work of Aristotle*, David Ross (ed.), London: Oxford University Press, Cilt III, 2. Basım, 1928. A bölümü.

² Aristoteles, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ. Αθήνα: ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ ΟΔΙΣΣΕΑΣ ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ & ΣΙΑ Ο.Ε., 1997, par. 405 a20-22.

³ Otto Neugebauer. *The Exact Sciences in Antiquity*. New York: Dover Publications, 1969, s. 143.

⁴ Diogenes Laertios; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 20-28.

gibi, ondan çok sonra yaşamış tarihçiler aktarmış ve herkesin kabul ettiği yaygın kanılar doğrultusunda aşağıdaki buluşları Thales'e atfetmişlerdir:

1. "Thales Teoremi" denen teoriye göre açıları aynı olan benzer üçgenlerin kenarları arasında orantı vardır. Buna dayanarak, Thales piramitlerin yüksekliğini, uzunluğunu bildiği bir çubuk yardımıyla gölge boylarını karşılaştırarak hesaplamıştır.
2. Bir dairede yarıçapı gören çevre açısı diktir.
3. Dairenin çapı onu iki eşit parçaya böler.
4. İkizkenar üçgenin taban açıları eşittir.
5. Ters açılar eşittir.
6. Bir kenarı ve iki açısı eşit üçgenler eşittir.

Thales'e atfedilen bu matematiksel bilgiler ancak ondan çok sonra, Helenistik dönemdeki matematik bilgilerine dayanarak, yani kanıtlama mantığına dayalı Öklid Geometrisinin bakış açısından anlatılmıştır. Thales bunları biliyor olsa da birincisi, bunlar kendi buluşları değildir, aşağıda kanıtları verileceği gibi, Mezopotamya bilimine ait bilgilerdir. İkincisi, Thales dönemseller olarak böyle bir teorik olanağa sahip değildir. Bilim teorisi Antik Yunan'da hazırlık dönemini geçirmiş, Aristoteles ile varlık kazanmıştır ve İskenderiye Okulundan itibaren ancak bilimsel başarılarını göstermeye başlamıştır.⁵ Ancak bundan sonra Thales'e geri dönüp bakıldığı için Helenistik dönemin matematik bilgi düzeyinin değeri Thales'e yüklenmiştir.

Bilginin dolaşımı açısından, M.Ö. 6.yy'da yaşamış olan Miletli Thales'in çağdaşları olan Çinli Konfüçyüs ve Leo Tse, Hintli Budha ile etkileşimi ise olanaksızdır. Mezopotamya'daki erken dönem bilimsel gelişimlerin İndus vadisini etkilemesini bekleyebiliriz. Fakat çok ileriki yıllarda on tabanlı Hint sayı sisteminin Mezopotamya'yı Yunanları ve Ortaçağ bilimini etkilediğini biliyoruz. Hatta Mezopotamya'nın günümüze kadar gelen altmış tabanlı sayı sisteminin Hindistan üzerinden Çin'e kadar uzandığını ve Antik Yunan geometrisini etkilediğini de biliyoruz. Milet Okulu ve Thales'in doğrudan veya dolaylı Mezopotamya biliminden etkilenmesi, o dönemde yıldızı yükselen ve Milet'i de uzun yıllar işgal altında tutan Pers İmparatorluğu üzerinden olmuştur. Antik Yunan, Ortaçağ Hristiyan ve hatta Modern Batılı filozoflar ve bilim insanları Zerdüşt öğretisinden nasıl etkilendiklerini itiraf etmeseler de bu tarihsel olarak apaçık bir gerçektir. Çünkü Pers İmparatorluğu Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları üzerinde yükselen, onların mirasını taşıyan, zaman zaman İyonya'yı ve Milet'i yönetimine katmış, dönemin en geniş coğrafyasına sahip, en gelişmiş uygarlığıdır. Genel olarak, Mezopotamya biliminin Çin'den Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyayı etkilediğini söyleyebiliriz.⁶

Aristoteles'ten beri, bilimi bilim için, teorik bilgi elde etmek için yapan ilk bilim

⁵ Meriç Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2016a, s. 57-81.

⁶ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: TTK Yayınları, 1982, s. 1.

insanı olarak Thales'in belirlenmesine de bakarsak, bilim tarihinin Milet Okulu ve Thales ile başlatılmasının bir kısır döngü üzerine kurulduğu görülür. Antik Yunan bilim geleneğinin dikkat çekici başarılarının en gerisine gitmeyi denersek Thales'e ulaşırız. Bu durum, bütün Dünya'da bilimsel geleneklerin en gerisinde değil, Antik Yunan biliminin gerisinde bir Antik Yunan bilim okulunun yattığını gösterir. Bilim "teori için teori" üretmekle, "amacı kendisi" olmakla, bir araç olarak üretilen teknolojiye ayrılr. Buna karşın, pratik gereksinimler için değil de teori için teori üreten ilk bilginin Thales olduğunu belirlemek olanaksızdır. Bu bağlamda anılan, Thales'in, "maddenin *arkhe*'si su'dur" düşüncesi bile bir sular uygarlığı olan Mezopotamya kozmogonisinden alınmıştır. Her bilimsel buluşun gerisinde kültürel, psişik nedenler vardır ve buluş bağlamı önemli bir etken değildir, çünkü bilim metodolojisi açısından buluş bağlamı, teorilerin doğrulanma bağlamlarını mantıksal olarak belirlemez. Kimin hangi niyetle bilimsel etkinlik yürüttüğünü belirlemek ve bilimi Milet'le başlatmak bilimsel bir yaklaşım değildir. Elbette Milet Okulu bilim tarihinde çok önemli bir yere sahiptir fakat bilimin başladığı yer değildir, bilim tarihi yazılı tarihle başlar. Örneğin, Sümer'de bilim yerleşik, kurumsal bir yapıdadır, akademik eğitim belli bir özerkliğe sahiptir. Hatta Göbekli Tepe kalıntılarından görebileceğimiz gibi piktografik belgeler bundan 11 000 yıl önce, daha yerleşik bir hayat yokken bile göğün gözlemlendiğini ve bilimsel içeriklere sahip bir tür teorik yaklaşımın olduğunu göstermektedir. Yakın zamanda, Edinburgh Üniversitesi'nden Göbeklitepe kalıntılarındaki hayvan figürlerinin yıldız hareketlerini gösterdiği şeklinde tartışmalı bir makale yayımlandı⁷. Genel olarak, Kuhn gibi, bilim yapmanın teorik yaklaşım türlerinin tarih içinde devrimsel kırılımlara uğradığını ve farklı dönemlerde bilim teorisini farklı nitelediklerini söyleyebiliriz.

1. Meta-metodolojik yerleşim

Buraya kadar yazılanlar, önceden de bilim dünyasında yayımlanmış, açık fikirli her uzmanın aşağı yukarı genel bilgileri ile söyleyebildiği bir içerik sergilemektedir. Bizim bu zemine özgün olarak verebileceğimiz katkı bilim teorisindeki metodolojik değişimleri bir meta-metodolojik teori içinde yorumladığımız bakış açısından Milet'e ve Thales'e bakmak olabilir.⁸ Şimdiden, Thales ve Milet Okulunun böyle bir dönüşümün merkezinde durmadığı, onun yerine bir köprü oldukları söylenebilir. Makalenin başlığı da böyle bir başlığın atılamayacağının paradoksal bir ifadesi olarak konmuştur! Bilim

⁷ Martin B. Sweatman and Dimitrios Tsikritsis, "Decoding Göbekli Tepe with Archaeoastronomy: What Does The Fox Say?", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Vol. 17, No 1, (2017), s. 233-250.

⁸ "Meta-Metodoloji" Popper'ın yanlışlanabilirlik, Kuhn'un devrimsellik ve Quine ile Duhem'in düşük belirlenimcilik argümanları üzerinden geliştirip bilim felsefesi alanına eklediğimiz, bilim teorisinin dönüşüm mantığını veren bir alt başlıktır. Bkz. Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite* ve Meriç&Kübra Bilgiç, *Felsefeye Çıkış*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2014.

tarihindeki ilk büyük dönüşüm M.Ö. 4.yy’da Aristoteles ile gerçekleşecektir. Bilim felsefesi ve mantık felsefesinin tarihi üzerine elbette önemli çalışmalar vardır. Ancak bunlar parça parça bilgi vermekte, daha çok modern bilimin yarattığı dönüşümü ele almakta ve bilim tarihini bir üst metodoloji içinde ele almamaktadırlar. Oysa Thales’in zamanını anlamak için ona felsefi metodolojisi olan bir üst tarih okumasından bakmak gerekir. Bilim teorisi veya metodoloji üzerine geliştirdiğimiz meta-dil üzerinden bilim tarihine baktığımız zaman dört döneme ayrıldığını görürüz:

Tarih	İlkçağ	Aristoteles, Ortaçağ	Descartes, Modern	20. yy., Postmodern
Metodolojinin tekniği	Katılımcı bilim	İzleyici bilim	Müdahaleci bilim	Enstrümantalist bilim: Teknoloji
Evren modeli	Mutlak bütünlük	Organik bütünlük	Mekanik birlik	Sanal çokluk
Paradigma niteliği	Pre-determinist	Undeterminist	Determinist	İndeterminist
Ontolojik kategorisi	(Mutlak) “Varlık”	(Hiyerarşik) Varlıklar	(Homojen) Varlıklar + ilişkiler	İlişkiler
Hareket kaynağı	Kozmik	İç-nitelik	Dış-nicelik	Rastlantısal

Tablo 1. Bilimin Meta-metodolojik evreleri ve nitelikleri⁹

Görüldüğü gibi Milet Okulu daha İlkçağ metodolojisine aittir. Aristoteles’ten önce veya hatta sonra da onun mantığı ve bilim teorisinden yararlanmamış bütün uygarlıkların bilimleri, Hint, Çin, Mısır, Mezopotamya ve Antik Yunan bilimleri birinci, katılımcı bilim aşamasında kalmış ve sadece Antik Yunan, Helenistik dönemiyle, özellikle İskenderiye Okuluyla bilim tarihinin gelecek evrelerine aracılık etmiştir. Platon bile dâhil olmak üzere, Pisagor ve Elea Okulu, Milet Okulu ve Atomcular Mezopotamya ve diğer uygarlıkların biliminden farklı bir üstün niteliğe sahip değildiler, benzer bir metodolojiye sahiptiler. Aristoteles bizim “bilim” diye bildiğimiz felsefenin kurucusudur. Elbette Aristoteles’in yarattığı büyük bilimsel devrimin gerisinde Platon’un metodolojisi, Sofistler ve diğer Antik Yunan okulları vardır ve hepsi de Mısır, Mezopotamya, Pers üzerinden gelen metodolojiyle bir süreklilik gösterirler. Bilindiği gibi, Antik Yunan kültüründe elle iş yapmak kölelere özgüdür ve bu filozoflar bilim tarihine pek fazla deneysel bir bilgi içeriği kazandırmamışlardır. Fakat bilimi bilim yapan temel formu keşfetmiş, bilime teoriyi kazandırmışlardır. O dönemde bir teori patlaması görürüz. Parmenides, Anaksimandros, Herakleitos, Epikuros gibi, pek çok filozof “*Peri Physeos*”, “Doğa Üzerine” adıyla yazdıkları kitaplarda pek çok teori üretmişler, Sofistler ise dilin teorik mantıksal olanaklarını inanılmaz ayrıntılı bir sorgulamayla

⁹ Bilgiç, *Felsefeye Çıkış*, s. 142-147.

çözümlemişlerdir. “Teori” terimi de Yunanca kökenlidir, izleme (*contemplation*) anlamını içerir. Bu sözcük, gösterilerin yapıldığı arenalardaki yabancı ülkelerden gelen konsolosların balkonuna verilen ad olan “*theoros*” tan gelir. *Theoros* bütün arenaya hâkim, gösteriyi baştan sona en iyi izleyebilen balkondur. Felsefi, bilimsel teori çokluk-birlik ilişkisinde bütünlüğü, tekil-tümel ilişkisinde tümeli, anlamı, tanımını verir. Antik Yunan uygarlığındaki ayrıntıcı dil ve mantık çözümlemeleri ile olayları açıklama çabası diğer uygarlıklar için anlamsız, saçma ve abartıdır. Henüz kendine özgü teorik bir başarı kazanmış olmasa bile Thales ve Milet Okulunda da mitolojilerini zorlayan bir açıklama çabası olduğunu görebiliriz. Örneğin Thales Teoremi’nde teorik düzeye ulaşılmamış olsa da teorik bir açıklama çabası gözlenebilir. Aristoteles’in, varlıkların neyse o olmalarının nedeninin kesin tanımını veren açıklama olanağını kazandıran bilim teorisi, siyasal iktidar taleplerine bilişsel güç üretme potansiyeli kazandırmaktadır. İslam ve Hristiyan Ortaçağ bilimi, Avrupa aristokrasi ve burjuvası bilimsel kurumlarında bu açıdan Aristoteles’ten yararlanmışlardır. Aristotelesçi olmayan bilim doğanın içine nüfuz edilemez mutlak bütünlüğünü ve durdurulamaz devingenliğini dikkate aldığı için kesinlik vermez. Aslında doğada bir yasa ve kesinlik yoktur. Bilim bilimin teorik yasalarını doğaya en uygun şekilde geliştirmeye çalışır. Fakat Aristoteles doğadaki devinimi durdurur ve tanımlayıcı önermeleri ile doğadaki devinimi sabitler. Böylece, örneğin, “şu an” için “ne akşam, ne akşam değil” diyemeyiz. Ya akşamdır ya da değildir. Buna karşın, kesinlik ve iktidar üretmeyen, doğanın bütünlüğünü bozmayan bilimsel gelişmeler de olanaklıdır ve Hint mantığında olduğu gibi yetkin örnekleri de görülmüştür. Fakat Batı biliminin siyasal iktidar gücü diğer uygarlıkları yok ettiği için alternatif bir bilimsel gelişme de günümüze ulaşamamıştır.

Artık Thales ve Milet Okulunun kendisinden önceki uygarlıklardan nasıl bir metodoloji aldığını ve Aristoteles’e kadar aktardığını görebiliriz. Özel olarak doğrudan ifade etmek gerekirse, metodolojilerinin kökeninde zihinlerindeki “nicelik” kategorilerinin işlevsellik kazanma düzeyi, aritmetiğin soyut sayılar ve cebirsel işlemleri ile somut fiziksel boyutlar ve geometrik işlemler arasındaki ilişki, bu ilişkinin kesin, tam teorik bir tanıma, analitik bir bütünlüğe ve bu işlemler sonunda tam veya yaklaşık bir değere ulaşip ulaşamayacağı problemleri vardır. Bu doğrultuda, bilim teorisinin metodolojisindeki problematik geçişimi göstermek için onu tam doğruluk değeri problemi ve analitik düşünme problemi olarak iki alt başlık altında incelemeliyiz:

2. Tam Doğruluk Değeri

Metodolojik geçişimi ve bilimsel düşünmenin tarihsel gelişim hareketini görebilmek için tarihsel bir evrim sürecinde oluşan ve olası her düşünme sürecimize eşlik eden, zekânın tarih üstü, transandantal veya aksiyomatik de denilebilecek yapısında, özellikle nicelik kategorisinin işlevi hakkında bazı tanımlar vermek gerekir. Düşün-

memizin nesnesi ne olursa olsun onları nicel, sayılabilir şeyler olarak da düşünürüz. Kant'ın işaret ettiği gibi¹⁰, nicelik üçlü bir ilişkide ortaya çıkar. 1. Anlamlandırılmamış yığınlar, tek tek şeyler çokluğu anlamında “çokluk” kategorisi, 2. Bu çoklukların en az bir niteliğinin ortaklığıyla birleştirilmesi anlamında “birlik” kategorisi ve 3. Bu birlikli gurubun her tekil üyesinin nezdinde bütününe, hepsini birden kapsayacak şekilde önceden bilinen bir genel kavramın yüklenmesi ve anlamlandırılması anlamında “bütünlük” kategorisi. Bilim tarihi, Aristoteles'e kadar, tekil nesnelere bir kavramsal bütünlüğün, tümel, genel bir kavramın yüklenmesinin tam ve doğru bir yükleme olup olmadığı konusunda haklı bir şüpheyeye ve çekinceye sahipti. Aristoteles'in doğruluk kuramı nesneye tam uygun bir yüklemenin olanağını belirlemeye çalışan bir mantık üzerine kuruludur. Günümüzde enstrümantalist ve konvensiyonalist yaklaşımlar içinde bu problemin hâlâ tartışılıyor olması, Aristoteles'in mantık ilkelerinin bize biricik ve tüketici bir kanıtlama metodolojisi vermediğini gösteriyor. Problemin derinliğinin bilincinde olan ilk bilim insanları da bu nedenle hesaplamalarındaki değerleri tam ve yaklaşık olarak ikiye ayırıyorlardı.

İlkesel kanıtlamanın metodolojisi ancak Aristoteles ve Öklid'den sonra belirleneceği için Milet Okulu da dâhil olmak üzere, önceki uygarlıkların bilimsel etkinlikleri bütünlük kategorisindeki eksikliğin gerilimi altında yürütülmüş, ilkesel kanıtlama olmadan yaklaşık değerlere ulaşmak yeterli bulunmuştur. Örneğin, Mezopotamya'da tam bir bütünlük halinde olan sayma sayıları ile küsuratı olan sayılar birbirinden ayrılırdı. Şekilsiz bir arazinin alanı yaklaşık olarak hesaplanırdı, dik üçgende hipotenüsün kareköklü hesaplarında karşılaşılan irrasyonel sayılar, dairedeki π sayısının hesaplanması yaklaşık değerler olarak belirlenirdi. Aritmetiğin saf sayılar alanında, cebir işlemlerinde bütünlük kategorisi büyük bir problem değildi çünkü cebirsel bütünlükler gerçeklik alanında, çokluk içindeki tekil nesnelere yüklenmiyor, ortak tikel durumlara, sanal birliklere ve ilişkilere uygulanıyordu. Oysa geometri, aritmetikteki saf, sayısal bütünlüklerin dış gerçeklikteki gibi, içeriği olan tekil formlara uygulanması olduğundan bütünlüğü verecek işlem sonucunun tamlığı da bir sorun oluştuyordu. Bu nedenle ilk bilim insanları geometri ve aritmetik arasındaki metodolojik gerilim içinde kalmışlar, geometrik kavram ve formüllerin ilkesel tanımlanmasına dayalı Öklid geometrisi öncesi, daha çok cebirsel kanıtlamalarla geometri yapmış, diğer yönde örnekler olsa da genelde aritmetiği geometriye temel almışlardır. O dönemde aritmetiğin tamlığı ve apaçık doğru olarak sezinlenebilme ayrıcalığı daha rasyonel olanı tespit ederken, geometrik uygulamalarda ortaya çıkan küsurlu ve irrasyonel sayılar da eksik, bozuk ve irrasyonel olanı temsil ediyordu. Aritmetik de geometri gibi kanıtlamalardan çok yaklaşık değeri bulmaya çalıştığı durumlarda, örneğin karekök hesaplamalarında olduğu gibi, geometrinin görsel imgeleştirilebilme ayrıcalığından yararlanıyordu.

¹⁰ Bkz.: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. Guyer, P.&Wood, A. D. (ed.), New York: Cambridge University Press, 2000, s. 207, par. A71/B96.

Mısır'ın *Ölüler Kitabı*'ndaki bir metinde bu tamlık-eksiklik geriliminin vurgulanması bizim için dikkat çekici görünüyor. Önceden Rhind matematik papirüsünden Ra'nın gözünün matematiksel anlamı çözümlenmişti. Ra'nın gözündeki her bir biçim özel bir kesre karşılık gelir. Kaş $1/8$, gözbebeği $1/4$, onun sonundaki küçük beyaz kısım $1/2$ sağındaki $1/16$, aşağıda yana doğru kıvrılan yay $1/32$, aşağıya inen gözyaşı çizgisi $1/64$ dür ki toplamaları $63/64$ yapar, $64/64$ 'e, tamsayıya ulaşmaz. Mısır'da hiçbir zaman kesirler 1 ve 1'den büyük bir değere sahip değildirler. İşte, Mısır'ın ölüler kitabında¹¹ sanki bunun açıklamasını ve metodolojik anlamını bulabiliyoruz: Tanrı Horus'un sağ gözü Güneş'i ve Güneş Tanrısı Ra'nın gözünü, varlığı ve aklı temsil ederken sol gözü de Ay'ı ve Ay Tanrısı Thoth'un gözünü, bilgeliği, bilgi ve büyüü temsil eder.



Resim 1. Horus'un gözü

Resimde gördüğümüz hiyeroglifte Thoth'u temsil eden Horus'un sol gözü öte dünyaya açılan kapının üstündedir. Hemen karşısındaki kutsal inek ise bu ve öte dünyanın gücünü temsil eder. Kutsal ineğin altında şu hikaye anlatılır. Horus kavgada Seth'in testislerini koparır, Seth'de Horus'un Ra'yı temsil eden sağ gözünü çıkarır. Thoth bu çıkan gözü “eksiksiz” yerine yerleştirir ve “tamamen iyileştirir”. Teorik olarak burada, matematikçilerin hesaplama parçaları birleştirip tamamlayamayacakları $63/64$ kesrinin ancak Thoth'un kutsal eliyle tamamlanabileceğini görüyoruz. Bu hikaye ve sayfa düzeni şu şekilde anlaşılmalıdır: Thoth'un temsil ettiği Ay'ın fazları Nil nehrinde gelgitleri etkiler, tarlalar bozulur ve her bir tarlanın eski yüzölçümünü yeniden hesaplamak gerekir. Buna bağlı olarak da kutsal ineğin etkisi altında tarım, hasat ve vergi miktarları da durumdan etkilenir. Metnin bir Mısır vatandaşının zihninde de şöyle bir anlama geliyor olması gerekir: “Siz kalbinizi temiz tutup vergi memurlarının yaklaşık hesaplarına göre vergilerinizi Ra'nın oğlu Firavun'a verirsiniz cennete gidersiniz, fazla ve eksiklerin tamamlanmasını Tanrılar garantiler”. Mitolojik olarak burada da aritmetiğin geometrik uygulamaları ve uygulamada ulaşılan sayısal değerlerin yaklaşık oluşu ve buna karşın onların bütünlüğünün rasyonel bir değer kazanmasının, mükemmelliğinin kaynağının tanrılardan geldiği gösterilmektedir.

¹¹ Eva Von Dassow (ed.); *The Egyptian Book of Dead (The Complete Papyrus of Ani)*, çev. Raymond Faulkner, San Francisco: Chronicle Books, 1994, levha 8, bölüm 17.

Antik Yunan’a geldiğimizde aynı problemin buraya da taşındığını görüyoruz. Örneğin Thales’in açıları aynı olan, benzer dediği üçgenlerin kenarları arasında bir orantı olduğu düşüncesini biz ilkesel bir mantıkla görüyoruz. Buna karşın, Thales’te açı ve orantı gibi geometrik kavramlar henüz tam olarak ilkesel düzeyde belirlenmemiştir ve yaklaşık değerlerle yetinilmiştir. Hatta Platon’da bile bilgi ve bilimlerin ayrımı aritmetikte saf sayısal işlemlerin tamlığı ile geometrik uygulamadaki hipotetik yaklaşıklık ayrımı üzerine kuruludur. Whitehead gibi söylersek, Batı uygarlığının entelektüel kaynağı olarak görebileceğimiz Platon’un felsefi sisteminin ana çatısı, aşağıdaki tablodan da görülebileceği gibi, bu metodolojik problem üzerine kurulmuştur:

Bilme alanı	NOETA (akılla düşünülen)		AISTHETA (duyumla algılanan)	
Bilinenler	<i>Eide</i> (idealar, ilkeler)	<i>Hypothesis</i> (varsayım)	<i>Zoa</i> (canlılar), <i>skeuata</i> (üretilemler)	<i>Eikasia</i> (imgeler)
Bilgi türü	<i>Episteme</i> (dialektika, felsefe bilgisi)	<i>Teleute</i> (bilimlerin bilgisi)	<i>Gnosis</i> (inanılan), <i>alethes doksa</i> (doğru sanı)	<i>Aisthesis</i> (duyum, imgelem), <i>doksa</i> (sanı)
Bilme türü	<i>Noesis</i> (soyut akıl - <i>Nous</i> - ile kavrama)	<i>Dianoia</i> (yönelimsel, gidimli çıkarım)	<i>Pistis</i> (inanç)	<i>Eikasia</i> (tahmin, tasarım)
Bilgi alanı	Aritmetik (Felsefe): (normatif bilimler)	Geometri: (pozitif bilimler)	Müzik, retorik, jimnastik, vb. (Uygulamalı bilimler)	

Tablo 2. Platon’da bilme yetileri, bilgi ve bilimler¹²

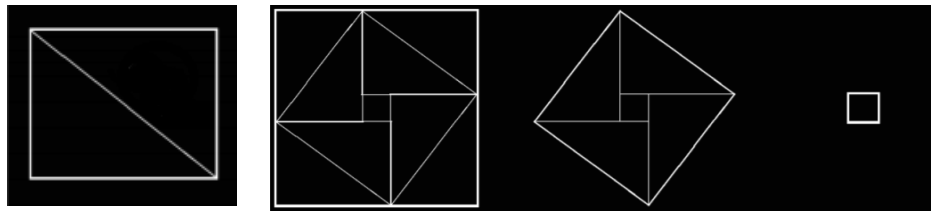
Platon’un kendi sözlü çizimlerinden yola çıkarak oluşturulan tablo keskin ayrımları değil, ayrımlar arasındaki problematik ilişkileri sergilemektedir. Tabloda, bilinenler satırında da görülebileceği gibi, bilimler ilkesel tanımlara dayalı “ideaların bilgisi” ve ideaların varsayıma dayalı uygulamalarının sonucu olan “hipotetik bilimsel bilgiler” olarak ikiye ayrılmıştır. İlkesel kavram tanımları aritmetik ve felsefe alanını oluştururken, onlardan yönelimsel, gidimli akıl yürütmeye yapılan çıkarımlardan, dış gerçekliğe yönelik uygulamalardan elde edilen bilgi türü ise geometri ve pozitif bilim alanlarını oluştururlar. Aritmetik idelerin saf kavram tanımlarına ve ilkesel kanıtlamalara dayalı felsefe alanı iken, geometri bu önceki bilgilerin uygulanma ve yorumlanma alanlarını içerir. Geometrik düşünme biçimi Platon felsefesinde temel bilim metodolojisini verir, bilim geometrik kanıtlama yöntemidir. Aristoteles’te de ilklerin bilimi anlamında *Prote philosophia*, yani bizim metafizik dediğimiz ilkesel tanımlama alanı temel bilimdir ve mantık üzerine kuruludur. Mantık ontolojiyi, ontoloji etiği, etik siyaseti kapsar.

¹² Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 51.

Aristoteles *Metaphysica*'sında şöyle der: “bilimlerin en kesin olanları ilk ilkelerle en çok ilgili olanıdır; çünkü daha az ilke içerenleri ilave ilke içerenlerden daha kesindir, Aritmetik geometriden”.¹³

3. Analitik Düşünme

Yukarıda insan zekâsının veya anlama gücünün bütünlük kategorisinin altında yaşadığı geriliminin ve bu gerilimin bilimsel bir teori oluşturma süreçlerinin örneklerini gördük. Aynı bağlamda verilebilecek ikinci metodolojik örnek analiz-sentez yöntemidir. Burada, tam bütünlüğe ulaşılamayan değeri veya kavramı tam olarak belirlemek için bulanık konunun parçalarına doğru, analitik bir mantıkla ayrıştırılması ve geri birleştirilmesi hedeflenmiştir. Eksik ve tam değerli hesaplama yapılan geometrideki teorik kavram ve ilkeli kanıtlama eksikliğinin cebirsel hesaplarının tamlığı ve kesinliği ile ve cebirde zorlanan hesaplamaların geometrinin görselliği ile tamamlanmaya çalışılması gibi, geometrideki alan ve hacim hesaplarında tam değer verebilecek ilkesel bir tanımın verilemediği zorluklar karşısında matematiksel nesnenin tanımlanabilen parçalara bölündüğü ve sonra geri birbirine eklendiğini görüyoruz. Bunlar iç içe geçmiş geometrik alan ve hacimlerin analiz ve sentezlerini gerektiren çözümlerdir.¹⁴ Aşağıdaki Resim 2’de, Mezopotamya geometrisinden, analiz sentez mantığına çok yakın güçlü bir bölme-ekleme yöntemi örneği görüyoruz. Ele aldığımız bu geometri problemi Eski Babil tabletlerinden Taha Bakir tarafından çıkarılıp 1962’de yayınlanmış ve Db2-146 olarak kodlanmıştır.¹⁵ Bu tablette, soldaki resimdeki gibi, alanı ve köşegen uzunluğu bilinen bir dikdörtgenin kenar uzunlukları aranıyor.



Resim 2. Mezopotamya geometrisinden bir analitik düşünme örneği

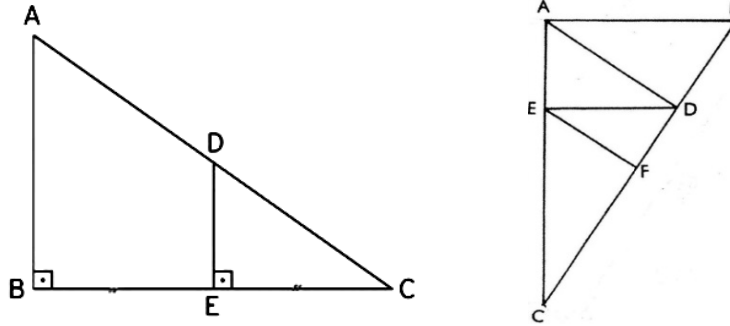
¹³ Aristoteles, *Metaphysica*, par. 982a 20-25.

¹⁴ Jören Friberg, *A Remarkable Collection of Babilonian Mathematical Texts*, New York: Springer, 2007, s. 189-196.

¹⁵ Jens Høyrup, *Lengths, Widths, Surfaces. A portrait of Old-Babylonian Algebra and its Kin*. New York, Berlin: Springer, 2002, s. 257-261. (“Analytical thinking in Mesopotamian Mathematics” adlı yayımlanmamış makalesini göndererek bu kaynağa ulaşmamıza yardımcı olduğu için meslektaşımız Carlos Henrique Barbosa Gonçalves’e teşekkür borçluyuz).

Bunun için, soldaki ilk resimde, önce bu dikdörtgenlerden dört tane bir araya getirilerek bir büyük dış kare oluşturulmuş. İkinci resimde içteki köşegenlerin oluşturduğu bir küçük kare elde edilmiş. Bu karenin kenar uzunlukları ve alanı biliniyor. Üçüncü resimde ortadaki mini karenin de alanı hesaplanabiliyor ve karenin alanından bir kenar uzunluğu elde edilebiliyor. Bu mini kenar uzunluk, ilk dikdörtgenin iki kenarı arasındaki farktır. Şimdi mini karenin alanını ilk büyük karedeki 4 dikdörtgenin alanına eklersek büyük karenin alanını ve bir kenar uzunluğunu buluruz. Bu kenar uzunluğunun yarısına mini karenin kenarının yarısını eklersek ilk dikdörtgenimizin uzunluğunu, çıkarırsak genişliğini bulmuş oluruz. Bu dâhice çıkarımda analiz ve sentez adımlarını, analitik düşünme biçimini açıkça görebiliyoruz. Önce varsayım halinde, parçalardan bir büyük bütünlük oluşturulmuş, bütünlük öngörüldüğü gibi bölümlere ayrılmış ve sonuçlar toplanarak aranan tam değere ulaşılmıştır. Böylece başta bulanık olan bütünlük ve parça-bütün ilişkisi analitik bir düşünme içinde netleştirilmiş ve kanıtlamayla sonuçlandırılmıştır. Fakat burada görüldüğü gibi, bu analiz- sentez “geometrik ilkelerle kanıtlamaya” dayalı, kavramsal, teorik bir analiz sentez değildir. Daha çok cebirsel, sonuç odaklı, ilkesiz veya dolambaçlı bir bölme-ekleme işlemidir.

Thales teoremindeki analitik düşünme biçimi de henüz bundan daha ileri bir düzeye ulaşmış değildir. Resim 3’teki örnek kanıttan da görülebileceği gibi, teorem zaten Mezopotamya’da biliniyordu. Thales’te açı kavramının olduğunu ve teorik, ilkesel bir kanıtlamaya dayandığını, Mezopotamya’da açı kavramı ve ilkesel kanıtlama olmadığını, pratik amaçlı olduğunu söylemek yanlış olur. İkisinde de açı kavramı vardı ve ikisinde de henüz teorik, ilkesel kanıtlama yoktu. En basit olarak, açı hesaplarında 60 tabanlı Mezopotamya sayı sisteminin kullanıldığını hatırlarsak Mezopotamya biliminde açı kavramının olmadığını söylemenin yanlışlığını görebiliriz. Geometrik, teorik kanıtlama mantığı ise ancak Öklid’den sonra tarih sahnesine çıkacaktır.



Resim 3. Milet'te Thales teoremi ve Mezopotamya'da¹⁶ Thales teoremi

¹⁶ Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, s. 250.

Bilimsel bir teori üretebilmek tekil, deneysel olgulara karşılık gelecek şekilde, onları tanımlayacak bir tümel, genel kavramın veya evrensel ilkenin görülebilmesine, olguyla ilişkilendirilebilmesine bağlıdır. İşte makalemizin orijinal katkısı da burada yatıyor. Aristoteles'e kadar hiçbir uygarlık bu ilişkiyi tam olarak kuramamış ve bu gerilim altında kalmıştır. Kant'ın felsefesinde ifade edildiği gibi, akıl bir *substratum*, bir töz varlık değildir, bir üretim, düşünme biçimi, çokluktan bütünlüğe ulaşma becerisidir. Akıl yetisi ve rasyonel düşünme gibi, teorik bütünlüğün üretimi de tarihsel bir gelişmenin sonucudur. Teori, olgular bütünlüğünü tanımlayan, kanıtlamayla kurulmuş bir yapıdır. Aristoteles'in kanıtlamalı tasım (*apodeiktik syllogismos*) üzerine kurduğu mantık disiplini, bilim teorisi ve metodolojisi bize olgun bir analitik düşünme mantığı, teorik bir kanıtlama mantığı verir. Analiz ve sentez, onun ifadesiyle *diairesis* ve *synthesis* aynı eylemin içinde analitik, *diairetik* bir sınıflandırma ve *synthetik* bir tanımlama olanağı verir. Böylece bir şeyi, onu "o olmaktan başka bir şey olamayacağı" şekilde, onu "o şey yapan belli bir olgunun nedeni olarak" ilkesel düzeyde tanımlayabilir, kanıtlayabiliriz.¹⁷ Bilim teorisi ve mantığı ile bilim tarihinde bir çağ değiştiren Aristoteles'in bilimsel metodolojisine, *diairetik* yönteminden dolayı sınıflandırıcı bilim de denir.

Aristoteles, analitik yöntemi Platon'un diyalektik ve *diairesis* yöntemi üzerine ve ona karşı geliştirmiştir. Platon'da, örneğin *Phaidros* diyalogunda analiz-sentez, ayırıştırma-toplama şeklinde verilen *diairesis-synagoge* yöntemi, tekil-tümel ilişkisinin açıklamasına ulaşmayı değil, tekili hafife alarak tümeler, ideler arasında varlığın kavramsal özüne, mutlak bütünlüğüne, tam tanımına ulaşmayı hedefleyen diyalektik bir yöntemdir.¹⁸ Platon'da analiz-senteze dayalı bilim teorisi, aynı Mezopotamya'da olduğu gibi, aritmetiğin geometriye uygulanması veya aynı anlamda, idelerin saf bilgisinin doğadaki örneklerine uygulanması şeklinde geometrik bir yöntem olarak görülmüştür.¹⁹ Diğer bir ifadeyle, tekil deney nesnesinin etkin varlığı görülemeyip onun temsil ettiği tümelin görüldüğü ve bu anlamda "fetişist" olarak tanımlanacak bir düşünme biçimi ile Aristoteles'in analitik, sınıflandırıcı, organik bütünlüklü, yani tekil-tümel arasında hiyerarşik bir ilişki olan evren anlayışı arasında birbirine kökten ters bir mantık anlayışı vardır. Mutlak bütünlüklü bir evren tablosunda, bir mistik bilginin zihninde bütün varlıkların mükemmel bir düzende ilişkilendirilmesi gibi, içine nüfuz edilemez, hareketsiz bir yapı vardır. Bilim teorisindeki bu iki farklı modelin çarpışmasının en net ifadelerini Platon'dan da önce, Zenon paradokslarında görürüz. Örneğin paradokslarından birinde, Elealı Zenon olimpiyat koşu şampiyonu Aşil (Achilleus) ile kaplumbağayı yarıştıır. Zaman-dışı, saf matematiksel mutlak bütünlüklü, bölünemez bir evrende, aktörlerinin hareketlerini analitik, ayırıcı bir düşünme içinde

¹⁷ Aristoteles, *Methaphysica*, par. 1005b 34.

¹⁸ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, par. 266b.

¹⁹ Panza, Marco "Clasiscal Sources for the Concept of Analysis and Synthesis", içinde: *Analysis and Synthesis in Mathematics: History and Philosophy*, Panza, Marco.&Otte, Michael (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 369-383.

sergiler ve aralarındaki yarışı çözümler. Aşil, yavaş koştuğu için kaplumbağaya pay verir ve geriden başlar. Yarış başlayınca Aşil aralarındaki mesafeyi yarıya indirir, onu da yarıya ve onu da yarıya. Aradaki mesafeleri yarıya bölmelerin sonu gelmez ve yarışı kaplumbağa kazanır. Bu hatasız paradoksa neden olan şey, iki farklı sahne, iki farklı mantıksal evren üzerine kurulmuş olmasıdır.²⁰

Sonuç

Günümüzün bilim teorisi Aristotelesçi bir metodoloji üzerine kuruludur. Aristoteles bilimi determinist bir anlayış olmasa da bilimsel iktidara yol açacak bir bilgi türüne, belirleme gücüne yol açmıştır. Bütünlük kategorisi açısından bakarsak metodoloji, Aristoteles'ten sonra da değişmeye devam etmiş, nitelikleri açısından tarihte dört farklı evreye ayrılmıştır. Milet Okulu döneminde daha böyle bir dönüşüm yoktur. Mezopotamya'nın bilim teorisinin yukarıda andığım genel karakterini, açıkça kanıtlanmasa da Çin geometri ve astronomisinde, "*sulba sutra*" denen, Vedantik Hint geometrik metinlerinde ve açıkça kanıtlanabildiği gibi, Mısır, Pers, Grek matematiğinde görebiliriz.²¹ Ünlü Sümerolog Kramer'in "Sümerler" adlı başyapıtının ilk baskısının alt başlığı "*Pre-Greek System of Education*", "Grek-öncesi [Grek] eğitim sistemi" idi. Fakat uygarlığı Antik Yunan'dan başlatmak isteyen siyasal bilim tarihi otoriteleriyle baş edemeyeceği için olsa gerek ki sonraki baskılarda bu alt başlığı geri çekmiştir. Bilimsel teori üretmenin tek yolu Aristotelesçi metodoloji olmadığı gibi, tek uygarlık modeli de "Batı" denen uygarlık değildir. Örneğin, 16'ncı yy.'da Çin bilimi Avrupa'daki bilimsel gelişmelerin yüz yıl ilerisindeydi. Çağımızı tanımlayan postmodernizm, aklın ve bütünlüğün reddedilmesi üzerine kurulmuştur. Günümüz bilimi, enstrümantalist bilim teorisiyle skeptik, şüpheli bir yaklaşım sergilemekte ve kendi geleneğinin sınırlarını zorlayarak teoriyi anlamsız kılmaktadır. Buna göre, bilim bir bütünlük veremez ve doğruluk diye bir şey yoktur! Quine'nin ifadesiyle "olgular varken daha fazlasına ne gerek var?" Gödel'in tamamlanmamışlık veya eksiklik teoreminden ve benzeri başka örneklerden de görülebileceği gibi, hiç büyük bir yargıya varmadan önce rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki günümüz bilimi canlı bir şekilde bu bütünlük kategorisinin tam olarak işletilip işletilemeyeceğinin gerilimi altında yaşamaktadır. Üstelik iktidarlar bilimin Aristotelesçi, gerçekçi doğruluk ve doğruculuğunun teorik gücünü önlerindeki bir engel olarak mahkum etmiş, bilimi ve bilimsel kurumları kâr amaçlı bir pazar enstrümanına, alete, teknolojiye indirgemıştır.

Milet Okulu çerçevesinde ele aldığımız metodoloji problemi bize insan zekâsının doğası hakkında da köklü bir ipucu veriyor: İnsan zekâsı matematiksel olarak para-

²⁰ Bkz.: Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 43.

²¹ Toke Lindegaard Knudsen, "On the Application of Areas in the Sulbasutras", içinde: *Ancient Indian Leaps into Mathematics*, Yadav, B.S.&Mahan, Man (ed.), New York: Birkhauser, 2011, s. 72.

doksal bir yapı üzerinden evrimleşmiştir ve ana çatısı paradoksaldır²². İnsan teorik bir bütünlüğe ulaşmak istedikçe bütünlüğü kaybeder. Bilim teorisinin bütünlük kategorisi altındaki gerilim hiç bitmeyecek ve ne şanslıyız ki bilim hep eksik kalacaktır. Aksi halde insan robota dönüşür. Bilimsel teorisinin yaratıcı damarının, hatta bütün yaratıcı düşünme olanağının, bu bütünlük probleminin paradoksal yatağında gizli olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

- Aristoteles, *Metaphysica, The Work of Aristotle*, David Ross (ed.), London: Oxford University Press, Cilt III, 2. Basım, 1928.
- Aristoteles, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, Αθήνα: ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ ΟΔΙΣΣΕΑΣ ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ & ΣΙΑ Ο.Ε., 1997.
- Baqir, Tarik, *Tell Dhiba'i: New Mathematical Texts*. Sumer 18, 11–14, pl. 1–3, 1962.
- Bilgiç, Meriç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2016a.
- Antropogonia (İnsan Zekasının Doğal ve Kültürel Evrimi)*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2016b.
- Bilgiç, Meriç&Kübra, *Felsefeye Çıkış*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2014.
- Dassow, Eva Von (ed.). *The Egyptian Book of Dead (The Complete Papyrus of Ani)*, çev. Faulkner, Raymond, San Francisco: Chronicle Books, 1994.
- Diogenes Laertius; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Şentuna, C., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Friberg, Jören, *A Remarkable Collection of Babylonian Mathematical Texts*, New York: Springer, 2007.
- Høyrup, Jens, *Lengths, Widths, Surfaces. A portrait of Old-Babylonian Algebra and its Kin*. New York, Berlin: Springer, 2002.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. Guyer, P.&Wood, A. D. (ed.), New York: Cambridge University Press, 2000.
- Knudsen, Toke Lindegaard, “On the Application of Areas in the Sulbasutras”, içinde: *Ancient Indian Leaps into Mathematics*, Yadav, B.S.&Mahan, Man (ed.), New York: Birkhauser, 2011.
- Panza, Marco “Clasiscal Sources for the Concept of Analysis and Synthesis”, içinde: *Analysis and Synthesis in Mathematics: History and Philosophy*, Panza, Marco.&Otte, Michael (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Sayılı, Aydın; *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: TTK Yayınları, 1982.
- Sweatman, Martin B. and Tsikritsis, Dimitrios, “Decoding Göbekli Tepe with Archaeoastronomy: What Does The Fox Say?”, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Vol. 17, No 1, (2017), s. 233-250.

²² Bkz.: Meriç Bilgiç, *Antropogonia (İnsan Zekasının Doğal ve Kültürel Evrimi)*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2016b.

A SHORT CONVERSATION WITH GARETH WILLIAMS ABOUT SENECA'S WORKS AND PHILOSOPHY AT ROME

C. Cengiz Çevik*

Firstly, may I ask some questions about subjects that I have also studied? I read and enjoyed your papers on Naturales Quaestiones (NQ), largely. What causes did direct you to study NQ?

I was drawn to the NQ during the work I did in preparation for my CUP commentary on De Otio and De Brevitate Vitae. Many of the questions that arose in those dialogues were raised more fully in the NQ, and I found it important to spend time with the NQ in order better to understand the flow of argument and thought in the two dialogues. I also found the NQ intrinsically fascinating, not least because of the problem of how to reconcile Seneca's sections of moralizing with his purely naturalistic/scientific agenda.

What is place and importance of NQ in general "cosmic viewpoint" of Stoicism? Why should a researcher who begins to study Stoicism, read NQ?

The NQ seems to me to offer a very idiosyncratic vision of cosmic functioning that is very much worth reading because it combines a hard-core philosophical vision with a great literary sophistication: the philosophical goal of establishing the cosmic viewpoint is achieved through an elaborate literary mechanism that functions by stressing again and again the poverty of seeing the world through an excessively narrow lens. Along the way, Seneca's moralizing asides stress the fact that a philosophical vision of cosmic functioning can NEVER be separated from an ethical mode of philosophy; the valuable message here is that natural philosophy is inseparable from the ethical branch of philosophy - a message that is crucial for modern world, in that it warns us that attitudes to environmental science and global warning are inseparable reflection on ethics.

* İstanbul Üniversitesi Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi (jengiz@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 16.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

What do you want to say about the meaning and place at imperial Rome? From Panaetius and Posidonius to Seneca, Marcus Aurelius and Epictetus, how did Roman political culture change it?

The NQ is rooted in imperial Rome, and, in my view, the cosmic viewpoint has the salutary effect of putting Roman power and Roman self-assertiveness into perspective as (by comic standards) a limited force. In this respect Seneca challenges Roman self-perception and self-satisfaction by showing its limitations and relative smallness when set against a cosmic standard of judgment. In this way the NQ is truly a political poem, gently testing Roman complacency.

What is place of De Otio in all Senecan corpus? Did Seneca explain his leisure to what degree?

De Otio importantly examines the theme of retirement - of when the sage is able to withdraw from society at large, even though by Stoic necessity he is always obliged to serve society until death. De Otio asserts that the sage, by his writing and teaching, can serve society even in retirement. By making this argument, Seneca possibly gives justification for his own retirement to philosophy after withdrawing from the court of Nero in the early 60s. But even if De Otio is dated far earlier, it does the important work of assessing when and how the sage can retire - and it explores the question with a fullness that is unparalleled elsewhere in the Senecan corpus.

When you are studying, does Seneca, as a adviser, give a personal consolation or comfort to yourself? According to you, what is Seneca's message, from his cosmic viewpoint, to modern man and chaotic political atmosphere?

Yes, I do find Seneca helpful to me, as he does induce a form of tranquility in his reader, and he enables us to react to life's challenges with a certain calmness and control by reason. His modern message is the need for constant vigilance and thoughtfulness in any number of daily human situations. He also calls for thoughtful rationalism in the political sphere, urging us not to rush to judgment and to make collective decisions in the interest of majority viewpoints. Seneca also strikes me as having a relatively liberal socio-political agenda, with moral qualms about slavery, much attention given (esp. in De beneficiis) on social relations, and an enlightened attitude to women. *

You are one of editors of Roman Reflections recently published, what qualities make it matchless? Can we see it a sequel of Philosophia Togata series we have read for years and years?

We offered Roman Reflections with great humility, not seeing it as a sequel as such to the excellent Philosophia Togata volumes, but as a small contribution and update to the pioneering work of Griffin and Barnes in taking Roman philosophy seriously as an area of study too often eclipsed in the past by Greek philosophy. We hope that Roman Reflections usefully continues that mission to vindicate Roman

philosophy as an important field of study in and of itself; and, unlike the *Philosophia Togata* volumes, we wished to stress the early Empire, and hence we included a number of essays on Seneca in particular.

Can't we always think philosophy without politics at Rome? Is it an obstacle for understanding philosophical activities at Rome well, nowadays? According to me, from past to now, a lot of books about history of philosophy and political theoretical companions can't examine these activities well. We don't see Cicero too. A disturbing reminiscence: In a conference, a Turkish philosophy so exceed that finally said "there was no poetry at Rome, no philosophy". Maybe the shining of Greek example covers sociopolitical and literal genuineness of Rome, do you think so?

Roman literature and philosophy have now surely emerged from the shadow of the Greeks: while Rome was obviously indebted in many ways to Greek literary/philosophical precedents, the fact remains that Roman literature invented its own philosophical modes and methods in certain key ways, and hence it deviated from the Greek models on which it drew. Much of my own work is designed to argue that the Roman writers were indebted to the Greek past but were simultaneously moving against that Greek past; they were forging their own philosophical-literary way, and writers like Seneca were in fact extremely inventive even though they were obviously very indebted to the Greek tradition.

If you don't mind, what is the oldest source of your interest on Latin literature? Your family, education or personal interest? May you explain your academical route all along and your works?

I began learning Latin when I was eleven, at state school in the UK - Latin was still mandatory for all students at that age. I liked it, and found the language of great interest; and so too Greek when I began to study that language at 15. I went to college at Cambridge when I was 18 and studied Classical Greco-Roman language and literature in my years there, first doing a BA and then a PhD (on Ovid). I got a job at Columbia University, NY, in my mid-20s, and I feel very fortunate to have been able to study my favoured authors (Ovid, Seneca) in detail during my career this far at Columbia. *

What do you recommend to new students who want to study Latin literature and subject of philosophy at Rome?

The best thing one can do as a new student of Latin and/or of philosophy at Rome is to read the fundamental texts (Lucretius, Cicero, Seneca) as widely and as carefully as possible, thereby establishing a firm basis on which to offer provocative new proposals about the nature of, and trends within, Roman philosophical development. It is a very exciting area of current research, with many possible areas of rich potential. But a firm foundation is essential if one is to build effectively within the subject...*

GARETH WILLIAMS İLE SENECA'NIN ESERLERİ VE ROMA'DA FELSEFE ÜZERİNE KISA BİR SÖYLEŞİ

C. Cengiz Çevik*

A SHORT CONVERSATION WITH GARETH WILLIAMS ABOUT SENECA'S WORKS AND PHILOSOPHY AT ROME

ÖZ

Bu çalışmada, filolog Gareth Williams ile Seneca'nın eserleri, Roma'da felsefe ve kendisinin kariyeri ve çalışmaları üzerine kısa bir söyleşi bulunmaktadır. Bu söyleşide öncelikli olarak yer alan konular şunlardır: *Naturales Quaestiones*'in, *De Otio* ve *De Vita Beata* adlı eserleriyle ilişkisi, Stoacı kozmik bakış açısındaki ve politik iktidar karşısındaki yeri, *De Otio*'nun Seneca külliyatındaki yeri, Seneca'nın modern insana mesajı.

Anahtar Kelimeler: *De Otio*, *De Vita Beata*, edebiyat, felsefe, Gareth Williams, *Naturales Quaestiones*, Roma, Seneca, söyleşi.

ABSTRACT

This paper contains a short conversation with philologist Gareth Williams about Seneca's books, philosophy at Rome and Williams' career and works. These are essential subjects: The relation of *Naturales Quaestiones* (NQ) with *De Otio* and *De Vita Beata*, place of NQ in Stoic cosmic viewpoint and in front of political power, *De Otio*'s place in Senecan corpus and Seneca's message to modern man.

Keywords: *De Otio*, *De Vita Beata*, literature, philosophy, Gareth Williams, *Naturales Quaestiones*, Rome, Seneca, conversation.

...

* İstanbul Üniversitesi Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi (jengiz@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 16.08.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.



Gareth Williams Roma’da edebiyat, felsefe ve politika ilişkisi üzerine çalışan saygıdeğer bir filologdur. 1990 yılında Cambridge’de doktora eğitimini tamamladıktan iki yıl sonra New York’taki Columbia Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlayan Williams aynı yerde kariyerini sürdürmektedir. Birçok önemli çalışması vardır. Bunlardan birkaçını saymak gerekirse: Seneca’nın *De Otio*

ve *De Brevitate Vitae* adlı eserlerinin yorumlu edisyonu,¹ ilgili eserlerin çevirilerde ve çalışmalarda temel alınabilecek, en güncel ve en muteber kaynaklarından biridir. Bununla birlikte *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca’s ‘Natural Questions’* başlıklı kitabı² Seneca’nın *Naturales Quaestiones* adlı eseriyle ilgili İngilizce kaleme alınmış en kapsamlı felsefî incelemedir, keza yazar aynı eserdeki doğa bilimiyle ilgili kimi unsurlara ilişkin de makaleler kaleme almıştır.³ Aynı zamanda Katharina Volk ile birlikte “*Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*” başlıklı kitabın⁴ editörlüğünü üstlenen Williams, aynı kitabın içinde yer alan Seneca’nın Helvia’ya teselli metnindeki sürgün anlayışını incelediği bir makale yazmıştır. Sadece Seneca değil, aynı zamanda Ovidius üzerine de çalışmış olan Williams bir dizi eserde aynı yazarı, sürgünü başta olmak üzere birçok konuda, felsefî, edebî ve politik açıdan irdelemiştir.⁵ Son olarak *Roman Reflections* başlığını taşıyan ve Roma’da felsefeyi ele alan bir kitabın editörlüğünü üstlenmiştir.⁶

¹ Seneca, *De Otio – De Brevitate Vitae*, ed. Gareth D. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

² Gareth D. Williams, *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca’s Natural Questions* (New York: Oxford University Press, 2012).

³ Bkz. “Reading the waters: Seneca on the Nile in *Natural Questions*, Book 4a,” *Classical Quarterly* 57 (2007): 218-242; “Seneca on comets and ancient cometary theory in *Natural Questions* 7,” *Ramus* 36 (2007): 97-117; “Cold science: Seneca on hail and snow in *Natural Questions* 4B,” *PCPhS* 54 (2008): 209-236.

⁴ *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics* (Columbia Studies in the Classical Tradition 28), eds., Gareth D. Williams - Katharina Volk (Leiden: Brill, 2006).

⁵ “Politics and Narrative in Ovid’s *Metamorphoses*” in P. E. Knox, ed., *Blackwell Companion to Ovid* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 154-169; “Politics in Ovid,” in *Writing Politics in Imperial Rome*, W. J. Dominik and J. Garthwaite, eds., (Leiden, 2009), 203-224. “A. E. Housman and Ovid’s *Ibis*”, in A. E. Housman the Scholar, D. Butterfield and C. Stray, eds., (London 2009), 95-116; *The Curse of Exile: A Study of Ovid’s Ibis*. Cambridge Philological Society Supplementary Volume 19 (Cambridge, 1996); *Banished Voices: Readings in Ovid’s Exile Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

⁶ Gareth D. Williams – Katharina Volk, eds., *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

İzninizle, öncelikle benim de üzerinde çalıştığım bir konuyla ilgili birkaç soru sorayım: Seneca'nın Naturales Quaestiones'iyle (Doğa Araştırmaları, NQ) ilgili çalışmalarınızı okudum ve onlardan fazlasıyla yararlandım. Sizi bu eseri incelemeye iten nedenler nelerdi?

De Otio (İnzivâ Üzerine) ve De Brevitate Vitae (Yaşamın Kısıtlılığı Üzerine) üzerine yorum metnimi (CUP) hazırlarken NQ ile ilgilenmeye başladım. Bu diyaloglarda beliren çoğu soru NQ'de de belirliyordu, ben de iki diyalogdaki iddia ve düşünce akışını daha iyi anlayabilmek için NQ'ye vakit ayırmanın benim için önemli olduğunu düşündüm. Ayrıca NQ'yi özellikle de Seneca'nın, ahlak öğretisini yansıttığı bölümleri saf doğal/bilimsel gündemiyle kaynaştırma yaklaşımından ötürü, özünde etkileyici buldum.

Size göre, NQ'nin Stoacılığın genel “kozmetik bakış açısı”ndaki yeri ve önemi nedir? Stoacılık üzerine araştırma yapan biri için bu eseri okumalı?

Bana öyle geliyor ki NQ ziyadesiyle kendine has bir kozmik faaliyet sistemi sunuyor, eser bu bağlamda okunmayı hak ediyor, zira yoğun felsefî bakış açısını sağlam bir edebî dil inceliğiyle harmanlıyor: Söz konusu olan kozmik bakış açısını oluşturma hedefine, dünyaya aşırı derecede dar bir mercekten bakmanın eksikliğini tekrar tekrar vurgulama işlevi gören, kapsamlı bir edebî mekanizma sayesinde varıyor. Bu olurken, Seneca'nın ahlak öğretisi aynı zamanda kozmik faaliyete ilişkin felsefî bir tasavvurun, felsefedeki bir etik yaklaşımdan asla ayrılmayacağı gerçeğine vurgu yapıyor. Burada kayda değer olan mesaj, doğa felsefesinin felsefenin etik alanından ayrılmayacağıdır. Modern dünya için de hayatî anlam taşıyan bu mesaj, çevre bilimine ve global ikazlara dönük yaklaşımlarımızın modern etik anlayışımızdan ayrılmayacağına dair bizi uyarıyor.

NQ'nin Roma'nın politik gücü bağlamındaki yerini nasıl açıklarsınız?

NQ'nin kökeni Roma İmparatorluğu'ndadır. Bana göre NQ'deki kozmik bakış açısının, Roma'nın politik gücünü ve Romalı öz-kararlılığını (komik ölçülerde) sınırlı bir güce indirilmesinde önemli bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda, Seneca Romalı öz-algısına ve öz-tatminine, onların sınırlarını ve görece küçüklüklerini, bir kozmik düşünce ölçüsü geliştirmek suretiyle göstererek meydan okumuştur. Bu açıdan bakıldığında NQ tam anlamıyla, Romalı rahatlığını yumuşak bir şekilde sınavan, politik bir şiirdir.

De Otio'nun Seneca külliyatındaki yeri nedir? Seneca ne ölçüde kendi inzivasını anlatıyor?

De Otio önemli ölçüde kendine çekilme temasını işliyor, buna göre bilge toplumdan büyük ölçüde uzaklaşabildiğinde bile, Stoacı bir gereklilik olarak ölene dek sürekli topluma hizmet etmeye zorlanır. De Otio, bilgenin kendine çekildiğinde bile yazmak ve öğretmek suretiyle topluma hizmet edebileceğini savunuyor. Belki de Seneca bu düşünceyi savunarak, 60'ların başında Nero'nun sarayından uzaklaşmasının ardından felsefeye çekilmesinin gerekçesini sunuyor. Ancak De Otio daha önce yazılmış olsaydı bile bilgenin toplum yaşamından ne zaman ve nasıl çekilebileceğini ele alan önemli

bir çalışma olurdu. Eser, Seneca külliyyatında örneği olmayan bir sorunu bir bütünlük içinde ele alıyor.

Metinler üzerinde çalışırken Seneca'nın, öğütçü filozof kimliğiyle, kişisel olarak size teselli verdiği oluyor mu? Seneca'nın kozmik bakış açısından modern insana ve bugünkü kaotik politik atmosfere mesajı nedir?

Evet, Seneca'nın okuyucusuna bir tür dinginliği benimsetmeye çalışırken, bana da yardımcı olduğunu düşünüyorum. Yaşamdaki zorluklara kesin bir sakinlikle karşı koymamıza ve onları akılla kontrol altına almamıza olanak tanıyor. Onun modern mesajı, insana ilişkin günlük durumlarda her daim uyanık ve düşünceli olmanın gerekli olduğudur. Politik bağlamda da düşünceli rasyonalizmi gerekli görür, bizi hüküm vermekte aceleci olmamaya ve çoğunluğun bakış açısını da göz önünde tutarak kolektif kararlar almaya iter. Ayrıca Seneca görece liberal sosyopolitik gündemiyle, özellikle de köleliğe dair ahlaki kuşkuları, (özellikle de De Beneficiis'te [Lütüfler Üzerine]) sosyal ilişkilere verdiği önem ve kadınlara dönük aydın yaklaşımıyla beni fazlasıyla etkilemiştir.

Yakın dönemde editörlerinden biri olduğunuz Roman Reflections derlemesi yayınlandı, bu çalışmayı literatürde benzersiz kılan unsurlar nelerdir? Philosophia Togata serisinin bir devamı olarak görülebilir mi?

Roman Reflections'ı tümüyle mütevazı bir şekilde, o muazzam Philosophia Togata serisinin⁷ bir devamı olarak değil, sadece geçmişte sıklıkla Yunan felsefesinin gölgesinde kalmış Roma felsefesini ciddi bir çalışma alanı gören Griffin ve Barnes'ın o öncü eserine küçük bir katkı ve güncelleme olarak sunduk. Roman Reflections'ın Roma felsefesine kendinde önemli bir çalışma alanı olarak hakkını teslim etme görevini sürmesini umut ediyoruz. Ayrıca Philosophia Togata serisinden farklı olarak imparatorluğun erken dönemine odaklanmak istedik ve dolayısıyla sadece Seneca'yla ilgili birçok makaleye yer verdik.

Roma'da felsefeyi politikadan ayrı düşünemiyor olmak, Roma'daki felsefe faaliyetinin günümüzde layıkıyla anlaşılmasına engel oluyor mu? Birçok felsefe tarihi kitabının ve derlemelerinin Roma'daki felsefe faaliyetlerini layıkıyla değerlendiremediğini düşünüyorum. Birçok kitapta Cicero'ya yer bile verilmiyor.

Roma edebiyatı ve felsefesi günümüzde kesin bir şekilde Yunanların gölgesinde kalmaktan kurtuluyor: Roma birçok açıdan açıkça Yunan edebî ve felsefî öncüllerine borçludur, bununla birlikte Roma edebiyatı kendi felsefî tarz ve metotlarını da belli temel şekillerde bulmuş ve böylece Yunan örneklerinden kendi şekillendirdiği yola kaymıştır. Çalışmalarımın çoğu, Romalı yazarların Yunan geçmişine borçlu olmakla birlikte aynı zamanda aynı Yunan geçmişine karşı hareket ettiğini göstermeyi amaçlar.

⁷ J. Barnes – Miriam T. Griffin, *Philosophia Togata* 1 (Oxford: Clarendon Press, 1997) ve 2 (Oxford: Clarendon Press, 1999).

Romalı yazarlar kendi felsefî-edebî yollarını inşa etti ve Seneca gibi yazarlar da temel-
de açıkça Yunan geleneğine borçlu olmakla birlikte ziyadesiyle yaratıcı olmuşlardır.

Sakıncası yoksa Latin edebiyatına ilginizin kaynağını öğrenebilir miyim? Aileniz
veya eğitiminiz mi sizi etkiledi yoksa kişisel bir ilgi mi?

Latince öğrenmeye Birleşik Krallık'taki bir devlet okulunda, on bir yaşındayken
başladım, Latince o yaştaki öğrenciler için zorunluydu. Latinceyi sevdim ve çok
ilginç bir dil olarak gördüm. Yunanca öğrenmeye de 15 yaşındayken başladım. On
sekiz yaşındayken Cambridge'de bir koleje gittim ve orada geçirdiğim yıllarda Klasik
Yunan-Roma dili ve edebiyatı üzerine çalıştım, önce BD, sonra da (Ovidius üzerine)
PhD derecesi aldım. Yirmili yaşlarımin ortasında Columbia Üniversitesi'nde (NY)
işe başladım, kendimi sevdiğim yazarlar (Ovidius, Seneca) üzerine çalışabildiğim için
şanslı görüyorum, Columbia'daki kariyerim devam ediyor.

*Latin edebiyatı ve Roma'da felsefe üzerine eğitim almak isteyen öğrencilere
tavsiyeleriniz nelerdir?*

Latince ve/veya Roma'da felsefe çalışmak isteyen yeni bir öğrencinin yapabile-
ceği en iyi şey temel metinleri olabildiğince kapsamlı ve dikkatli bir şekilde okumak
ve Roma felsefesinin gelişiminin karakteri ve farklı eğilimleri üzerine yeni kışkırtıcı
tasarımlar geliştirmek için sağlam bir temel oluşturmaktır. Bu, günümüz bilimsel
tetkikinde oldukça ilginç bir çalışma alanı ancak birisinin bu konuda etkili bir düşünce
geliştirmesi için sağlam bir temele ihtiyacı var.

BİRİMDEN SÜRECE: GENDEN EPIGENOMA EVRİLEN ÇAĞDAŞ BİYOLOJİ¹

Esra Kartal Soysal*

CONTEMPORARY BIOLOGY EVOLVING FROM GENE TO EPIGENOME

ÖZ

Modern biyolojide genetik paradigmayı takiben epigenetik paradigma adında yeni bir safha ortaya çıkmıştır. Biyolojinin 20. yüzyılda geçirdiği bu dönüşüm –hâkim genetik paradigmanın epigenetik paradigmaya el vermesi süreci– aynı zamanda biyolojik olgu ve olayları açıklamada birim kavramından süreç kavramına geçişin habercisidir. Bu çalışma ilk olarak yeni bir biyoloji felsefesini mümkün kılan temel dönüşümün, genetik paradigmanın genişletilmiş-tamamlayıcı bir sentezle epigenetik paradigmaya tahvili olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Zira epigenetik paradigmanın kavramsal içeriği gen-merkezci genetik paradigmanın sınırlarını genişletmekte, salt determinist strateji ve indirgemeci yöntemlerini elden geçirmekte ve onu indeterminist ve bütünlemeci müdahalelerle ikmal etmektedir. İkinci olarak ise bu teorik ve pratik dönüşüm, genetik paradigmanın sabit gen anlayışından mütevellit özcü-yapısalcı biyolojik modelleri tasfiye etmekte ve yerine değişken, dinamik, esnek bir epigenom anlayışının gereği etkileşimci, bağlantısal-bütünsel modelleri ikame etmektedir. Bu çalışmayla yeni sentez, epigenetiğin evrim-kalıtım-gelişim fenomenlerini birlikte açıklamaya çalışan daha kapsamlı nedensellik anlayışı içinde birimden sürece, genden epigenoma temellendirilmektedir.

¹ Bu makale, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilimdalı, Felsefe Bilimdalı'nda yapmakta olduğum, *Genetikten Epigenetiğe: "İnsan Doğası" Kavramının Biyolojik İçerimleri* isimli doktora tezime dayanmaktadır.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi (esra.kartal@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 24.07.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

Anahtar Kelimeler: Birim, süreç, genetik paradigma, epigenom, epigenetik paradigma, genetik determinizm, indirgemecilik, genişletilmiş-tamamlayıcı sentez.

ABSTRACT

Following the genetic paradigm in modern biology, a new phase called the epigenetic paradigm emerged. This transformation of biology in the 20th century -the process by which the genetic paradigm gives rise to the epigenetic paradigm- is also forerunner of shifting from unit concept to process concept in explaining biological phenomena and events. The aim of this article is to show firstly that a fundamental transformation which enables a new philosophy of biology is the conversion of the genetic paradigm into an epigenetic paradigm with extended-complementary synthesis. Because, the conceptual content of the epigenetic paradigm broadens the boundaries of the genocentric genetic paradigm, revises its hard deterministic strategy and reductionist methods and complete it with indeterminist and integrative interventions. Secondly, this theoretical and practical transformation eliminates the essentialist-constructivist biological models that are derived from stable gene concept of the genetic paradigm and replaces it with the interactionist, connected-integrative models that are outputs of changeable, dynamic, flexible epigenome concept. With this work the new synthesis is based on the shift from unit to process and from the gene to epigenome in a more comprehensive sense of causality of epigenetics that tries to explain the evolution-inheritance-development phenomena together.

Keywords: Unit, process, genetic paradigm, epigenome, epigenetic paradigm, genetic determinism, reductionism, extended-complementary synthesis.

...

Giriş

20. yüzyılın ilk çeyreğinde doğa bilimlerinde, özellikle fizik (izafiyet ve kuantum teorileri), kozmoloji (*büyük patlama* teorisi ve yeni astronomi modelleri) ve biyolojide (evrimsel biyoloji, genetik ve yüzyılın sonunda epigenetik) gerçekleşen köklü değişimler çağdaş felsefe-bilim anlayışını derinden etkilemiştir. Doğa bilimlerinin tarihsel gelişimi daha çok fiziğe dayanmakla birlikte, biyolojik fenomenler fizik temelli bilimsel dile –belirli kazanımlar elde edilmesine rağmen– henüz tam olarak tercüme edilememiştir. Fiziğe indirgenmeye direnen biyolojinin açtığı yeni çıkır, olgu ve olaylara farklı görünüm kazandırmakta, pratik ve hayati sonuçlar doğurmaktadır. Bilimsel çıktıları en somut halleriyle yansıtan biyoloji birikiminin çözümlenmesi ve buradan elde edilebilecek kavramsal, teorik çerçeveler, sadece doğa bilimlerinin de-

ğil, felsefenin ve diğer sosyal bilimlerin de yararlanabileceği ortak zeminin inşasına katkıda bulunacaktır.

Biyolojide gerçekleşen devrimsel nitelikteki ilk dönüşüm şüphesiz Charles Darwin'in 1859'da *Türlerin Kökeni*'nde doğal seçimle açıkladığı evrim teorisidir. 1920'lerde sistemleşmeye başlayan "modern sentez" in, moleküler biyoloji ve genetikle birleşerek oluşturduğu "genetik paradigma" biyolojinin serencamında ikinci devrimsel dönüşüm olarak kabul edilebilir. Üçüncü dönüşüm ise daha bütünlüyci bir çerçeve oluşturma potansiyelini haiz "epigenetik paradigma" eliyle gerçekleşmek üzeredir. Genetik sistem evrim, kalıtım ve gelişim süreçleri üzerinde farklı etkileri olan *genetik-üstü* sistemlerin organizasyonu da dâhil olmak üzere tüm biyolojik organizasyonun temelidir. Bir *genetik-üstü* sistem olan epigenetik, genetik sistemin yerini almamakla birlikte onu derinden etkileyen, değiştiren, düzenleyen işlevler görmektedir.

Bu çalışmanın iddiasına göre, 20. yüzyılın ikinci yarısında tomurcuklanan, somut meyvelerini ise 21. yüzyıldan itibaren vermeye başlayan epigenetik paradigma, 20. yüzyıla neredeyse baştan sona hâkim olan genetik paradigmayı sorgulamakta, onun sınırlarını, eksiklerini, içerdği sorunları ve çelişkileri gösterirken onu da kapsayan daha bütünlüyci ve daha tatminkâr bir çerçeve sunmaktadır. Epigenetik, genetiğin bir kısmını aynıyla devralma, bir kısmına itiraz etme, bir kısmını ise tashih edip tamamlama iddiasındadır. Modern fizikte yaşanan devrime nispetle çok daha sıkıştırılmış bir zamanda gerçekleştiği anlaşılan bu dönüşümün, bir disiplin olarak biyolojinin yapısal farklarını vurgulamanın ötesinde ne gibi felsefî anlamlar barındırmakta olduğu bu çalışmanın sorgulama kapsamı içindedir.

Bu çalışmanın diğer amacı ise çağdaş biyolojide yöntemsel olarak birimlerden süreçlere uzanan köklü değişime işaret etmektir. Genetik paradigma "evrim" (*evolution*) ve "kalıtım" (*inheritance*) olgularını, geni biricik aktif birim kabul ederek izah etmiş, dolayısıyla kültür/çevre etkisini ve "gelişim" (*development*) olgusunu göz ardı etmiştir. Genetiğin indeterministik (önceden belirlenemez) süreçleri hesaba katmayıp katı bir determinizme tutunması, daha esnek yöntemlerin imkânlarını araştırmak yerine büyük oranda salt indirgemecilikle iş görmesi birim merkezli doğasının getirileridir. Epigenetik paradigma ise gen merkezli biyolojiyi köklü bir değişime zorlayan; kültür/çevre etkisini dikkate alan; gelişimi ve "etkileşim ağları" nı (*networks of interactions*) merkeze alan; indirgemeciliği "karmaşıklık" (*complexity*), "beliriverme" (*emergence*) ve "çoklu-gerçeklenebilirlik" (*multiple realizability*) benzeri bütünlemeci müdahalelerle tamamlayan süreççi bir biyoloji tasarımı önermektedir.

Görelilik ve kuantum teorileriyle gelişen yeni fiziğin, mekanik paradigmayı aşan, göreceli, olasılıkçı, belirsizlik ilişkileriyle malul, kaotik, indeterminist karakterli, canlı, organik, bilinçli ve holistik bir doğa düşüncesini² işaret etmesi gibi epigenetik

² Arslan, İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 207-243.

paradigma sonrası biyoloji de farklı düzeyler, bilimsel modeller ve analiz birimleri açısından incelenebilirlik anlamında çok boyutlu, etkileşimsel, indeterministik ve bütünlemeci bir canlılık anlayışına kapı aralamaktadır. Süreççi perspektiften biyolojik gerçekliği, doğa-kültür (*nature-nurture*), determinizm-indeterminizm, indirgemecilik-bütünlemecilik gibi kartezyen tasniflerle açıklamaktan kaçınan epigenetik, modern çağda pozitivist eğilimler ve genetiğin etkisiyle fizikokimyasal süreçlere indirgenmeye çalışılan canlılık fenomenini, “epigenez” (*epigenesis*), “bütünlük” (*integrity*), “özgür irade” (*free will*), “kültür” benzeri geleneksel kavramları güncelleyerek yenilemiş ve “çevre” (*environment*), “etkileşim” (*interaction/interplay*), “düzenleme” (*regulation*) gibi kavramlara kendine has anlam örüntüleri giydirmiştir. Biyoloji felsefecisi Ernst Mayr’ın da işaret ettiği gibi epigenom, düzenleme, kültür/çevre etkisi, etkileşimcilik, bütünlemecilik, genişletilmiş tamamlayıcı sentez gibi epigenetik olgu, kavram ve metaforlar, bilim felsefesinin kapsama alanını genişletmiştir.

“İnanıyorum ki bütünlük bir bilim (*unification of science*) ancak bilimin kavramlarını genişletme irademize bağlı olarak, ona sadece fiziksel bilimlerin kavramları ve ilkelerini değil, biyolojik bilimlerini de dâhil etmekle mümkün olacaktır. Böyle bir yeni bilim felsefesi ciddi oranda genişletilmiş –biyopopülasyon, teleonomi, program türünden kavramları içeren- bir kavram dağarcığına ihtiyaç duyacaktır. Yeni bilim felsefesi, stokastik (olasılıkçı) süreçlerin daha geniş bir tanımı, sebep ve sonuçların çoğulculuğu, doğanın hiyerarşik organizasyonları, daha yüksek seviyelerde beklenmedik niteliklerin belirivermesi, karmaşık sistemlerin iç uyumu benzeri klasik bilim felsefesinde bulunmayan veya göz ardı edilen daha birçok kavramın lehine, katı özcülük ve determinizme olan sadakatinden vazgeçmek zorundadır.”³

Gen birimi etrafında şekillenen genetik paradigma, biyolojinin belirli alanlarında rüştünü ispat ederek başarılı sonuçlar ortaya koymuş ve yeni gelişmelerin önünü açmışsa da ulaştığı bazı sonuçlar itibarıyla beklentileri karşılayamamış ve kendisine meydan okuyan deneysel gelişmelerin karşısında açıklayıcı gücünün sınırlarına dayanmıştır. Genetik paradigmanın evrimi baskın şekilde doğal seçim mekanizmasıyla, kalıtımı gen birimiyle açıklayıp, gelişimi büyük ölçüde göz ardı etmesine mukabil epigenetik paradigma, evrimde doğal seçimden başka süreçlerin de işleyebileceğini öne sürmekte; kalıtımda *genler-üstü* karmaşık, ilişkisel, etkileşimsel ağların iş başında olduğunu iddia etmekte; gelişimi, açıklama modellerinin merkezine yerleştirmektedir. Böylece gen, genetik determinizm ve indirgemeciliğin kavramsal sınırları da epigenetik gözden geçirilmektedir. Birimden sürece genişleyen bu yeni çerçevede, doğa-kültür, determinizm-indeterminizm, indirgemecilik-bütünlemecilik gibi çağdaş bilim ve biyoloji felsefesi meseleleriyle birlikte felsefe tarihinde süregiden sabitlik-değişim, rasyonalizm-empirizm, özcülük/yapısalcılık-etkileşimcilik gibi birçok tartışma da yeniden şekillenmektedir.

³ Mayr, Ernst, *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, Harvard University Press, Cambridge, 1988, p. 21.

Genetiğin sabit DNA'sının üzerinde, genlerin nasıl ifade edileceği, işleyeceği ve düzenleneceği konusunda kritik roller üstlenen; insan doğası ve davranışlarını doğrudan etkileyen “epigenetik işaretler”in (*epigenetic marks*) keşfi, organizmaya ve çevresine bakışı değiştirmiştir. Epigenetik genetiğin *sabit* bir birim niteliğindeki “gen” (*gene*) algısını dönüştürerek, “çevre”nin⁴ etkisiyle *değişken* bir süreç niteliğindeki “epigenom” (*epigenome*) algısına geçişi sağlamaktadır. Birimleri eriten değişken epigenom anlayışı “genetik ifade”nin (*genetic expression*) “fark yaratıcı” (*difference-maker*), “düzenleyici” (*regulative*), “plastik” (*plastic*) ve “esnek” (*flexible*) karakterine dayanmaktadır. Epigenetiğin kurucu ismi Conrad Waddington’a göre “Modern sentez, Kartezyen düalist bakışın zihin ile madde arasında yaptığına benzer şekilde organizma ile doğa arasında tam bir kırılmaya sebebiyet vermiştir. Epigenetik düşünce ise bunu düzeltme yolunda ilerlemektedir.”⁵ Epigenetikçi Moshe Szyf’e göre ise “Epigenetik, tarih, sosyoloji ve siyaset bilimi üzerinde büyük bir etkiye sahip olacaktır. Şayet çevre genleri değiştirmede bir rol oynuyorsa, sosyal süreçler ile biyolojik süreçler arasındaki uçuruma bir köprü inşa edilebilir. Bu ise her şeye bakışı değiştirecektir.”⁶

1. Genin Kısa Tarihi

Gen yalnızca biyoloji tarihi ve felsefesinin en etkili kavramlarından biri olmakla kalmamış, bir asır gibi kısa bir zamanda insanlık tarihi ve düşüncesi içindeki yerini de almıştır. Gen temeli üzerinde yükselen genetik paradigma, 1953’te James Watson ile Francis Crick tarafından DNA’nın ikili-sarmal şeklindeki moleküler yapısının keşfine beşiklik etmek suretiyle 20. yüzyıla damgasını vurmuştur. 1960’larda birçok moleküler biyolog, yaşamın sırrını çözdüklerine inanmışlardır. DNA (moleküler hafıza) ve proteinler (aktif yaşam araçları) arasındaki mutabakat anlamına gelen “genetik kod” hâlen önemsenmeye devam etmektedir. Fakat klasik Mendel genetiği (aktarım genetiği), evrimsel genetik, popülasyon genetiği, moleküler genetik gibi dallarındaki hızlı gelişmelerle büyük oranda gen merkezli, determinist ve indirgemeci bir karaktere bürünen genetik açıklama, 20. yüzyılın son çeyreğinde zuhur eden postgenomik yaklaşımlardan biri olan epigenetik açıklama karşısında gözden geçirilmektedir.

⁴ “Çevre” (en geniş anlamıyla tecrübe) üst başlığı altında değerlendirilen iklim, coğrafya gibi bileşenlerle fiziksel çevre; beslenme ve sevgi-ilgi erişimi gibi maddi-manevi kaynaklardan müteşekkil yaşam koşulları; tevarüs edilen tarih, davranış, duygu, düşünce, inanç bileşenlerinden örülü tecrübeler genetik ifadeyi yani genetik kaderi etkilemektedir.

⁵ Waddington, Conrad H., *The Strategy of the Genes: A Discussion of Some Aspects of Theoretical Biology*, George Allen & Unwin, London, 1957, p. ix.

⁶ Weaver, Ian; Meaney, Michael J. & Szyf, Moshe, “Maternal Care Effects on the Hippocampal Transcriptome and Anxiety-Mediated Behaviors in the Offspring That Are Reversible in Adulthood”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103 (9), 2006, p. 3480-3485.

“Gen” kavramı 20. yüzyıl biyolojisini düzenleyen merkezî kavramdır. Bundan şüphe edilse de⁷ ve genetik bilimi hâlâ genin genel kabul gören bir tanımına ulaşmamış olsa da yüzyılı aşan bir süredir gen, birbiriyle çelişen veya birbirini tamamlayan kavram çeşitlenmesi içinde çoğalmaya ve boyutlanmaya devam etmiştir. Biyoloji, özellikle 1950’lerde gerçekleşen moleküler devriminden bu yana akademik üretimden gündelik anlayışlara –felsefe, sağlık bilimleri, ilaç sektörü, siyaset bilimi vb.– pek çok farklı alanda tesirlidir. Bugün deneyimlenmekte olan biyoteknoloji devrimi de moleküler biyolojinin yanı sıra bilişsel nörobilim, davranış bilimleri, psikoloji, antropoloji, evrimsel biyoloji ve nörofarmakoloji de dâhil olmak üzere çok sayıda temel alanın buluş ve yenilikleriyle biyoloji bilimini şekillendirmektedir. İnsan Genom Projesi ve biyoteknolojik gelişmeler sayesinde oluşan beklenti ve vaatler yüzyılın son çeyreğinde gen kavramına, gitgide büyüyen kamusal bir şöhrat sağlamıştır. Genin epistemolojik ve etik içerimleri; sosyal bilimler ve sanatlar üzerindeki tesirleri; insan doğası ve kimlikleriyle ilgili içerikleri ise kavramın etkinlik sahasını genişletmektedir.

Gen hâlâ ilk günündeki kadar önemli, tartışmalı ve hâlâ büyük ölçüde sırlı bir hikayedir. Gregor Mendel’in gen kavramına atalık eden çalışmasının (1865) yeniden keşfinin (1900) üzerinden 117 yıl geçmiştir. Genin mahiyetine ilişkin görüşlerin çokluğu ve çeşitliliği, başrolde olduğu ya da herhangi bir rol üstlendiği paradigmlar arası çatışmayı ya da uzlaşmayı beslemeye devam etmektedir. Başından beri hakkında hem büyük spekülasyonların yapılmasına izin veren hem de ciddi bilimsel projelerin ilhamı olan gen, kimliğine ilişkin resmi her gün biraz da karmaşık ve incelikli hale getirmektedir.

Biyologlar hem genin yapısını aydınlatmaya hem de bununla kalmayıp böylesi bir yapının işleve nasıl tercüme edildiğini açıklamaya çalışmışlardır. Mendel’in yeniden keşfinin 15. yılında modern sentezci Thomas Hunt Morgan’ın deneyleri, Mendel’in “kalıtım faktörleri”nin kromozomlar üzerinde yer aldığına ilişkin ikna edici kanıtlar sunmuştur. Morgan’da gen belirli bir işlevi sergileyen bir kromozom parçasıdır. Fakat kromozomun ne kadarına gen dendiği, hangi işlevlerin kastedildiği belirsizdir. Morgan deneylerinde çekirdeğin etrafındaki sitoplazmayı hesaba katmamış; çekirdekte bulunan genleri esas almıştır. Esas hedefi bu olmasa da bu ekolün zamanla İngilizce konuşan dünyada ‘çekirdek genleri tekeli’ (*nuclear monopoly*) mefhumunun oluşmasına katkıda bulunduğu söylenmiştir.⁸

Hermann J. Muller niceliksel analiz için güçlü deneysel yöntem açığını fark et-

⁷ Moss, Lenny, *What Genes Can't Do*, The MIT Press, Cambridge, 2003, p. xiii. [“There can be little doubt that the idea of ‘the gene’ has been the central organizing theme of twentieth century biology.”]

⁸ Jablonka, Eva & Lamb, Marion J., *Evrimin Dört Boyutu: Yaşam Tarihinde Genetik, Epigenetik, Davranışsal ve Simgesel Değişimler*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 40. [İngilizcede: Jablonka, Eva & Lamb, Marion J., *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, MIT Press, 2005.]

miş ve genlerin fizikokimyasal özelliklerini belirlemeye çalışan araştırma programı sayesinde deneysel sonuçların teorik, indirgemeci yorumlamasına talip olmuştur. Fizik ve kimyadaki atom kavramına benzer bir kalıtım atomu arayışında olan Muller'in genotipik düzeyin maddileşmesine yol açan çalışmaları, çok geçmeden araştırmacıları genlerin kalıtımın maddi temeli olan atomlar olduğuna ikna etmiştir.⁹ Genetiğin kurucularından Bateson, genlerin sadece kromozomlarda yerleşik maddi parçacıklar olduklarına ikna olmayanlar arasındadır, zira yapı açıklamasından ziyade işlev araştırmasını ön plana çıkararak "gen" yerine "faktör", "karakter" veya "birim karakter" kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. Bateson, Morgan'ın çalışmalarının devamını getirmekle birlikte gen tanımında ondan ayrılarak, "işlemsel gen" (*operational gene*) kavramını benimser.¹⁰ Genlerin ne oldukları ve ne yaptıkları gizemini korurken, George Beadle ve Edward Tatum'un 1941'de gen işlevi üzerine ürettikleri 'bir gen-bir enzim' varsayımına göre her bir gen, hücredeki reaksiyonları kontrol eden bir enzimin sentezini yapmakla görevlidir. Beadle ve Tatum'un geni bir biyokimya entitesi olarak değerlendirmeleriyle maddi, müstakil gen kavramı pekişir. 1940'larda Oswald Avery'nin bakteriler üzerinde yaptığı deneyler ise genlerin nelerden yapıldığı sorusuna açık ve parlak bir yanıt getirerek modern moleküler biyoloji çağını açmıştır. Avery bu atılımı DNA'nın kalıtımın temel maddesi olduğunu, bir şeyi kalıtımla geçirmenin esasında bir parça "dönüştürücü ilke" (*transforming principle*) niteliğindeki DNA'yı aktarmak anlamına geldiğini ispatlayarak yapmıştır.¹¹

'Bir gen-bir enzim' varsayımının içeriğini dolduran ve Avery'nin çalışmalarının tesirini artıran ise DNA bazlı genetik maddenin ikili-sarmal şeklindeki moleküler yapısının ortaya çıkarılması olmuştur. Watson ile Crick, 1953'te DNA'nın yapısı için önerdikleri modelle bilim dünyasında ses getiren bir başarıya imza atarlar. *Nature* dergisinde yayınlanan iki sayfalık makaleyle ikili-sarmal modeli, moleküler biyolojinin sembolü haline gelir.¹² Watson ile Crick esasen kromozomların temel bileşenlerinden biri olduğu hâlihazırda bilinen genin gerçek bir kimyasal bileşimden müteşekkil olduğunu göstermişlerdir. Kalıtımın maddi temelini yapısal modeli olarak DNA'nın nihayet sarsılmaz şekilde genetiğin maddi temelini attığına dair güven çok geçmeden yaygınlık kazanır. Gendeki nükleotid dizisiyle proteindeki amino asit dizisi arasında bağlantı kurulması da 'bir gen-bir enzim' varsayımının içeriğine katkı sağlamıştır.

⁹ Falk, Raphael, "The Gene-a Concept in Tension", Beurton, Peter; Falk, Raphael & Rheinberger, Hans-Jörg (edited by), *The Concept of the Gene in Development and Evolution: Historical and Epistemological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 337 (317-348)

¹⁰ Burian, Richard M., "On Conceptual Change in Biology: The Case of the Gene", Depew, D. J. & Weber, B. H. (edited by), *Evolution at a Crossroads: The New Biology and the New Philosophy of Science*, MIT Press, Cambridge, 1989, p. 31 (21-42).

¹¹ Aldridge, Susan, *Hayatın İpuçları: Genlerin ve Gen Mühendisliğinin Öyküsü*, çev. Murat Çokol, Engin Özkan, Esra Cantimer, Evrim Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 29.

¹² Watson, James D. & Crick, Francis, "Molecular Structure of Nucleic Acid: A Structure for DNA", *Nature* 171, p. 737-738.

Seymour Benzer'in 1955'teki araştırma programı genin (onun adlandırmasıyla "sistron"), kurucu parçalarına ("muton" ve "rekon") bölünebilen bir işlev birimi olduğunu ilan etmiştir. Benzer, her bir genin tek bir mRNA'nın, dolayısıyla bir polipeptitin (protein parçası) sentezinden sorumlu olduğunu iddia ettiği 'bir gen-bir polipeptit' varsayımıyla DNA dizisinin doğrusallığını göstermeye çalışmışsa da onun araştırmaları esasında aktarım genetiği (*transmission genetics*) çalışmalarını moleküler düzeye genişletmeyi tasarlamıştır.¹³ Fakat Benzer'in modeli çok geçmeden genin kavramsal imajı ile deneysel sonuçlar arasındaki gerilim tarafından şüpheyle karşılanmış, terminolojisi gereğinden fazla görülmeye başlanmıştır. Bir süre daha Mendelci aktarım genetiği kavramlarının moleküler terimlere indirgenmeye çalışıldığı gözlenirse de moleküler ataklar neticesinde Mendelci kavramlarda bir geri çekilme yaşanmıştır. Moleküler biyolojiye göre ise gen, canlının herhangi bir bölgesi ve işlevi için gerekli olan proteinin yapımını sağlayacak DNA'nın anlamlı¹⁴ parçası olarak tanımlanır.

1953'ten sonra genlerin minik iç dünyaları içinde sayısal bilgiden oluşan uzun diziler olduğunun öğrenilmesiyle moleküler biyoloji hızla sayısallaşmaya başlamıştır. Genetiğin "santral dogma"sı (*central dogma*) ve dizi hipotezi 1956'da –elde yeterince bilimsel kanıt olmamasına rağmen– Crick tarafından düzenlenir.¹⁵ DNA'nın RNA'yı; RNA'nın proteinleri; proteinlerin de organizmayı inşa ettiğini ileri süren santral dogma, bir anlamda DNA'nın nedensel önceliğinin ilanıdır. Santral dogmanın ilk gerilimi, 1959'da François Jacob ile Jacques Monod'nun "yapısal genler" (*structural genes*) ve "düzenleyici genler" (*regulator genes*) ayrımını ortaya koymasıyla belirmiştir. Buna göre, genom sadece bir dizileme taslağı değildir, aynı zamanda bir protein sentezi programını kontrol eden araçları da içermektedir.¹⁶ Genom yalnızca protein yapmaya yarayan pasif bir talimatlar dizisi olmak yerine genler arasındaki karmaşık bir iletişim ağıdır. Protein sentezi mekanizması da lac-operon¹⁷ deneyleriyle açığa çıkarılır. Genin enformatik değerini ifade eden "genetik program" (*genetic program*) terimi de yine Jacob ile Monod tarafından literatüre kazandırılmıştır.¹⁸

¹³ Falk, Raphael, "The Gene-a Concept in Tension", p. 328.

¹⁴ Burada anlamlılık proteinin yapısına giren amino asitlerin sayısını, sırasını ve çeşidini anlatmaktadır.

¹⁵ "Santral dogma" Crick tarafından ilk defa 1956'da vazedilmiş, *Nature* makalesi olarak ise 1970'de yeniden ifade edilmiştir.

¹⁶ Jacob, François & Monod, Jacques, "Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins", *Journal of Molecular Biology* 3, 1961, p. 354 (318-356).

¹⁷ *Lactose-operon*. Operon, birbirine bağlı düzenleyici elemanlar ve yapısal genlerden oluşan ve ifadesi, genom üzerinde başka bir yere yerleştirilmiş düzenleyici bir genin ürünü tarafından düzenlenen grubu tanımlar.

¹⁸ Jacob, François & Monod, Jacques, "Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins", p. 318-356.; Mayr, Ernst, "Cause and Effect in Biology", *Science* 134 (3489), 1961, p. 1504 (1501-1506). [Aynı yıl bağımsız olarak Ernst Mayr da "Biyolojide Neden ve Sonuç" hakkındaki makalesinde "program" fikrini ortaya atmıştır: "Her zigotta, merkezi ve çevresel sinir sisteminin gelişimini kontrol eden bireysel ama aynı zamanda türe özgü DNA kodunun bütünü... bu bireyin davranış bilgisayarının programıdır."]

1970'lerden sonra gen kavramı çok daha karmaşık bir hâl almıştır. Richard Roberts ve Phillip Sharp'ın "bölünmüş genler"i (*split genes*) keşfetmeleriyle gen kavramının bilmececi karmaşılaşır. Richard Dawkins'in 1976 tarihli *Gen Bencildir* adlı kitabında "bencil gen" (*selfish gene*) metaforunu tanıtmayla gen dosyasında yeni bir sayfa açılmıştır.¹⁹ Richard Burian'ın 1985'teki "DNA'nın yapısı kesin bir gerçektir, ama genin ne olduğu konusunda tek bir gerçek yoktur."²⁰ beyanından sonraki yıllarda ister yapısal ister işlevsel bir birim olarak alınsın gen kavramı daha da giriftleşmiştir. Bölünmüş genlerin yanı sıra "tekrarlanan genler" (*repeated genes*), "çakışan genler" (*overlapping genes*), "yuvalanmış genler" (*nested genes*) sahneye çıktıkça, gen kavramı netleşmek yerine farklı boyutlar kazanarak belirsizleşir. Gen, hâlen genişlik ve derinlik açısından ortak kabul gören, bütünlüklü ve açık bir tanıma erişmiş değildir. Fakat geline nokta da açık olan, genin artık tek boyutlu yapısal veya işlevsel bir birim olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığıdır. Geçirmiş olduğu çok sayıda değişim ve dönüşüm sonrasında gen, en azından sınırlarını, birçok tanımsal güçlüğü aşmak üzere genişletmeyi başarmış, içinde kullanıldığı deneysel bağlama özgü tanımlanabilen, esnek, çokyüzlü bir kavram hâlini almıştır.

2. Genin Evriminde Çokyüzlülük

Felsefeciler ve bilim insanları gen kavramını ya dikey olarak temel bir birime indirgemeye ya yatay olarak genel bir terim altında sınıflandırmaya çalışmış ya da daha çoğulcu açıklamaları yeğlemişlerdir. Netice itibarıyla gen, bilim felsefesinin "determinizm", "indirgeme" (*reduction*), "beliriverme" benzeri sorunlarıyla ilintili kavram, hipotez ve teorilerin sıcak gündemi haline gelmiştir. Ancak tüm bu sorunlara bir bütün olarak cevap olabilecek bir fikir birliğine ulaşma girişimleri meyvesini vermiş değildir. Yüzyılının ötesine uzanan gen, Raphael Falk'un 'akış içindeki' (*concept in flux*) ve 'gerilim içindeki' kavramı (*concept in tension*)²¹ olmaya devam etmektedir. Bugün ise insan genomu dizisinin tamamlanmasının ardından girilen "postgenomik çağ" (*postgenomic era*) ile birlikte gen, yeni bir kavramsal değişimin eşiğindedir.

Biyologların geni evrim, kalıtım ve gelişim fenomenlerinin aslî maddesi olarak kabul etmelerinin uzun, ayrıntılarla zenginleşen, belgeli bir tarihi vardır. Ölümsüzlüğün sırrını taşıyan ve kendini kopyalayan bir varlık olarak gen kavramı, 20. yüzyılın başından itibaren genetiğin temel taşı olagelmışse de bu varlığın ne tür bir kimyasal bileşimden oluştuğu 1953'te bulunmuştur. Başka bir ifadeyle kromozomların temel

¹⁹ Dawkins, Richard, *Gen Bencildir*, çev. Asuman Müftüoğlu, Tübitak Yayınları, 2007, s. 5-26. [İngilizcede: Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976.]

²⁰ Burian, Richard M., "On Conceptual Change in Biology: The Case of the Gene", p. 37 (21-42).

²¹ Falk, Raphael, "What is a Gene?", *Studies in the History and Philosophy of Science* 17, 1986, p. 167 (133-173).

bileşeni olduğu bilinen genin maddi doğasına ilişkin öngörüler 20. yüzyılın ilk çeyreğiyle seslendirilmeye başlamışsa da gen bütünlüklü fiziksel hüviyetine ancak Watson ve Crick’le birlikte kavuşur. Mendel ‘kalıtım faktörleri’nden, Darwin ‘gemüller’den, Johannsen ‘genler’den bahsederken acaba fiziksel gene atıfta bulunmuşlardır mıdır? Bu türden sorular geni anlamak çabasında anakronik bir bakış açısının yüklerini taşır. 1953’e kadar Morgan ve Muller gibi deneycilerin çalışmalarıyla bile gen adlı ‘bilinmeyen’, bir spekülasyondan öteye geçememiştir. Morgan, yoğun laboratuvar çalışmaları yapmış olsa da geni kimyasal bir molekül olarak tanımlayamamış; Muller, deneysel genetik tarihine yaptığı efsanevî katkılara rağmen genin ne tür bir fiziksel varlık olduğuna açıklık getirememiş; Bateson, genin molekül benzeri maddi parçacık olduğundan emin olamamıştır. Watson ile Crick’e kadar gen nihayetinde metafizik bir kabul iken, ancak onların buluşuyla tam manasıyla deneye konu olan, araştırılmayı bekleyen, müstakil, fiziksel-kimyasal bir birim hüviyeti kazanmıştır. Artık DNA’dan müteşekkil gen, maddi bir birimdir.

1950’ler klasik Mendel genetiğinden moleküler genetiğe geçiş yıllarıdır. 1953, genin hem ontolojik bir varlık hem de –yaşamın enformatik kavramına geçişi sağlayan– epistemolojik içerimler kazandığı dönüm noktasıdır. Bilgi itibarıdır; insan gerçekliği itibarı hale dönüştürerek, adeta *insancaya* tercüme ederek kendisi için bilinebilir hale getirmektedir.²² İtibar denen yapılar önermeler, kavramlar, formüller, modeller, matematiksel-kavramsal şemalar, teorik lisanlar, yargılar benzeri köprülerdir. Bu ise bilginin *mutlak* değil, *mukayyet* olduğunu göstermektedir. Zira söz konusu gerçeklik gözlemci konumundaki insan tarafından itibarlara taşınarak idrak edilmektedir. Gerçeklik kürelerindeki olgu ve olayların *kendinde şeyler* olarak değil, irade ve amacın da dâhil olduğu insanî itibarlar vasıtasıyla kullanılan *yöntem* çerçevesinde bilinmesi, gerçekliğin bizatihi değil, yorumu itibarıyla bilinmesi anlamına gelmektedir.²³ Gerçeklik, insan-gözlemci tarafından tamlıkla ve çelişkisiz olarak kavranamamakta ancak belirli çerçeveler/nispet noktaları içinde, itibarı yapılar aracılığı ile kavranabilmektedir. Ancak tercih edilen çerçeve ve kriterlere göre gerçekliğin farklı veçhe ve görünümleri başarıyla sunulabilir.²⁴ Çalışmanın bu başlığı altında, gen kavramının 1953 öncesi ve sonrasındaki macerası, geçirdiği dönüşümler, biyoloji felsefecilerinin farklı itibarlar kullanarak yaptıkları tasniflerden seçilen köşe taşı örnekler üzerinden zikredilecektir.

Seçilen itibarı sınıflandırmalardan ilkinde gen; klasik, neo-klasik ve modern periyotlara bölünerek incelenmiştir. Peter Portin’in kronolojik itibar üzerinden vardığı karmaşıklık düzeyi, genetik materyalin yapı ve organizasyonuna ilişkin kavrayışı artırmış olsa da ortaya oldukça soyut, açık uçlu ve genelleştirilmiş bir gen kavramı çı-

²² Fazlıoğlu, İhsan, “Tasvîr, Tahkîk ve Tedkîk Açmazında Çağdaş İslâm Düşüncesi”, *Kendini Bulmak*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 176 (173-186).

²³ Fazlıoğlu, İhsan, “Tasvîr, Tahkîk ve Tedkîk Açmazında Çağdaş İslâm Düşüncesi”, s. 174 (173-186).

²⁴ Arslan, İshak, “Kadim Bir Soruya Yerli Bir Cevap Arayışı: Gerçekliğin Lisanda (Tamlıkla) İfadesi Mümkün mü?”, *Divan Dergisi* 36, 2015, s. 60-61 (23-61).

karmıştır.²⁵ İncelenen itibarı tetkiklerden bir diğerinde genin evrimi yapısal ve işlevsel açılardan değerlendirilmek suretiyle dörtlü bir tasnif içinde incelenmiştir. Falk'un ayrımına göre gen farklı itibarlarla soyut; maddi-yapısal; işlevsel-biyolojik ya da türsel-işlemsel bir entitedir.²⁶ Seçilen itibarı tasniflerden bir başkasında genin evrimi, geçmişten gelen iki kadim gelenek itibarıyla anlatılmıştır. Lenny Moss'a göre gen-P (*gene of preformation*) fenotiplerle ve preformasyon²⁷ geleneğiyle ilişkilidir. Temel moleküler dizilerle tanımlanan Gen-D (*gene of development/epigenesis*) ise gelişimle ve epigenez geleneğiyle ilişkilidir.²⁸ İncelenen itibarı değerlendirmelerden bir diğerinde genin evrimine insan türü özelinde en tanınmış kullanım çeşitliliği itibarıyla yaklaşılmıştır. John Dupre'ye göre gen, fenotipik farklılığın hipotetik nedenidir; nokta mutasyon, çıkarma (*deletion*), ekleme (*insertion*), çevirme (*inversion*), kopyalama (*duplication*)²⁹ benzeri Mendelci kalıtım şablonlarıyla uyumlu fiziksel özellikleriyle ilişkilidir; gen-P ve gen-D ayrımını hükümsüz kılarak bu kavramları birleştirmektedir ve belirli bir tür için ayırt edici bir işlev üstlenmektedir.³⁰

Seçilen itibarı tasniflerden sonuncusunda genin evrimine, bilim felsefesinde 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren esmeye başlayan çoğulculuk rüzgarlarının da etkisiyle şekillenen 'çokyüzlü gen' mefhumu itibarıyla bir açıklama getirilmektedir. Genin evrimi boyunca tebarüz eden farklı yüzlerini nakletmedeki yetkinliğinden dolayı bu tasnife daha ayrıntılı yer verilecektir.³¹ Paul Griffiths ve Karola Stotz'a göre, genin birbirine ve tek bir gen kimliğine indirgenemeyen yüzleri vardır. Mendelci gen, moleküler gen, postgenomik gen, reaktif genom, genom dışı, bilgisel gen, davranışsal gen (gelişimsel gen) ve evrimleşen genom³², genin sahip olduğu farklı kimlikler arasındadır. Gen kavramı tek bir birimin üzerinde biriken kimliklerle gelişmiş değildir, bilakis genin gelişiminde farklı birimler birlikte evrimleşmiştir. Gen kavramının kullanımı, farklı araştırma alanlarında genin çeşitli sunum ve temsillerine duyulan ihtiyaca göre şekillenmektedir.

²⁵ Portin, Peter, "The Concept of the Gene: Short History and Present Status", *The Quarterly Review of Biology* 68, 1993, p. 173-223.

²⁶ Falk, Raphael, "The Gene-a Concept in Tension", p. 339, 340.

²⁷ Preformasyonizm, organizmanın en baştan oluştuğunu ve niteliksel bir değişim geçirmeksizin sadece önceden belirlenmiş bir bitiş noktasına doğru düzenli ilerleyerek ve niceliksel olarak geliştiğini ileri süren görüş.

²⁸ Moss, Lenny, 2003, *What Genes Can't Do*, p. xiv.

²⁹ Replicate: Birden çok, farklı olabilen kendini kopyalama; Duplicate: Tek ve tıpkı kopyalama; Reduplicate: Tekrar tek kopyalama.

³⁰ Dupre, John, *Process of Life: Essays in Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2012, p. 266-267.

³¹ Bkz. Griffiths, Paul E. & Stotz, Karola, *Genetics and Philosophy: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2013, p. 9-220.

³² Mendelci gen (*Mendel's gene*), moleküler gen (*molecular gene*), postgenomik gen (*postgenomic gene*), reaktif genom (*reactive genome*), genom dışı (*outside the genome*), bilgisel gen (*informational gene*), davranışsal gen (*behavioural gene*) [gelişimsel gen (*developmental gene*)] ve evrimleşen genom (*evolving genome*).

Gen ile ilgili farklı itibarlarla yapılan tasnif ve tanımların hepsi geçerlidir. Gen tüm bu itibarî kimliklerin aynı anda hepsidir. Fizikte atom modellerinin gelişiminde önceki modellerin hayatiyetini kaybedip³³ elenmesine mukabil, genin gelişime katkıda bulunan önceki tüm kimlikler örtük olarak hayatta ve ayaktadır. Genin kimliklerinin her biri biyolojik araştırmanın belirli alanlarında rol oynamakta; pratikte genin seçilen çalışma alanına uygun kimliği kullanılmakta ve alan değişirse genin farklı temsilleri arasında geçiş sağlanmaktadır. Bu minvalde gen kavramı, bağlamsal bir dizi temsildir. Nasıl ki işlevlerine ve ölçeklerine göre haritalar (fizikî haritalar, topoğrafya haritaları, siyasî haritalar, ekonomi haritaları, nüfus haritaları, büyük-orta-küçük ölçekli haritalar vb.) farklı itibarlarla belli bir coğrafyanın farklı özelliklerini tebarüz ettiriyorsa genin çoklu yüzü de belli bir biyolojik fenomenin farklı düzey, boyut ve hiyerarşideki farklı belirlişlerine karşılık gelmektedir.

3. Çokyüzlü Genden Epigenoma

Gen kavramının ilk kez kullanılışından bu yana, genin fiziksel gerçekliğine duyulan güvene sürekli maddi bileşim, yapı ve işlevin tek bir nesneye ait özellikler olduğu görüşü eşlik etmiş olsa da bugün bu özdeşliğin hasar gördüğü söylenebilir. Zira bu özellikler birebir örtüşmemektedir. Ayrıca postgenomik çağda gelişen yeni araştırma alanları, genomun sadece bir gen koleksiyonu olmadığını, çeşitli işlevsel elemanlara ev sahipliği yapmak suretiyle düzenleyici büyük mimariden gelen sinyallere esnek bir şekilde yanıt verdiğini göstermektedir. Yapısal gen nesiller arası hafızanın aslına sadık şekilde aktarımından sorumludur ve sabitliği simgelemektedir. İşlevsel genin varlığı ise hassas bir şekilde organizmanın bütününe işlevsel dinamiklerine bağlıdır. İşlev, pek çok oyuncu arasındaki dinamik etkileşimin sonucunda ortaya çıkar, geçici ve rastlantısaldır; dolayısıyla değişimi temsil etmektedir. Ayrıca yapısal bir genin işlevi sadece gen dizilerine değil, protein etkinliklerine ve dinamik iç-dış çevreye bağlıdır. Çoklu işlevleri kucaklayan etkileşimli ağ modelleri sayesinde gen artık karmaşık, dinamik bir sistemin etkinliği tarafından düzenlenen süreçlerin birimi değil, bizzatı kendisidir. Bu aslında klasik dünyada ‘bağımsız var oluşlu’ (*independent existence*) şeylerden oluşan biyolojik gerçeklik anlayışından, ‘birlikte örülerek iç içe geçmiş’ (*interwoven*) olaylardan oluşan süreç biyolojisine geçiştir.³⁴

20. yüzyıl fiziğinde ışığın ikili karakterinin –parçacık ve dalga– keşfi nasıl ki atom altı düzeyde fiziksel fenomenleri açıklamakla büyük bir açılım yarattıysa çokyüzlü genin içerimleri de farklı bağlamlardaki biyolojik fenomenleri açıklama yetkinliğini artırmıştır. Yüzyılın başında doğan gen, genç yaşında nesiller arası istikrarı

³³ Dalton, Thomson, Rutherford ve hatta Bohr atom modelleri artık kullanılmamaktadır.

³⁴ Sölch, Dennis, “Wheeler and Whitehead: Process Biology and Process Philosophy in the Early Twentieth Century”, *Journal of History of Ideas* 77 (3), July 2016, p. 489-507.

garanti altına almak, bireysel özelliklerin sorumluluğunu taşımak ve aynı zamanda organizmanın gelişimini yönlendiren tek etken olmak gibi ağır yükleri sırtlamak zorunda kalmış³⁵; yüzyılın ortasında (1953) ise gerçek bir fiziksel molekül hüviyeti kazanmıştır. 21. yüzyıla yaklaşırken elde edilen veriler özelliklerin tek bir birime yüklenmesi yerine yaşam oyununda yer alan pek çok farklı oyuncu arasında paylaştırılmasının biyolojik olgu ve olaylara daha uygun olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira DNA aslına sadık kalarak kendisinin nesiller arası aktarımını yapmak için redaksiyon, tamir ve tashih işlemlerinden oluşan karmaşık bir mekanizmanın yardımına muhtaçtır. DNA dizisi hangi proteinlerin üretileceğini belirlemede de tek başına söz sahibi değildir. Protein sentezinin işleyişi de ‘düzenleme’ aşamasında oyuncular arasında paylaştırılmaktadır. DNA’da yazılı ‘genetik program’ varsayımı da artık açıklayıcı vasfını kaybetmekte; çeşitli DNA, RNA ve protein moleküllerinin değişimli olarak hem talimat hem veri olarak iş gördüğü dinamik “dağılımlı program” (*distributed program*) mefhumu daha açıklayıcı kabul edilmektedir.

20. yüzyılın son çeyreğinde elde edilen bulgular sayesinde genin ne olduğu sorusu giderek karmaşıklaşmıştır. William Gelbart’a göre genler hâlâ fiziksel nesneler değil, geçmişten gelen büyük tarihsel yükleri sırtlanmış olan hipotetik kavramlardır. Mevcut biyolojik anlayışa ulaşılmasında önemli kazanımlar sağlamış olsa da artık gen kavramı yeni kavrayışların önünde bir engel teşkil etmektedir.³⁶ Ancak bu reddedici yaklaşımla çelişen bir biçimde gen söylemi, açık yararlar sağlamayı sürdürmektedir. Dupre genin ontolojik varlığını ve kavramın kimyasal-maddi yapısının ötesinde metaforik olarak kod, sır, metin, bilgi/veri deposu veya taslak (*blueprint*) olarak algılanışını sorgulamaktadır.³⁷ Gen kavramından vazgeçmeyi veya olanı dönüştürmeyi salık veren yaklaşımların hakkıyla analiz edilip yorumlanması, ancak kavramın içinde iş gördüğü maddi, ekonomik, toplumsal, sosyal bağların derinlemesine araştırılması ile mümkündür. Fakat bu çalışmada felsefe-bilimsel bağlam içinde kalınarak, gen birimi üzerine bina edilen genetik paradigmanın sergilediği yetersizlikleri aşmak ve onu tamamlamak adına “epigenom” (*epigenome*) kavramı önerilmektedir. Başka bir deyişle, bu çalışmanın teklifi, gen yerine epigenom; birim yerine süreçtir.

Bir önceki başlıkta geni yapı, işlev, tarihsellik, kronoloji, kullanım alanı benzeri birçok itibarla inceleyen tasniflerin akabinde epigenetik, genin çevre ile etkileşen yüzünü epigenomla yeniden tanımlamaktadır. Gen bir birimdir; epigenom ise sürecin kendisidir. Karışıklığı önlemek adına baştan belirtilmelidir ki ortada epigenomun birimi kabilinden açıkça işaret edilebilecek “epigen” (*epigene*) adı verilmiş maddi

³⁵ Keller, Evelyn Fox, *Genin Yüzyılı*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 165. [İngilizcede: Keller, Evelyn Fox, *The Century of the Gene*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000.]

³⁶ Gelbart, William, “Data Bases in Genomic Research”, *Science* 282, October 1998, p. 660 (659-661).

³⁷ Dupre, John, “Are There Genes?”, O’Hear, Anthony (edited by), *Philosophy, Biology and Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 194 (193-210).

bir birim yoktur. Bu yüzden literatürde de –belki de henüz– var olmayan kurgusal ‘epigen’ birimi için bir tanım denemesi yapmaktansa, bu hipotetik birimin bütünü olan epigenomun açıklayıcı gücünden istifade edilecektir.

Bir organizmanın kalıtım materyalinde bulunan genetik şifrelerin tamamını simgeleyen genomun iç-dış çevresel etkileşimler neticesinde yaşamsal ifade bulmuş hâline epigenom denir. Epigenom hem çevreden aldığı sıkça değişen sinyalleri yakalamakta hem de onlara gen ifadesi şablonlarını değiştirmek yani düzenlemek suretiyle karşılık vermektedir. Bu çalışmanın iddiasına göre, çağdaş biyolojide epigenetik paradigmayla birlikte evrim-kalıtım-gelişim fenomenleri artık gen *biriminden* ziyade epigenom *süreciyle* açıklanacaktır. Birimden sürece geçişin çıkış noktası bu fenomenlerin iki ucundaki ‘sabitlik’ (*stability*)³⁸ ve ‘değişim’ (*change*)³⁹ yoğunluklarıdır.

Evrim kavramı, uzay-zamanda sürüp giden kesintisiz oluşum-değişim süreçlerinin en genel ifadesidir. Darvinci evrim teorisi ise tek hücrelilerden insana kadar tüm canlı formlarının ortak bir atadan başlayarak çeşitlenmesi, çoğalması, farklılaşması, dönüşmesi süreçlerini bilimsel bir mekanizmayla açıklamaktadır. Evrim teorisinin öncesinde türlerin tüm zamanlarda sabit olduğu ve açıkça tanımlanmış sınırları bulunduğu düşünülmüştür. Evrimden sonra ise mutlak sabitliğin var olmadığı bilinmektedir. Evrim teorisi “bir şey ya A’dır ya A değildir” önermesinin büyük zaman aralıklarında geçersiz olduğunu göstermiştir. Her şey değişim hâlinindedir; sadece bazı şeyler daha yavaş, bazı şeyler daha hızlı değişmektedir. Daha yavaş değişenler yani değişimleri belli bir zaman aralığında gözlemlenemeyenler sabit varsayılırken, değişimleri belli bir zaman aralığında gözlemlenebilenler değişken varsayılmaktadır.⁴⁰ Sabitlikle kastedilen esasında bireysel bir yaşam süresi ile karşılaştırıldığında zaman ve mekân boyunca çok yavaş gerçekleşen değişimdir. Gen de epigenom gibi değişime açık bir entitedir ve zaten evrim de geni mutasyon gibi rastlantısal etkilerle değişen bir olgu olarak değerlendirmektedir. Buradaki itibarî ayrışma yoğunlaşmalar cihetindedir. Gen *birimini* yaşamın sabitlik yüzündeki yoğunlaşmalar, epigenom *sürecini* değişim yüzündeki yoğunlaşmalar karakterize etmektedir. Birimsel gen algısını değişime açarak bağlantısal-bütünsel sürece genişleten epigenom, oluş/akış içindeki yaşam olgusunda sabitlikten ziyade değişim yoğunlaşmalarıyla belirginleşen bağlamsal bir entitedir.

Hücre, doku, organ, sistem, organizma (birey), tür, âlem gibi mikrodan makroya canlılık düzeylerinin her biri etkileşimli katmanlar halinde bir araya gelmiş topluluklardır. Yaşam olgusu, *sabitlik* ve *değişim* süreçlerinin –değişimin içindeki sabitliği,

³⁸ Farklı “sabitlik” (*stability*) ifadeleri: istikrar (*stability*), kararlılık (*steadiness*), sabitlik (*constancy*), sabitlik (*fixity*), durağanlık (*staticity*, *stability*), kesinlik (*certainty*), sağlamlık (*robustness*), kanalizasyon (*canalization*).

³⁹ Farklı değişim” (*change*) ifadeleri: evrim (*evolution*), varyasyon (*variation*), değişim (*alteration*), mutasyon (*mutation*), modifikasyon (*modification*), dönüşüm (*transformation*), dinamizm (*dynamism*).

⁴⁰ Sattler, Rolf, *Biophilosophy: Analytic and Holistic Perspectives*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg, 1986, p. 182.

sabitliğin içindeki değişimi saklı tutmak suretiyle– birbirini tamamlayan salınımından neşet etmektedir. Hücre çekirdeğindeki ‘gen’ ve ‘epigenom’ da evrim-kalıtım-gelişim olgularının *sabitlik* ve *değişim* yüzlerini destekleyen aktörleridir. Bu durumda statik gen, gelişimsel kararlılık (*developmental stability*) gibi mefhumlar *sabit* gen birimine; dinamik epigenom, gelişimsel plastiklik (*developmental plasticity*) gibi mefhumlar *değişken* epigenom sürecine yakınsamaktadır.

Batı düşünce tarihi boyunca evreni *sabitlik* ve *değişim* itibarıyla gören iki farklı bakış tarzının izleri, genetik ve epigenetikte de sürülebilir. Genetik paradigma evreni daha ziyade *sabitlik* itibarıyla gören Parmenides-Platon çizgisinin, epigenetik paradigma *değişim* itibarıyla gören Herakleitos-Aristoteles çizgisinin devamı gibidir. Genetik paradigmanın yapıtaşı olan gene sabitliğini yani istikrarlı bir evrim-kalıtım-gelişim birimi olarak ihtiyaç duyduğu kalıcılığı sağlayan maddiliğidir. Ancak genin yeni keşiflerle maddilik özelliğine bir de etkenlik özelliği eklenmiştir. Yaşamın klasik anlamda tanımlayıcı özelliği kabul edilen çoğalma (replikasyon) kapasitesi ise gene canlılık bahşetmiştir. Son olarak kendisine gelişimi planlama ve yönetme kapasitesinin atfedilmesiyle gen, bir tür zihinsellik kazanmıştır.⁴¹ Epigenom ise ‘aynı anda her yerde hazır ve nazır olan’ (*ubiquitous*) varlığıyla hem maddi, hem canlı, hem zihinsel çağrışımları mezcedip çeşitli şablonlar ve temsiller aracılığıyla ifade bulan *değişim* yoğunlaşmalarıyla uyumlu bir sürece işaret etmektedir.⁴² Bu yoğunlaşmalar tamamen, sabit genler ile değişken çevre sinyallerinin etkileşimleri neticesinde şekillenmektedir.

Evrım-kalıtım-gelişim boyutlarında cereyan eden yaşam olgusunun değişim yüzüne yakınsayan, Barbara McClintock’un tabiriyle ‘hücresinin çok duyarlı bir organı’⁴³ olan epigenom, DNA donanımını harekete geçirme yeteneği olan karmaşık bir üst programdır. Genlerin nerede, ne zaman, ne yapacaklarını, aldıkları talimatlar belirlemektedir. Bu talimatlar, çifte sarmal boyunca uzanıp onu adeta bir kılıf gibi kuşatan epigenomun kimyasal anahtar veya düğmeye benzetilebilecek işaretlerinin dizilişini düzenlemektedir. Epigenetik işaretler belirli genlerin ifadesini açıp kapatmakta, seslerini yükseltip kısmaktadır. Yakın ve uzak çevresiyle etkileşim içindeki epigenom kısa zaman aralığında gözlemlenebilecek değişimlere sahne olmaktadır.

Yaşam için *sabitlik* de *değişim* de zorunludur. Kimyasal olarak tüm canlıların yapıtaşları aynıysa (*sabitlik*) bu muhteşem çeşitlilik (*değişim*) nereden kaynaklanmaktadır? Dahası her canlı türü diğerleriyle aynı maddelerden meydana geliyorsa canlı kendisini diğerlerinden ayırt eden özellikleri yani temeldeki sabitliği nesiller

⁴¹ Keller, Evelyn Fox, *Genin Yüzyılı*, s. 61.

⁴² Jablonka, Eva & Raz, Gal, “Transgenerational Epigenetic Inheritance: Prevalence, Mechanisms, and Implications for the Study of Heredity and Evolution”, *The Quarterly Review of Biology* 84 (2), 2009, p. 131 (131-176).

⁴³ McClintock, Barbara, “The Significance of Responses of the Genome to Challenge”, *Science* 226, 1984, p. 801 (792-801). [“A highly sensitive organ of the cell”]

boyunca nasıl korumaktadır? Yapı taşları olan nükleotid ve amino asitler, yapının, yani proteinlerin özgül işlevsel bileşimlerinin yazılı olduğu bir alfabenin mantıksal karşılığıdır. Biyosferin içerdiği çeşitlilik ve faaliyetlerin tümü bu alfabeyle yazılabilir. Bunun da ötesinde yazılan bu metin sayesinde, her hücrede ve her nesilde aynı kalan üreme yoluyla türün sabitliği muhafaza edilir. Temel biyolojik sabit, DNA'dır. Mendel'in, geni, kalıtsal özelliklerin değişmezliğini taşıyan araç olarak tanımlaması; Avery tarafından bunun kimyasal yollarla ortaya konması; Watson ve Crick'in DNA'nın sabitliği çoğaltma yapısının temellerini aydınlatması biyoloji alanındaki temel keşiflerdendir.⁴⁴ Genin bu yolculuğu aynı zamanda daha sabit yapı ve işlevlerden daha değişken süreçlere uzanan bir seyirdir. Sabit gen anlayışı yerine dinamik epigenom anlayışı bir paradigma değişiminin de habercisidir.

Evrin olgusu, ortaya çıkan varyasyona (çeşitlilik), varyasyon da hataların oluşmasına bağlıdır. Her şeyin bütünüyle aslına sadakatle yürümesi ihtimali, genetik evrimi imkânsız kılar. Genetik istikrar (sabitlik) ve genetik değişim, etkileri açısından birbirini bütünlümlerle birlikte nihayetinde tetikleyici motor güç *değişim*dir. Evrim, yaşamın hem sebebi hem sonucu; değişim ise evrimin hem sebebi hem sonucudur. Ayrıca genetik istikrar bile statik bir varlığın yapı ve işleyişine gömülü değildir; bizzatı dinamik bir sürecin ürünüdür. İstikrarın kendisi her ne kadar doğal seçim için bir önkoşul olsa da onu garantiye alan mekanizmalar bir bütün olarak evrimin çıktılarıdır. Postgenomik çağda ortaya çıkan tablo, 'ölümlünün ölümsüzlüğü'⁴⁵ olarak görülen genlere evrimde merkezî ama aslında edilgen roller veren genetikten ziyade epigenoma etken roller veren epigenetik paradigmanın rengine boyanmaktadır. Epigenom süreci, gen birimi üzerine kurulan genetik paradigmayı etkileşim-değişim süreçleri bakımından tamamlayan epigenetik paradigmanın avantajlarını vurgulamaya namzettir.

4. Genişletilmiş-Tamamlayıcı Sentez

Modern sentez, Darwin'in evrim kuramı ile Mendel'in kalıtım kuramının 1920'lerde filizlenen; genetik paradigma da modern sentez ile moleküler biyoloji ve genetiğin 1930'larda uç veren sentezidir. Modern sentez ve genetik paradigma, doğal seçilimin evrimde tek önemli neden olduğunu ima etmek suretiyle başka mekanizmalar ihtimalini zayıflatmış; seçim birimi sorununa verilebilecek tek cevabın gen olduğunu söyleyerek birey, grup, popülasyon, tür seçeneklerini saf dışı bırakmış⁴⁶;

⁴⁴ Monod, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, çev. Elodie Eda Moreau, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 101-102.

⁴⁵ Hoagland, Mahlon, *Hayatın Kökleri*, çev. Şen Güven & Alev Serin, Tübitak Yayınları, Ankara, 1994, s. 36.

⁴⁶ Sober, Elliott, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Akbay, G.; Alpınar, Z.; Aslan, O.; Elgin, M.; Keskin, E.; Sol, A.; Sugorakova, D.; Yağız, C. & Yalçın, Ş., İmge Kitabevi, Ankara, 2009, s. 27-35; 59-65. [İngilizcede:

genleri tek kalıtım ve gelişim birimi ilan edip çevresel etkileri, dolayısıyla *genler-üstü* gerçekleşen Lamarckçı (yumuşak) kalıtım ihtimalini hesaba katmamıştır. 1956'da Crick, genden proteine ilerleyen tek yönlü bilgi akışını (santral dogma) yasalaştırarak geri dönüşlülüğü imkânsız addetmiştir.⁴⁷ 1970'lerde geriye doğru akışın imkânsızlığını pekiştiren Monod'a göre de bilginin ters yönde iletilmediği, yani proteinden DNA'ya aktarıldığı ne gözlemlenebilmiştir ne de hayal edilebilir.⁴⁸ Dolayısıyla santral dogma, yaşamda meydana gelen değişimlerin DNA dizilerine kaydolmadıkları için kalıtlılabılır izler bırakmadıklarını iddia etmiştir.⁴⁹ Santral dogma kısa süre içinde, hücre çekirdeğinde yer alan DNA'nın (gen) yaşamı kontrol eden, geleceği belirleyen, kalıtımı programlayan baş molekül olduğunu söylemiş ve toplumsal, siyasi, ahlaki ima ve içerimleriyle genetik determinizmi⁵⁰ besler hale gelmiştir.⁵¹ Watson 1989'da, "Kaderimizin yıldızlardan etkilendiğini düşünüyorduk, oysa şimdi biliyoruz ki kaderimiz büyük ölçüde genlerimizde yazılıdır!"⁵² diyerek genlere atfettiği olağanüstü gücü ifşa etmiştir.

Gen temeline ve santral dogmaya dayandığı için genin etkileşimsel kimliklerinin ve gerçekliğin temelinde yatan karmaşıklık, belirsizlik, bütünlük gibi kavramların hayati önemini ihmal eden modern sentez ve genetik paradigma, epigenetik paradigma ile tashih ve takviye edilmenin eşiğindedir. Epigenetik kelimesi (Yunanca: *επιγενετικός*) terim olarak ilk defa Waddington tarafından 1942'de literatüre kazandırılmıştır. Waddington, "epigenetik" ["epi"- "genetik"] teriminin "fenotipi hayata geçiren gen ürünleri (proteinler) ile genler arasındaki nedensel ilişkileri inceleyen biyoloji dalının ismi" olduğunu ileri sürmüştür.⁵³ "Epi" ön eki Yunancada "üstü", "ötesi"; "epigenetik" terimi de "genetik-üstü" anlamına gelmektedir.⁵⁴ Waddington'un epigenetiği genotiplerin fenotipleri doğurduğu nedensel bir mekanizmalar araştırma-

Sober, Elliott, *Philosophy of Biology*, Westview Press, Boulder, CO, 1993.]

⁴⁷ Crick, Francis, "Central Dogma of Molecular Biology", *Nature* 277, (5258), 1970, p. 561-563.; Crick, Francis, "On Protein Synthesis", *Symposia of the Society for Experimental Biology XII*, 1956, p. 138-163.

⁴⁸ Monod, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, s. 106.

⁴⁹ Michie, D., "The Third Stage in Genetics", Barnett, S. A. (edited by), *A Century of Darwin*, Heinemann, London, 1958, p. 56-84.

⁵⁰ Genetik determinizm, genlerin, organizmanın yaşamının bütün yönlerinin temelini oluşturan müstakil nedensel etkenler olduklarını iddia eden görüştür. Genler ile özellikler arasında zorunlu bir nedensel ilişki vazetmektedir.

⁵¹ Kitcher, Philip, "Battling The Undead How (and How Not) to Resist Genetic Determinism", *In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology*, Oxford University Press, New York, 2003, p. 291 (283-298).

⁵² "We used to think that our fate was in our stars. Now we know, in large part, that our fate is in our genes." [Time Magazine, 5 March, 1993].

⁵³ Waddington, Conrad H., "The Basic Ideas of Biology", Waddington, Conrad H. (edited by), *Towards a Theoretical Biology, vol. 1: Prolegomena*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1968, p. 1-32.

⁵⁴ *Genetik-üstü*, genetik-olmayan (*non-genetic*) veya genetiğe karşı olan (*anti-genetic*) demek değildir; genetikle birlikte *genetik-üstü* etkenleri de içermektedir.

sı varsayması epigenetik teriminin bugün hâlâ geniş anlamını temsil etmekle birlikte terim daha dar bir anlam da kazanmıştır: Epigenetik, gen ifadesindeki değişimlerin bilimidir. Zira epigenetik genetik kodu, DNA dizilimini değiştirmeksizin onun 'ifade'sini, yani dışavurumunu, dolayısıyla etkilerini değiştirmektedir. Aktif ilke genetik paradigmada 'gen' iken, epigenetikte 'çevre'dir.

1960'lardan sonra genetik paradigmanın gen merkezli doğasına, determinist ve indirgemeci tutumuna gölge düşüren ve epigenetik paradigmaya geçişi kolaylaştıran etkenler arasında 1990'da başlatılan ve 13 yıl süren İnsan Genom Projesi'nin insan genomundaki gen sayısının tahmin edilenden çok daha az olduğunu açıklaması⁵⁵ ve genomun da çok küçük (%2'lik) bir bölümünün protein kodladığının bulunması; genlerin çeşitli uyarıcılara karşı farklı şekillerde ifade edilmeleri fikri⁵⁶ yani "gen ifadesi" (*gene expression*) süreci; gen ifadesinin düzenlenmesi süreci; geriye doğru (proteinden gene) akışın da mümkün olabildiğinin, beden hücrelerindeki değişimlerin de sonraki nesillere kısmen aktarılabilirdiğinin gösterilmesiyle santral dogmanın (genden proteine akışının) aldığı darbe; çekirdeği çevreleyen sitoplazmada yer alan mitokondri, kloroplast gibi organellerde DNA yapıları genler bulunmasıyla çekirdeğin dışında da bulunan kalıtım birimlerinin keşfi⁵⁷; devre dışı bırakma (*knock out*) deneyleri ve 'alternatif kesip-yapıştırma' (*alternative-splicing*) işlemi benzeri bulgularla gen tanımının değişmesi; "sıçrayan genler" (*jumping genes*) baskı koşullarında faaliyete geçip yeni bölgelere zıplayarak gen ifadelerini değiştirdiğinin ispatlanması⁵⁸; bazı mutasyonların hedefli (*targeted*), güdümlü (*directed*) bir şekilde mevcut yaşam koşullarına tepki olarak organizmanın ihtiyaçlarına göre ortaya çıkabildiğinin gösterilmesi⁵⁹; DNA'nın kendi kendini kopyalama becerisinin DNA'ya değil, hücresel sisteme ait bir özellik olduğunun keşfi⁶⁰; basit tek gen hastalıklarının, genetik bileşeni olduğu bilinen tüm hastalıkların ancak %2'sini oluşturduğu bilgisinin 'bir gen-bir enzim', 'bir gen-bir protein', 'bir gen-bir özellik' gibi varsayımları zayıflatması⁶¹ yer almaktadır.

⁵⁵ Buller, David J., *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, MIT Press, Cambridge & MA, 2005, p. 129-131.

⁵⁶ Riggs, Arthur D., "X Inactivation, Differentiation and DNA Methylation", *Cytogenetics and Cell Genetics* 14, 1975, p. 9-25.; Holliday, Robin & Pugh, John E., "DNA Modification Mechanisms and Gene Activity During Development", *Science* 187, 1975, p. 226-232.

⁵⁷ Sapp, Jan, *Beyond the Gene: Cytoplasmic Inheritance and the Struggle for Authority in Genetics*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 203.

⁵⁸ McClintock, Barbara, "The Significance of Responses of the Genome to Challenge", p. 793 (792-801).

⁵⁹ McKenzie, G. J. & Rosenberg, S. M., "Adaptive Mutations, Mutator DNA Polymerases and Genetic Change Strategies of Pathogens", *Current Opinion in Microbiology* 4, October 2001, p. 586-594.; Ogyzko, V. V., "A Quantum-Theoretical Approach to the Phenomenon of Directed Mutations in Bacteria", *Biosystems* 43, 1997, p. 83-95.; Foster, P. L. & Cairns, John, "Mechanisms of Directed Mutation", *Genetics* 131, August 1992, p. 783-789.; Hall, B. G., "Spontaneous Point Mutations That Occur More Often When Advantageous Than When Neutral", *Genetics* 126, September 1990, p. 5-16.

⁶⁰ Keller, Evelyn Fox, *Genin Yüzyılı*, s. 40.; Hall, Alan, "Ras and GAP: Who's Controlling Whom?", *Cell* 61, 1990, p. 921-923.

⁶¹ Badano, J. L. & Katsanis, N., "Beyond Mendel: An Evolving View of Human Genetic Disease Trans-

Epigenetiğin ‘genişletilmiş-tamamlayıcı sentez’iyle (*extended-complementary synthesis*) santral dogmanın tek yönlü akışı, tersini de içerecek yani beden hücrelerinde meydana gelen değişimlerin de kalıtımla sonraki nesillere aktarılabilceği şekilde genişlemiştir. Esasında var olan ‘gen’ yerine, ‘genin ifadesi’, yani dışavurumu, belirlenimdir. Gen ifadesi ise varlıkça sabit bir birim olmayıp, *düzenlenen* bir süreçtir. ‘Düzenleme’ elbette genetikdir, fakat bir hücre gen ifadesini iç ve dış çevresine bağlı olarak *düzenlemektedir*. ‘Çevre’ ise gen ifadesini düzenlemede yönlendirici roldedir. Düzenleyici mekanizmalar üzerinden iş gören çevreden az veya çok etkilenmeyen pür genetik bir süreç yoktur. Özellikler ekseriyetle genler ile çevrenin birlikte üretimleridir.⁶² Genetik rahatsızlıkların %98’i birçok genin yanı sıra kişinin yetişip yaşadığı çevresel koşullara da bağlıdır. Ebeveynden miras alınan bilgi kromozom formundadır; kromozomların da %50’si DNA’dan, %50’si epigenetik işaretleri taşıyan farklı RNA ve protein moleküllerinden oluşmaktadır.⁶³ Öyleyse ne DNA ebeveynden kalıtımla alınan tek birim, ne de çekirdek kalıtımın tek merciidir. Mutasyonlar da sadece rastlantısal hatalar değildir; bir kısmı yaşam şartlarına ayak uydurmak üzere üretilmekte ve “edinilmektedir”. Genetik kader esnek ve plastiktir.

Genetik paradigmada genin bir birim olarak seçilmesi, geniş ölçekli bir haritada yön bulmaya çalışan her teşebbüs gibi pek çok boyutun ve olgunun dışarda bırakılmasını zorunlu kılmıştır. Uzaktaki bir güneş patlamasından, yakındaki nükleer sızıntıya kadar neredeyse sonsuz sayıda *genetik-üstü* etken genetik ifadeye yavaş da olsa daimi tesir ettiği ve yine *genetik-üstü* kanallarla nesiller arası aktarıldığı için epigenom, genlere indirgenememektedir. Çevresel etkinin bu tetikleyici, harekete geçirici, zorlayıcı, yönlendirici (*instructive*), her an her yerdeki kesintisiz dahli ‘sabit bir birim’ olarak genin yetersiz kaldığının en bariz göstergesidir, zira açıklanmaya çalışılan fenomen bir ad (gen) verilip sabitlenecek bir görünümünden ziyade, çevre etkisine açıklığıyla şekilden şekle giren ağ yapılı epigenomdur. Epigenom organizmaya çevresini –rahim öncesinden başlayarak rahim içinde, doğum sonrası ve devamında– değerlendirmek ve cevabını çevresine göre ayarlamak üzere mekanizmalar sağlar.

‘Gen’ doğrusal nedensel zincirin birimi; ‘epigenom’ ise ilişkisel bağlamda ‘fark yaratıcı’ süreçtir. Genetik DNA dizilerinin değişimine, epigenetik ise genler ile çevrenin etkileşimine merkezinde yer vermektedir. Epigenetik esasen ‘düzenleyici’ bir sistemdir; epigenom da genlerin düzenlenmiş ifadesidir. Düzenlemeler DNA metillenmesi, histon modifikasyonu gibi epigenetik mekanizmalar sayesinde gerçekleşmektedir.

mission”, *Nature Reviews Genetics* 3, 2002, p. 779-789.

⁶² Elgin, Mehmet, “‘İnsan Nedir?’ Sorusu Evrim Teorisi Çerçevesinde İşlenebilir mi?”, *Cogito* 60-61, Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 296. (283-298)

⁶³ Daxinger, Lucia & Whitelaw, Emma, “Transgenerational Epigenetic Inheritance: More Questions Than Answers”, *Genome Research* 20, December 2010, p. 1623-1628.; Morgan, Hugh D., Sutherland, Heidi G. E., Martin, David I. K. & Whitelaw, Emma, “Epigenetic Inheritance at the Agouti Locus in the Mouse”, *Nature Genetics* 23, 1999, p. 314-318.

DNA'yı asıl kontrol eden yaşam içinde her an değişen epigenom sürecidir. Genom organizmanın genlerinin toplamı iken, organizmadaki toplam epigenetik işaretler kümesi olan ve çevresine hassasiyetle adapte olup esnek bir şekilde 'karşılık veren' (*response*) epigenom, genetik materyalin çevreyle bütünlüğüdür; bu yüzden de çok daha zengin, karmaşık ve güçlüdür. Dolayısıyla kurucu birimler varsayılan genler, çevresel sinyallerden fiilen etkilenir niteliktedir. Richard Strohman'a göre DNA yaşam kitabı değildir; anlamlı bir hayat öyküsüne çevrilebilen kelimelerdir. Canlı hücrede anlamlı bir öykü oluşturmak için gerekli olan ise okunmaya hazır, kalıtsal, önceden var olan bir senaryo anlamında herhangi bir genetik program yerine her bir hücrenin içinde, çevredeki değişiklikleri algılamak, ölçmek ve uygun karşılığı vermek üzere çalışan düzenleyici protein ağlarında saklıdır.⁶⁴

5. Birim Değil Süreç

Gen kavramı fizikte parçacık, kimyada element kavramlarına benzer şekilde kendisiyle hesaplaşılmadan çağdaş bir felsefî sistem geliştirmenin mümkün olmadığı birimlerden biridir. Canlılık evreninin kendisinden meydana geldiği, tüm canlıların kendisine dayandığı en temel yapıtaşı (felsefenin en kadim *arkhe* sorusu) nedir? Fizikte atom-altı parçacıklar, kimyada modern atom, biyolojide gen, çağdaş doğa tasavvurunun tek birime indirgenemeyen çoğulcu görünümünü temsil etmektedir. En temel 'birim' aslında bir tasarımdır. Genetik paradigmanın canlılığın birimi olarak tanımladığı 'gen' de her birim gibi çokyüzlü, çok boyutlu bir yapıdadır ve kendi içinde büyük çelişkiler taşımaktadır. Genin belirsizliklerle malul atomik yapısı, epigenetikle giderek ağımsı bir yapıya genişlemektedir. Zira epigenetiğin sunduğu yeni biyoloji resminde artık gen adındaki yapıtaşı, atomik birimlerden ziyade iç içe geçmiş bütünlükler, ağ yapılı bağlantısallıklar olarak tanımlanmaktadır. En temelde fiziksel birimlere indirgenebilir olsa da canlılığın karmaşık organizasyonu da farklı düzeylerde bir alt tabakaya indirgenemeyen üst tabakalarla kaplıdır; başka bir ifadeyle canlılık katmanlıdır.

Epigenetik paradigma birim temelli değil, süreç temellidir. Süreçler birbirine bağımlıdır; uyumlu ve kalıcı bir bütün oluşturmak için birlikte hareket ederler. Genetik paradigmanın müstakil, moleküler, ölçülebilir, deterministik, indirgenebilir birimi gen, yaşam bilimlerinin birçok soru ve ihtiyacına karşılık vermiştir. Fakat genetik yaklaşımda herhangi bir özelliğin kalıtımla aktarılması, eşey hücrelerinin DNA'sında değişim yaratması şartına bağlanmıştır. Epigenetikle çizilen yeni resimde ise canlılık

⁶⁴ Strohman, Richard C., "Genetic Determinism as a Failing Paradigm in Biology and Medicine: Implications for Health and Wellness", *Journal of Social Work Education* 39 (2), Spring/Summer 2003, p. 169-191.; Strohman, Richard C., "The Coming Kuhnian Revolution in Biology", *Nature Biotechnology* 15, 1997, p. 194-200.

evreninin kendisinden yapıldığı ağ örüntüsünde birimler ne birbirinden ne bütünden ayrı değerlendirilebilmekte; dolayısıyla bu atomik olmayan, itibarî süreçlerin mutlak değerlerle ölçülemeyeceği teslim edilmektedir. Bir birim olarak gen, yalıtılamaz ve bölünemez canlılık evrenini anlamak üzere türetilen bir zihin yakıştırmasıdır.

İnsan Genom Projesi'nin ilan ettiği, beklenenden çok daha az sayıdaki 22.000 insan geni, gereğinden fazla kutsanan genom algısının değişmesine hizmet etmiştir. Döllenmiş insan yumurtası, fare yumurtasından çok farklı bir organizmayı var etmektedir; ancak insan yumurtasında fare yumurtasında bulunmayan sadece 300 gen vardır. Gen sayısından ziyade, genlerin bağlantısallığının önemine vurguyla epigenetik çalışmalar dikkatleri bir hücrenin genetik etkileşim ağı haritasına yöneltmektedir. Benzer genetik etkileşim profillerine sahip genler küresel ağda birbirleriyle bağlantılar kurar; daha benzer profilleri sergileyen genler birbirine daha yakın, daha az benzer profillere sahip genler daha uzakta yer alırlar.⁶⁵

Birimlerden sürece, tekilliklerden bağlantısal bütünlüğe akış yalnızca epigenetikte değil, çağdaş bilimin birçok disiplinde gözlenmektedir. Çağdaş kozmolojide kuantum fiziğinin etkisiyle karmaşık galaksiler ağı olarak bütün bir evrenin enerji değişimlerinden oluştuğunu ve evrenin her noktasının bağlantısal bir bütünsellik içinde bulunduğunu ifade eden “laniakea” kavramı, evrende var olduğu bilinen tüm süper kümeler arasında lifler ağı şeklinde bağlar kurarak enerjilerini tek bir bilgisayar programında incelemektedir.⁶⁶ Sinir ve beyin bilimlerinde 2009'da başlatılan İnsan Konnektom Projesi (*Human Connectome Project*) nöronları ayrı birimler olarak görmek yerine, sonsuz olasılık içeren bir enformasyon bütünü olarak değerlendirerek, yapısal-işlevsel çözümlemeler yapmak üzere beyindeki sinirsel ağın kapsamlı bir bağlantı haritasını çıkarmaya çalışmaktadır.⁶⁷ Proje aynı zamanda bilgi ağı anlayışını, organ olan beynin sınırlarından alıp zihnin sınırsız bütünlüğüne ulaştırmayı hedeflemektedir. Yine bilgisayar bilimlerinde 2005'te kurulan İnsan Beyni Projesi (*Human Brain Project*) beyindeki sinir ağlarını temsil eden elektronik devrelerle donanmış insan beynini bir bilgisayarın içinde yeniden yaratmayı hedeflemekte⁶⁸, evrim boyunca organik bileşenlerin sınırlı dünyasında gezindikten sonra, yaşamın artık inorganik dünyanın enginliğine açılarak bütünleşebileceği imasından güç devşirmektedir. Genişletilmiş zihin (*extended mind*) ve somutlaşan gömülü kognisyon (*embodied em-*

⁶⁵ Costanzo, M.; Vander, Sluis B.; Koch, E. N.; Baryshnikova, A.; Pons, C.; Tan, G. & Wang, W., “A Global Genetic Interaction Network Maps a Wiring Diagram of Cellular Function”, *Science* 23, September 2016, vol. 353, issue 6306, pii: aaf1420.

⁶⁶ Tully, R. Brent; Courtois, Helene; Hoffman, Yehuda & Pomaredé, Daniel, “The Laniakea Supercluster of Galaxies”, *Nature* 513, No. 7516, September 2014, p. 71-73.

⁶⁷ Glasser, Matthew F.; Smith, Stephen M.; Marcus, Daniel S.; et al., “The Human Connectome Project's Neuroimaging Approach”, *Nature Neuroscience* 19, 2016, p. 1175-1187.

⁶⁸ Fregnac, Yves & Laurent, Gilles, “Neuroscience: Where is the Brain in the Human Brain Project?”, *Nature* 513, September 2014, p. 27-29.

bedded cognition) hipotezleri⁶⁹ de fiziksel yapılara dayanan bireysel temsilin, bedenin ötesine uzanan daha geniş çevresel bir temsilin parçası olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla çerçevesini yeni bir beden-çevre matrisine nakletmektedir.

Çağdaş biyoloji felsefesinde genetikten epigenetiğe, birimden sürece geçişi gösteren önemli deneylerden biri Randy Jirtle ile Robert Waterland'ın 2003'te⁷⁰ yaptıkları aguti fareleri deneyidir. Kanser, diyabet gibi hastalıklara yatkın aguti genini taşıyan, şişman ve sarı aguti farelerinin yavruları da çoğunlukla kendileri gibi şişman, sarı, hastalıklara yatkın ve kısa ömürlüdür. Jirtle ile Waterland'ın adeta aguti geninin etkilerini silen müdahaleleri sonucunda aguti fareleri, hastalık eğilimi göstermeyen, daha uzun ömürlü, zayıf ve kahverengi yavrular doğurmuşlardır. Müdahaleleri ise annenin diyetini değiştirmekten ibarettir. Bir anne fare test grubu gebelik süresince, aguti genini kapatabilen metil gruplarınca zengin bir diyetle beslenmiştir. Anne fareler aguti genini (birim) yavrularına aktarsalar da metilce zengin diyet (süreç) aguti geninin zararlı etkilerini azaltmıştır. Annenin beslenme şeklindeki değişiklik nedeniyle yavrunun genetik kodu aguti genini kapatan bir sinyalle etiketlenmiş, kapatılan bu gen kalıtım yoluyla nesilden nesle aktarılmış, böylece talihsiz genetik miras alt edilmıştır. Deney, genom üzerinde tek bir çevresel etkenin gücünü gösteren küçük bir örnektir. Beslenme yani çevre etkisinin aguti geninin ifadesini değiştirmiş olması, epigenomun çevreden gelen işaretlere hassasiyetinin ve çevresel bir değişimin nasıl kalıtsal hale getirilebildiğinin göstergesidir.

Birimden sürece yol alan çağdaş biyoloji anlayışını yansıtan çalışmalardan biri de Michael Meaney, Moshe Szyf ve Ian Weaver'ın 2004'te anne farelerin doğumdan sonra yavruya karşı fiziksel davranışlarıyla tetiklenebilecek epigenetik değişiklikleri inceledikleri deneydir.⁷¹ Anneleri tarafından sabırla yalanan yavruların göreceli olarak cesur ve sakin, yüzüstü bırakılan yavruların ürkek ve saldırgan büyüdükleri gözlenmiştir. Yeni doğmuş yavrular cesur ya da ürkek olmaya yönelik genetik bir eğilimi mi miras almaktadır (birim olarak gen) yoksa bu davranışı annelerinden mi öğrenmektedir (süreç olarak çevre)? Sonuçlar doğa-kültür dikotomisinin iki ucunu da bütünüyle desteklememiştir. Yalanmış ve yalanmamış farelerin beyin dokuları analiz edilince, iki grubun hipokampus hücrelerindeki DNA metillenme modellerinde belirgin farklılıklar tespit edilmiştir. Annenin yalama eylemi yavrunun gelişen beynindeki stres alıcılarını şekillendiren geni etkilemiştir. İyi yalanan farelerin hipokampuslarının gelişmesi daha az stres hormonu salgılatarak fareleri sakinleştirmiş; yüzüstü

⁶⁹ Clark, A., & Chalmers, D., "The Extended Mind", *Analysis* 58, 1998, p. 7-19.; Clark, A., *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 3-84.

⁷⁰ Waterland, Robert A., & Jirtle, Randy L., "Transposable Elements: Targets for Early Nutritional Effects on Epigenetic Gene Regulation", *Molecular and Cellular Biology* 23, 2003, p. 5293-5300.

⁷¹ Weaver, Ian; Meaney, Michael J. & Szyf, Moshe, "Epigenetic Programming by Maternal Behavior", *Nature Neuroscience* 7, 2004, p. 847-854.

bırakılan yavruların hipokampuslarının az gelişmesi ise daha fazla stres hormonu salgılatarak fareleri asabileştirmiştir. Annesel bakım, anaç bir davranışla beyin hücrelerindeki genomu metillendirerek bebek farelerdeki kognitif yeteneğin gelişimini değiştirmektedir. Bu deneyde anne farenin yalama ve okşama davranışı yavrularda kararlı metillenme şablonları yapılandırmış, bu şablonlar beyin gelişimini ve sonraki neslin annelerinin davranışlarını etkilemiştir.⁷² DNA metillenmesi sayesinde davranışlar sabit genomla dinamik çevrenin ara yüzünde şekillenmektedir.

Birimden sürece temayül 2005'te, Marcus Pembrey ve Lars Olov Bygren'in İsveç'te izole edilmiş bir kasabada mahsul verimleri ve gıda fiyatları üzerinde iki yüzyıllık kayıtlardan aldıkları şaşırtıcı verilerle de desteklenmektedir. Kasabanın gıda stokundaki dalgalanmaların en az iki nesli kapsayan sağlık etkileri olabileceği not edilmiştir. Bolluk zamanlarında gençlik yıllarını yaşamış olan büyük babaların, diyabet hastalığına sahip torunları vardır. Etkiler cinsiyetlere özgüdür. Büyükbabanın bol miktarda gıda stokuna erişimi, sadece erkek torunlarının ölüm oranlarını, büyükanne bolla deneyimi sadece kız torunlarının ölüm oranını etkilemiştir. Pembrey cinsiyete özgü X ve Y kromozomlarındaki genlerin epigenetik sinyallerden etkilenmiş olmasından şüphelenmiştir ve ileri analizler önsezisini desteklemiştir. Zamanlama –büyükanne ve büyükbabaların gıda bolluğuna denk gelen yaşları– nesiller arası etki için kritik önemdedir. En çok etkilenen kız torunlar, büyükanneleri rahimdeyken veya bebekken –büyükannelerinin yumurtalarının oluştuğu zaman– bolluk zamanlarını deneyimlemiş bireylerdir. En çok etkilenen erkek torunlar, büyükbabaları ergenlikten hemen önceki –spermin geliştiği– büyüme periyodu sırasında bolluğu deneyimlemiş olanlardır.⁷³ Bu çalışmalar birim genlerin nesiller arası aktarımından ziyade bir süreci süpüren o günkü beslenme davranışları ve çevrelerin uzak gelecekteki torunların sağlığı üzerinde hayal edilenden çok daha büyük etkilere sahip olabileceğini ileri sürmektedir.

Descartes'ten bu yana var olan zihin-beden ayrımının sonlanmasına hizmet eden; gen, zihin, kognisyon, insan doğası, birey gibi kavramların atomikliğini kaybetmesi ile iç içe geçen süreci işaret eden epigenetik, çağdaş kozmoloji, beyin, sinir ve bilgisayar bilimleri “bağlantısal bütünlük” (*connected integrality*) kavramı etrafında kümeleşmektedir. Epigenom, evren, beyin ve zihin benzer şekilde esnek, bağlantılı, etkileşimli, ağ yapılı bütünlüklerdir. Herhangi bir birimin tek başına anlamlı olmadığı bu ağ yapılı süreçlerin bedeli ise indirgemeciliğin ve yasa benzeri yapıların

⁷² Meaney, Michael J., “Maternal Care, Gene Expression, and the Transmission of Individual Differences in Stress Reactivity Across Generations”, *Annual Review of Neuroscience* 24, 2001, p. 1161-1192.; Meaney, Michael J., “The Nature of Nurture: Maternal Effect and Chromatin Modelling”, Cacioppo, J. T. & Bertson, G. G. (edited by), *Essays in Social Neuroscience*, MIT Press, Cambridge, MA, 2004, p. 1-14.

⁷³ Pembrey, Marcus E.; Bygren, Lars, Olov; Kaati, Gunnar; et al, “Sex-specific, Male-line Transgenerational Responses in Humans”, *European Journal of Human Genetics* 14, 2006, p. 159-166.

kesinliğinden mahrumiyettir. Kesinlik ile belirsizlik arasında gidip gelen felsefe-bilim sarkacı, genetiğin kesinliğe yönelişinin ardından epigenetikle yeniden belirsizliğe hareket etmiştir. Elbette doğa bilimlerindeki gelişmelerin ibreyi yeniden kesinliğe doğru kaydırması mümkündür; zira bilim elden geldiğince daha kesin, daha zorunlu ve daha genel olanın peşindedir. Fakat çeşitliliğe ve karmaşıklığa dayanan yaşam bilimleri kesinlik, zorunluluk, genellik arayışına tam olarak uyumlu değildir.

Sonuç

Geni müstakil ve yegâne evrim-kalıtım-gelişim birimi kabul eden, organizmayı determinist bir anlayışla genlerine indirgeyerek değerlendiren genetiğe karşın, geçmişten geleceğe gen ile çevrenin etkileşimlerini dikkate alan epigenetik, metaforik olarak *genlerin-üstüne* çıkan, onları etkileyen ve yeniden dönüp genetik işleyişe katılan, canlının içinde yaşadığı sosyal bağlamlar dâhil uzak-yakın çevresel etkenler toplamıdır ve bu itibarla değişimin bilimidir. Epigenetik, olgu ve olayların o organizmaya has dizilimi, tarihin özel bileşimidir. Epigenetik paradigma da genetiğin gen-merkezci, determinist, indirgemeci yönelimlerinin, biyolojik olgu ve olayların doğasına has belirsizlik ve karmaşıklıkla uyumlu, bütünlemeci bir çerçeveye taşınma önerisidir. Çağdaş biyoloji genetik paradigmanın genişletilmiş-tamamlayıcı bir sentezle epigenetiğe tahviline şahitlik etmektedir.

Kapsamlı bir İnsan Epigenom Projesi, İnsan Genom Projesi'nden çok daha karmaşıktır. Gen denen bilgi birimi farklı yönetmenlerin farklı filmler ürettikleri bir senaryoya benzetilebilir. Fakat aslında gen senaryo olmanın da ötesinde dinamik bir filmidir. Tecrübeler, genler ile çevrenin karşılıklı etkileşimiyle bu filme yazılmaya devam etmektedir. Yaşamının filmini kurgulayan insanın kendisidir. Genetiğin deterministik doğasına rağmen genlerin nasıl ifade edileceğinin kontrolü bireydedir. Yaşamın taslağı olarak bilinen genlere karşın epigenom yaşamın 'iz bırakan eskizidir' (*etch a sketch*)⁷⁴; zira epigenetik geçmiş silinmemektedir. Epigenetik süreçlerle sahneleri yeniden düzenleyip yeni bir anlatı kurmak, dahası filmi tersine çevirmek imkân dahilindedir.

Genetik kod bilgisayar donanımına (*hardware*), epigenetik bilgiler ise donanımın işleyişini kontrol eden bilgisayar yazılımına (*software*) benzetilebilir. Bu durumda buzdağının görünen kısmı genetik, görünmeyen kısmı ise epigenetiktir. Epigenetik (sosyal, ekolojik, epistemik, sembolik, vb.) kaynaklar kümesi maskelenmiştir. DNA dizisi içinde kodlanmış genetik bilgiye mukabil epigenetik bilgi çok boyutlu formlarda depolanabilir. DNA ilk, RNA ikinci, proteinler ise üçüncü epigenetik boyut sayılabilir. Bu boyutlar kendi içinde de boyutlanır; mesela DNA'nın da iki bilgi katmanından oluştuğu söylenebilir. İlki milyarlarca yıldır evrimleşen sabit, değişmesi imkânsız değilse

⁷⁴ Hurley, Dan, "Trait vs. Fate", *Discover* 34 (4), May 2013, p. 48-55.

de çok zor olan genetik; ikincisi ise değişime açık, dinamik, karşılıklı etkileşimlerle sürekli yeni anlatılar kuran epigenetik katmandır. Öyleyse insan birinci katmandaki sabit genler ile bir dereceye kadar belirleniyor olsa da genetik paradigmanın varsaydığı gibi genlerinin geçmişinin tutsağı değildir. Hele epigenetik paradigmanın iddia ettiği gibi genler yeniden programlanabiliyorsa birey yaşamını sorumluluk üstlenerek kurabilen özgürlük derecesine de sahiptir. Özgür irade kavramı epigenetik paradigmanın biyolojiye yeniden hediyesidir. Randy Jirtle’a göre “Epigenetik, genomumuzun bütünlüğünden sorumlu olduğumuzu kanıtlamaktadır. Geçmişte genlerin sonuçları önceden belirlediğini düşünüyorduk. Şimdi ise tüm yaşam tecrübelerimizin gen ifadesini ve dolayısıyla gelecek nesilleri etkileyebileceğini fark ediyoruz. Epigenetik, özgür irade kavramını genetik düşüncemize dâhil etmektedir.”⁷⁵

Gen isimli birimin yapı, kararlılık, bilgi, hafıza, kalıtım, süreklilik gibi evrimsel temel özelliklerin taşıyıcısı olarak görülmesi, hücre ya da ekosistem ölçeğinde çevresine gömülü yaşayan organizmaya bakışta daha dinamik, etkileşimsel ve bütüncül yaklaşımların gelişimini uzun süre engellemiştir. Zira gen birimi, evrim-kalıtım-gelişim fenomenlerini daha iyi anlamak için göz önünde bulundurulması ve hesaba katılması gereken nihaî düzey değildir. Epigenetiğin daha iyi açıklama modellerini ekosistemin, sosyal yaşamın ve toplumsallığın üst düzey süreçleriyle, yani kültürle bütünleme çabası, yaşamın dinamik bulmacasında ileri soruşturmalara kaynaklık etmek ve kapı aralamak bakımından önemlidir. Epigenetik, genomun düzenlenişini çevresel etkilere bağlamayı ve bu bağın beraberinde getirdiği zamansal boyutu (nesiller arası süreklilik) irdelemeyi; genetik ile sosyal bilimler arasındaki yeni bağları somutlaştırmayı ve *genetik-üstü* kaynakları da içerecek şekilde biyolojik mirası genişletmeyi hedeflemektedir. Epigenetik paradigma popüler literatürde sözü edilen devrimsel bir kopuşu simgelemek yerine, geriye ve ileriye dönük kuvvetlerin birlikte var olduğu bir süreç olarak belirlemektedir. Bu çalışmanın nihaî amacı ise sosyal bilimcilerin yaşam bilimlerinin bu hâlâ oluşmaya devam eden alanıyla erkenden etkileşime girmesine yardımcı olmaktır. Zira yaşam bilimlerinin yeni epigenetik dili birçok alan için ümit vaat etmektedir.

⁷⁵ Shenk, David, *The Genius in All of Us: New Insights Into Genetics, Talent, and IQ*, Doubleday, USA, 2010, p. 129.

KAYNAKLAR

- Aldridge, Susan; *Hayatın İpuçları: Genlerin ve Gen Mühendisliğinin Öyküsü*, çev. Murat Çokol, Engin Özkan, Esra Cantimer, Evrim Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Arslan, İshak; “Kadim Bir Soruya Yerli Bir Cevap Arayışı: Gerçekliğin Lisanda (Tamlıkla) İfadesi Mümkün mü?”, *Divan Dergisi* 36, 2015, s. 23-61.
- ; *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2011.
- Badano, J. L. & Katsanis, N.; “Beyond Mendel: An Evolving View of Human Genetic Disease Transmission”, *Nature Reviews Genetics* 3, 2002, p. 779-789.
- Buller, David J.; *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, MIT Press, Cambridge & MA, 2005.
- Burian, Richard M.; “On Conceptual Change in Biology: The Case of the Gene”, Depew, D. J. & Weber, B. H. (edited by), *Evolution at a Crossroads: The New Biology and the New Philosophy of Science*, MIT Press, Cambridge, 1989, p. 21-42.
- Clark, A.; *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Clark, A. & Chalmers, D.; “The Extended Mind”, *Analysis* 58, 1998, p. 7-19.
- Costanzo, M.; Vander, Sluis B.; Koch, E. N.; Baryshnikova, A.; Pons, C.; Tan, G. & Wang, W.; “A Global Genetic Interaction Network Maps a Wiring Diagram of Cellular Function”, *Science* 23, September 2016, vol. 353, issue 6306, pii: aaf1420.
- Crick, Francis; “Central Dogma of Molecular Biology”, *Nature* 277, (5258), 1970, p. 561-563.
- ; “On Protein Synthesis”, *Symposia of the Society for Experimental Biology* XII, 1956, p. 138-163.
- Dawkins, Richard; *Gen Bencildir*, çev. Asuman Müftüoğlu, Tübitak Yayınları, 2007. [İngilizcede: Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976.]
- Daxinger, Lucia & Whitelaw, Emma; “Transgenerational Epigenetic Inheritance: More Questions Than Answers”, *Genome Research* 20, December 2010, p. 1623-1628.
- Dupre, John; *Process of Life: Essays in Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2012.
- ; “Are There Genes?”, O’Hear, Anthony (edited by), *Philosophy, Biology and Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 193-210.
- Elgin, Mehmet; “‘İnsan Nedir?’ Sorusu Evrim Teorisi Çerçevesinde İşlenebilir mi?”, *Cogito* 60-61, Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 283-298.
- Falk, Raphael; “The Gene-a Concept in Tension”, Beurton, Peter; Falk, Raphael & Rheinberger, Hans-Jörg (edited by), *The Concept of the Gene in Development and Evolution: Historical and Epistemological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 317-348.
- ; “What is a Gene?”, *Studies in the History and Philosophy of Science* 17, 1986, p. 133-173.
- Fazlıoğlu, İhsan; “Tasvîr, Tahkîk ve Tedkîk Açmazında Çağdaş İslâm Düşüncesi”, *Kendini Bulmak*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 173-186.
- Foster, P. L. & Cairns, John; “Mechanisms of Directed Mutation”, *Genetics* 131, August 1992, p. 783-789.
- Fregnac, Yves & Laurent, Gilles; “Neuroscience: Where is the Brain in the Human Brain Project?”, *Nature* 513, September 2014, p. 27-29.
- Gelbart, William; “Data Bases in Genomic Research”, *Science* 282, October 1998, p. 659-661.
- Glasser, Matthew F.; Smith, Stephen M.; Marcus, Daniel S.; et al, “The Human Connectome Project’s Neuroimaging Approach”, *Nature Neuroscience* 19, 2016, p. 1175-1187.

- Griffiths, Paul E. & Stotz, Karola; *Genetics and Philosophy: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2013.
- Hall, Alan; "Ras and GAP: Who's Controlling Whom?", *Cell* 61, 1990, p. 921-923.
- Hall, B. G.; "Spontaneous Point Mutations That Occur More Often When Advantageous Than When Neutral", *Genetics* 126, September 1990, p. 5-16.
- Hoagland, Mahlon; *Hayatın Kökleri*, çev. Şen Güven & Alev Serin, Tübitak Yayınları, Ankara, 1994.
- Holliday, Robin & Pugh, John E.; "DNA Modification Mechanisms and Gene Activity During Development", *Science* 187, 1975, p. 226-232.
- Hurley, Dan; "Trait vs. Fate", *Discover* 34 (4), May 2013, p. 48-55.
- Jablonka, Eva & Lamb, Marion J.; *Evrimin Dört Boyutu: Yaşam Tarihinde Genetik, Epigenetik, Davranışsal ve Simgesel Değişimler*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013. [İngilizcede: Jablonka, Eva & Lamb, Marion J., *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, MIT Press, 2005.]
- Jablonka, Eva & Raz, Gal; "Transgenerational Epigenetic Inheritance: Prevalence, Mechanisms, and Implications for the Study of Heredity and Evolution", *The Quarterly Review of Biology* 84 (2), 2009, p. 131-176.
- Jacob, François & Monod, Jacques; "Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins", *Journal of Molecular Biology* 3, 1961, p. 318-356.
- Keller, Evelyn Fox; *Genin Yüzyılı*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004. [İngilizcede: Keller, Evelyn Fox, *The Century of the Gene*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000.]
- Kitcher, Philip; "Battling The Undead How (and How Not) to Resist Genetic Determinism", *In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology*, Oxford University Press, New York, 2003, p. 283-298.
- Mayr, Ernst; *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- ; "Cause and Effect in Biology", *Science* 134 (3489), 1961, p. 1504 (1501-1506).
- McClintock, Barbara; "The Significance of Responses of the Genome to Challenge", *Science* 226, 1984, p. 792-801.
- McKenzie, G. J. & Rosenberg, S. M.; "Adaptive Mutations, Mutator DNA Polymerases and Genetic Change Strategies of Pathogens", *Current Opinion in Microbiology* 4, October 2001, p. 586-594.
- Meaney, Michael J.; "Maternal Care, Gene Expression, and the Transmission of Individual Differences in Stress Reactivity Across Generations", *Annual Review of Neuroscience* 24, 2001, p. 1161-1192.
- Michie, D.; "The Third Stage in Genetics", Barnett, S. A. (edited by), *A Century of Darwin*, Heinemann, London, 1958, p. 56-84.
- Monod, Jacques; *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, çev. Elodie Eda Moreau, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Morgan, Hugh D., Sutherland, Heidi G. E., Martin, David I. K. & Whitelaw, Emma; "Epigenetic Inheritance at the Agouti Locus in the Mouse", *Nature Genetics* 23, 1999, p. 314-318.
- Moss, Lenny; *What Genes Can't Do*, The MIT Press, Cambridge, 2003.
- Ogryzko, V. V.; "A Quantum-Theoretical Approach to the Phenomenon of Directed Mutations in Bacteria", *Biosystems* 43, 1997, p. 83-95.
- Pembrey, Marcus E.; Bygren, Lars, Olov; Kaati, Gunnar; et al, "Sex-specific, Male-line Tran-

- sgenerational Responses in Humans”, *European Journal of Human Genetics* 14, 2006, p. 159-166.
- Portin, Peter; “The Concept of the Gene: Short History and Present Status”, *The Quarterly Review of Biology* 68, 1993, p. 173-223.
- Riggs, Arthur D.; “X Inactivation, Differentiation and DNA Methylation”, *Cytogenetics and Cell Genetics* 14, 1975, p. 9-25.
- Sapp, Jan; *Beyond the Gene: Cytoplasmic Inheritance and the Struggle for Authority in Genetics*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Sattler, Rolf; *Biophilosophy: Analytic and Holistic Perspectives*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg, 1986.
- Shenk, David; *The Genius in All of Us: New Insights Into Genetics, Talent, and IQ*, Doubleday, USA, 2010.
- Sober, Elliott; *Biyoloji Felsefesi*, çev. Akbay, G.; Alpınar, Z.; Aslan, O.; Elgin, M.; Keskin, E.; Sol, A.; Sugorakova, D.; Yağız, C. & Yalçın, Ş., İmge Kitabevi, Ankara, 2009. [İngilizce: Sober, Elliott, *Philosophy of Biology*, Westview Press, Boulder, CO, 1993.]
- Sölch, Dennis; “Wheeler and Whitehead: Process Biology and Process Philosophy in the Early Twentieth Century”, *Journal of History of Ideas* 77 (3), July 2016, p. 489-507.
- Strohman, Richard C.; “Genetic Determinism as a Failing Paradigm in Biology and Medicine: Implications for Health and Wellness”, *Journal of Social Work Education* 39 (2), Spring/Summer 2003, p. 169-191.
- ; “The Coming Kuhnian Revolution in Biology”, *Nature Biotechnology* 15, 1997, p. 194-200.
- Tully, R. Brent; Courtois, Helene; Hoffman, Yehuda & Pomarede, Daniel, “The Laniakea Supercluster of Galaxies”, *Nature* 513, No. 7516, September 2014, p. 71-73.
- Waddington, Conrad H.; “The Basic Ideas of Biology”, Waddington, Conrad H. (edited by), *Towards a Theoretical Biology, vol. 1: Prolegomena*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1968, p. 1-32
- ; *The Strategy of the Genes: A Discussion of Some Aspects of Theoretical Biology*, George Allen & Unwin, London, 1957.
- Waterland, Robert A. & Jirtle, Randy L.; “Transposable Elements: Targets for Early Nutritional Effects on Epigenetic Gene Regulation”, *Molecular and Cellular Biology* 23, 2003, p. 5293-5300.
- Watson, James D. & Crick, Francis; “Molecular Structure of Nucleic Acid: A Structure for DNA”, *Nature* 171, p. 737-738.
- Weaver, Ian; Meaney, Michael J. & Szyf, Moshe, “Maternal Care Effects on the Hippocampal Transcriptome and Anxiety-Mediated Behaviors in the Offspring That Are Reversible in Adulthood”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103 (9), 2006, p. 3480-3485.
- ; “Epigenetic Programming by Maternal Behavior”, *Nature Neuroscience* 7, 2004, p. 847-854.

KİTAPİYAT
BOOK REVIEW

DEVLET FELSEFESİ: ELEŞTİRİLER VE ÖNGÖRÜLER

Tanju Toka*

Ayhan Bıçak, *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, 359 sayfa.

Bu çalışmada Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın Dergâh Yayınları'ndan çıkan Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler başlıklı kitabı tanıtılacaktır. Ancak kitabın içeriğinden ve onun sahip olduğu önemden bahsetmeden önce, ilk olarak, yazarından bahsetmenin faydalı olacağına inanıyorum, çünkü bu eser, onun, tarih felsefesi ve Türk düşüncesi alanlarında yoğunlaşan çalışmalarının önemli bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

1956 yılında doğan Bıçak'ın, Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler dışında Tarih Düşüncesi I: Tarih Düşüncesinin Oluşumu (2004), Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih (2004), Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu (2004), Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri (2005), Tarih Metafiziği (2014) ve Tarih Felsefesi (2015) gibi kitaplarının yanı sıra Türk Düşüncesi 1: Kökenler (2009), Türk Düşüncesi 2: Kaygılar (2010) başlıklı kitapları da bulunmaktadır. Lisan, yüksek lisans ve doktorasını İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde tamamlayan Bıçak, aynı üniversite ve bölümde ders vermektedir.

Birey olarak insanın eksikliğinden kaynaklı ortaya çıkan zorunlu bir durum olan toplum-sallaşma devletleşmekle mümkündür. Dolayısıyla devletleşme, insanın toplumsal doğasına dayanan bir kurumsallaşmadır. Bu itibarla, “Devlet nedir, nasıl ortaya çıktı, insanın bireysel ve toplumsal düzeyde ona bağlanmasının temel sebebi nedir, onun amacı ve görevi nedir?” şeklindeki sorular bağlamında tartışılan devlet kurumu, düşünce tarihinin en kadim meselelerinden birisidir. Kitabında devleti insanın varoluşsal sorunlarından biri olarak kabul eden Bıçak, söz konusu kadim soruların yanı sıra, “Çağdaş devletin sorunları nelerdir ve bu sorunlar çözülmediği takdirde gelecekte ne tür sorunları ortaya çıkartacaktır?” sorusunu sormaktadır (s. 15). Bıçak, bu soru bağlamında çağdaş devletin ve toplumun içinde bulunduğu sorunsal varlık alanının resmini çizerek hangi hastalıklara yakalandığını teşhis etmektedir.

Müellif, eserinde, çağdaş devletin ve toplumun yakalandığı hastalıkları teşhis edip, bunların tedavi edilmemesi durumunda hangi sorunlara yol açabileceğini belirttikten sonra, “Çağdaş

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi (tanjutoka@outlook.com). Yazı geliş tarihi: 14.07.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

devletin ve toplumun sahip olduğu söz konusu sorunlardan kurtulmalarının yolu ya da yolları nelerdir?” sorusunu sormaktadır. Bu soru bağlamında yakın gelecekte yaşanması muhtemel olan sorunlardan kurtulmanın yollarını tartışmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hastalığı teşhis ettikten sonra hastayı şifaya kavuşturacak uygun tedavi yöntemini de tartışmaktadır.

Bu yönüyle kitap, sorunları ortaya koyma iddiasının yanı sıra, çok daha değerli bir şey olan, sorunları çözme iddiasını taşıması nedeniyle siyaset felsefesi literatüründe ayrı bir nitelik kazanmaktadır. Çünkü filozof, sorunlar karşısında ürettiği kavramsal haritalar çerçevesinde çözümler üreten kişidir. Bu anlamda müellif, çağdaş devletin problemlerini felsefi olarak yeniden tanımlamakta ve bu problemlere tutarlı ve açıklama gücü yüksek olan rasyonel çözüm yollarını önermektedir.

Ayrıca yazar, “filozofun ulaştığı sonuçlar tümel olmalıdır” anlayışından hareketle eserinde önerdiği çözüm denemelerini sadece belli bir bölgeyle sınırlandırmamaktadır. Başka bir deyişle, Bıçak, evrensel bakış açısıyla tespit ettiği sorunlara yine bu çerçevede yeni çözüm yollarını da önermektedir. Sadece bu yönüyle bile müellifin söz konusu eseri, siyaset felsefesi alanında Türkçede yazılan en önemli eserlerden biri olmaya adaydır. Ayrıca Bıçak’ın kitap boyunca sorunların çözümü için geliştirdiği önerilerde herhangi bir siyasal anlayışı referans almadığı da anlaşılmaktadır. Bu durum, müellifin savunduğu yeni devlet anlayışının özgünlüğünü belirtmesi noktasında oldukça önemlidir.

Bunun yanı sıra eserin öne çıkan bir diğer önemli özelliği ise yazarının dil ve üslup kullanımında göstermiş olduğu hassasiyettir. Buna göre, felsefi kavramların yoğunlukta olduğu ağırdalı bir dil ve kapalı bir üslup yerine, sade bir Türkçe ve açık bir üslup kullanmaya dikkat eden Bıçak, bu yönüyle sadece felsefe okuyucularına değil, aynı zamanda genel okuyucu kitlesine de hitap etmektedir.

Tarihsel süreçlerin devrimlerle değil, çalışmalar ve çatışmalarla sağlanan birikimlerle dönüşüp geliştiğine inan Bıçak, devletin geleceği hakkında önerilen her çözüm denemesinin tarihsel bir arkaplana sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, tarihsel gerçeklikler hesaba katılmadan yapılan bütün temellendirmeler çelişkili ve zayıf olmaktadır (s. 21). Bu anlayış, yazarın metodolojisini ortaya koyması noktasında oldukça önemlidir. Diğer bir ifadeyle, Bıçak, eserinde, tarihsel gerçekliği merkeze alan bir metodoloji takip etmektedir.

Bıçak’ın Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler eseri, “Devletin Tarihsel Gerçekliği”, “Devlet Anlayışları”, “İnsanlığın ve Devletin Sonu mu?” ve “Devletin Geleceği” başlıklı dört ana bölümden oluşmaktadır.

“Devletin Tarihsel Gerçekliği” başlıklı birinci bölümde devletin tarihsel arkaplanını belirtmektedir. Bu bağlamda öncelikle devletin kuruluşu, yapısı ve gelişim aşamalarını ayrı alt başlıklarla incelemektedir. Ona göre, tarihsel süreç içinde devlet; kabile, kavim, imparatorluk ve modern olmak üzere dört farklı aşama geçirmiştir (s. 50-61).

Birinci bölümde ortaya çıkan en önemli unsur, devletin ortaya çıkışının onun kurumsallaşması çerçevesinde tartışılmasıdır. Ona göre, kültürel dünyadaki en karmaşık kurum olan devlet kurumu; iktisat, ordu, hukuk, din ve yönetim olmak üzere beş temel kurumdan oluşmaktadır (s. 22-24).

Devletin temelini oluşturan söz konusu kurumlar arasında en çok iktisat kurumuna önem veren Bıçak, devletin ortaya çıkışında ilk belirleyici olanın, iktisat unsurları olduğunu savunmak-

tadır. Buna göre, toplayıcı-avcı konumundan tarım ve hayvancılığa geçilmesi insanın yaşama tarzını bütünüyle değiştirmiştir. Tarım toplumlarında iktisadi şartların oluşturduğu yeni durumlar, askeri ve siyasi otoriteyi gerekli kılmaktadır ki bu gereklilik devlet kurumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur (s. 24-25). Diğer bir ifadeyle yazar, toplumun devletli bir yapıya sahip olmasını tarım ve hayvancılığa geçişte ortaya çıkan iktisadi faktörlerle açıklamaktadır. Nitekim iktisat kurumuna karşı takınılan bu tutum kitabın çeşitli yerlerinde de devam ettirilerek, toplumda ortaya çıkan sorunların, esasında ekonomik faktörlerden kaynaklandığı vurgulanmaktadır.

Devleti oluşturan kurumlar bağlamında yönetimi tartışan yazar, yönetimi, “devletin kurumsal yapısının işleyişini sağlamak ve devletin görevlerini yerine getirmekle yükümlü kadroların yaptıkları iş” şeklinde tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, yönetim, siyasettir. Bıçak’a göre, siyaset kurumunun en belirgin özelliği sorun çözme olmasına rağmen tarihsel süreçte bunu benimseyen bir devlet bulunmamaktadır (s. 32-34). Bu nedenle devlet bir yandan sorun çözme becerilerini geliştirirken, diğer yandan kalıcı yapısal sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur (s. 80).

Bu bakış açısını yansıtan birinci bölümün “Devletin Görkemi ve Toplumun Sefaleti” başlıklı alt bölümünde yapılan tartışmalar oldukça önemlidir. Müellif, devletin görkemine rağmen halkın sefaletini Eski Mısır, Çin Devleti, Roma İmparatorluğu ve Modern Batı devletlerinde iktisat, hukuk ve din açısından çeşitli örneklerle açıklamaktadır (s. 62-84). Bu tartışmalarda öne çıkan en önemli unsurlardan birisi de devletin en temel kurumlarından biri olan hukukun insanların içinde bulunduğu sefaleti meşrulaştırdığının tespit edilmesidir. Ona göre, devletin dayatmış olduğu hukuk anlayışında eşitsizlik temel ilkedir. Bunun en açık göstergeleri, devletin tarihi boyunca seyreden sınıflı yapı, kast sistemi, kadınların erkeklerle aynı değerde görülmemeleri, rahipler ve askerlerin toplumdaki konumları ve köleliğin tam anlamıyla hukuksal bir çerçevede temellendirilmesi ve kabul edilmesidir (s. 78-83).

Kitabın ikinci bölümünde, devlet anlayışları bağlamında bilgelik ve felsefe temelli devlet anlayışları tartışılmıştır. Bıçak, bilgelik temelli devletleri tartışmadan önce bu anlayışın temelinde bulunan bilgelik düşünce tarzını incelemiştir ki bu durum, onun bilgelik temelli devlet anlayışının düşünsel alanda dayandığı temel ilkelere ulaşmasını sağlamıştır. Bilgelik düşünce tarzını inceledikten sonra bu anlayış temelli devlet düşüncesini, devletin kökeni ve düzeni, hükümdar ve yönetim tarzı, savaş, adalet ve dünya devleti bağlamlarında tartışmaktadır (s. 86-132).

Müellif, bilgelik temelli devlet anlayışlarında olduğu gibi, felsefe temelli devlet anlayışlarını açıklamadan önce de felsefe ve felsefe yöntemini tartışmıştır. Ona göre, bilgeliliğin aksine felsefî denemelerde devlet daha geniş perspektiflerde ve analitik bir şekilde incelenmiştir (s. 175). Fakat bunun yanı sıra felsefe temelli devlet anlayışları bağlamında yönetim tarzlarını tartışan Bıçak, siyaset alanındaki felsefî düşüncelerin ideoloji olarak partizanlaşmasına oldukça önemli eleştiriler de yöneltmektedir. Ona göre, siyasal sistem/yönetim tarzı taraftarlarının temel amaçları toplumu dönüştürmektedir. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için savundukları siyasal sistemin mutluluğu garanti eden reçeteler olduğuna toplumu inandırmaya çalışmaktadırlar. Bu çerçevede yazar, inanç şekline getirilen ideal yönetim tarzının (ideoloji) amaç haline getirilerek toplumun araçsallaştırıldığını iddia etmektedir (s. 151-178). Buna göre, toplumun ve devletin sorunlarını çözmek için ortaya çıkan ideolojiler 20. yüzyılda çok büyük yıkımlara neden olmuştur. Ayrıca yazar, ideolojilerin; toplumların, partilerin ve kişilerin çıkarları doğrultusunda kullanılan bir silaha dönüştüğünü savunmaktadır. Bu bağlamda Bıçak, demokratik

yönetim tarzı ve bunun sonucunda ortaya çıkan partili sisteme yönelik de çok ciddi eleştirilerde bulunmaktadır (s. 182-194).

Kitabın “İnsanlığın ve Devletin Sonu Mu?” başlıklı üçüncü ana bölümü her ne kadar kitapta hacim olarak en az yer tutan kısım olsa da kendi içinde oldukça önemli tartışmalar barındırmaktadır. Bu bölüm, “Devletin Hastalıkları ve Sorunları” ve “Öngörüler” olmak üzere iki alt kısımdan oluşmaktadır.

Bıçak, bu bölümde öncelikle 20. yüzyıldaki gelişimlerin yaratmış olduğu sorunların, devletin tarihi süreç içinde sahip olduğu problemleri daha da ağırlaştırdığına ve bundan kurtulmasını da aynı derecede güçleştirdiğine inanmaktadır. Ona göre bu sorunlar için önlem alınmadığı takdirde insan türünü yok edebilecek bir boyuta ulaşacaktır. Bu nedenle ilk olarak bu boyuttaki sorunların tespit edilmesi ve onlardan kurtulmak için çözüm önerilerinde bulunulması gerekmektedir.

Bıçak, insanlığın ve devletin sonunu getirmesi muhtemel olan sorunlar arasında saydığı kuraklık ve kıtlığa ayrıca önem vermektedir. Buna göre, 2030’lu yıllarda iklim değişikliğine bağlı olarak çok ciddi bir kuraklık ve kıtlık öngörülmektedir. Bu sorun, küresel anlamda dünyayı etkileyerek iktisat ve siyaset olmak üzere bütün toplumsal sistemlerin çökmesine neden olacaktır. Ancak bu önemli sorunu tespit etmenin yanı sıra yazar, söz konusu sorun karşısında gerekli önlemler alınmadığı takdirde insanlığın gerçek anlamda sonunu getirecek etkileri ortaya çıkartacağını savunmaktadır (s. 196-199). Ayrıca Bıçak, bu öngörülerini son 30-40 yıldır ortaya çıkan verilerden hareketle temellendirmiştir (s. 206). Bu nedenle müellifin gelecek hakkındaki öngörüsünün ayrıntılı olmasından dolayı kurmaca olduğunun düşünülmesi son derece yanlıştır.

Bıçak, insanın sonunu getirecek söz konusu problemlerin ortaya çıkmasında aile, kabile, hukuk ve iktisat gibi kurumların sorumlulukları bulunduğunu belirtmesinin yanı sıra gerçek sorumluluğun devlette olduğunu düşünmektedir. Bu anlayışla yazar, insanlığın küresel olarak yaşadığı sorunlardan hareketle gelecekte ortaya çıkması muhtemel olan devlet ve insanlık hakkında öngörülerde bulunmaktadır. Bu bağlamda kitabın “İnsanlığın ve Devletin Sonu Mu?” ve “Devletin Geleceği” bölümleri, yazarın, devletin, toplumun ve insanlığın geleceği hakkındaki tasavvurlarını belirtmesi noktasında oldukça önemlidir. Diğer bir ifadeyle, söz konusu bölümler müellifin gelecek tasavvurlarını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Bıçak’ın Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler kitabı devlet felsefesini konu alan kitaplardan ayrılmaktadır, çünkü genellikle devlet hakkında yapılan felsefî çalışmalar geçmiş verilerden hareketle şimdi hakkında bir tasavvur oluşturdıkları için gelecek belirsiz kalmaktadır. Ancak o, geçmiş verilerden hareketle günümüz toplumsal sorunlarını ifade etmesinin yanı sıra gelecek hakkında bir tasavvur oluşturmamasından dolayı bu belirsizliği gidermektedir.

Yazarın gelecek tasavvurunda öne çıkan en önemli unsurlardan birisi, insan ve robotların ortak geleceğidir. Ona göre, sağlık ve gen teknolojisi gibi alanlardaki gelişmeler insan hakkındaki düşünceleri esastan değiştirmektedir. Bu bağlamda müellifin öngörüsüne göre, laboratuvar şartlarında yeni bir varlık türü geliştirilecektir ki o, bu varlık türünü insanımsılar olarak adlandırmaktadır (s. 211-214). Yeni bir varlık türü olan insanımsılar bağlamında kapsamlı bir insanlık geleceğinin tasavvurunu oluşturan Bıçak, bu noktada son derece önemli bir soru sormaktadır: “İnsan bedeni biçiminde üretilen robotların, kendilerini üretme, kendi kendilerine öğrenme ve öğrendiklerini kullanma becerileri kazandıklarında insan olmadıkları neye dayanılarak ileri sürülecektir?” (s. 216). Yazarın belirttiği söz konusu faktörlerden hareketle, beşeri toplumun en önemli kurumları olan hukuk, iktisat ve din gibi kurumlarda gelecekte yeni sorunların ortaya

çıkacağını öngörmek mümkündür. Başka bir deyişle, gelecekte yeni bir insanlık tanımının oluşturulması tarihsel süreçte karşılaşılabileceğimiz bir olgudur.

Ayrıca yazara göre, tarihin her döneminde insanlığı tehdit eden, kıtlık ya da yoksulluk değil; kıtlığı ve yoksulluğu besleyen ve yöneten zihniyet olmuştur (s. 218). Fakat bütün olumsuzluklara rağmen müellif, insanın akıl ve bilinç varlığı olmasından dolayı söz konusu sorunları çözebilme yetkinliğine sahip olduğunu ifade ederek geleceğe olan inancını korumaktadır (s. 211). Bu bağlamda o, “Kıyamet” ve “İnsanimsılar” bölümlerinde öngördüğü sorunları esas alarak yeni bir devlet modelini geliştirmektedir ki bu modelde öngörülen geleceğin aslında bir filozofun gelecekte gerçekleşmesini beklediği kehanetler olduğu unutulmamalıdır.

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Bıçak, bu eserinde yalnızca yeni bir devlet modelini tasarlamıyor, aynı zamanda dinî değerleri, ahlâk, eğitim, hukuk ve insan olmanın ilkeleri gibi önemli unsurları içinde barındıran bir gelecek inşa ediyor. Diğer bir ifadeyle, müellif, geliştirdiği devlet modeli bağlamında aslında yeni bir evren tasavvurunu tasarlama yönünde önemli bir denemede bulunuyor. Bu nedenle kitabın “Devletin Geleceği” başlıklı dördüncü ve son ana bölümü, Bıçak’ın, insanlığın 20. yüzyılda yaşadığı büyük felaketleri göz önünde bulundurarak devlet felsefesi bağlamında geliştirdiği yeni bir evren tasavvuru olarak okumak mümkündür. Çünkü müellif bu bölümde yalnızca devletin geleceği hakkındaki öngörülerini değil, aynı zamanda hukuk, iktisat, adalet, eğitim ve özgürlük gibi alanlarda yeni bir felsefî denemede bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Bıçak, geliştirdiği devlet modelinin devrim ile değil, insanlığın kontrollü bir şekilde dönüştürülmesiyle gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu anlayış, onun toplumsal tarih hafızasına verdiği önemi göstermesi noktasında oldukça önemli bir veridir.

Bıçak’ın devlet modelinde öne çıkan önemli unsurlardan birisi de dünya devleti fikridir. Ona göre, globalleşen dünyada ortaya çıkan yeni sorunları devletlerin tek başlarına çözmesi mümkün değildir. Bu nedenle söz konusu sorunların çözümü devletler üstü bir kurumu gerekli kılmaktadır ki bu kurumun temel amacı ise “insanlığın karşı karşıya kaldığı sorunların çözümüne öncülük etmek ve insanlığın hakkaniyet ilkelerine göre yaşamalarını sağlamaktır” (s. 308).

Bununla birlikte toplumsal dönüşümlerde devrimi değil, aşamalı bir değişimin gerekli olduğunu savunan Bıçak, dünya devletinin, yöneten kadroların ve kurumların bu anlayış çerçevesinde değişmesiyle gerçekleştirilebileceğini belirtmektedir (s. 230). Başka deyişle, dünya devletinin alt yapısı devrimlerle değil, küresel şartlarda yapılan değişimlerle hazırlanmalıdır. Nitekim ona göre bu tarzda bir kurumsallaşmaya işaret eden en büyük olgu, “dünyadaki devletlerin hepsini bağlayan, yeni insan, iktisat ve hukuk anlayışları çerçevesinde devletleri (insanlığı) iktisadi ve siyasi birlik içinde toplayan bir anayasanın kabulüdür” (s. 307-308).

Son söz olarak, Bıçak’ın Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler başlıklı kitabı, devlet kurumunu tarihsel bağlam içinde bütün yönleriyle tartışarak ve tespit ettiği sorunları göz önünde bulundurarak okuyucusuna yeni bir devlet modeli sunmaktadır. Bu eseri, felsefî düşüncenin bir ürünü yapan temel unsur ise yazarın devletin tarihsel süreç içinde belirginleşen söz konusu sorunlarını tespit etmesi ve bunlardan hareketle yeni bir devlet modelini gerçekleştirmeyi mümkün kılacak felsefî ve rasyonel bir düşüncüyü geliştirmiş olmasıdır. Sonuç olarak, Bıçak’ın mezkur kitabı, sorunlardan şikâyet etmenin değil, bu sorunların çözümü için denemelerde bulunmanın daha filozofça bir tutum olduğu bilincine varan herkesin okuması gereken özgün bir siyaset felsefesi kitabıdır.

SEKÜLERLEŞME VE DİN

Can Tankut Esmen*

Ed. Nebi Mehdiyev, *Sekülerleşme ve Din*, A Kitap, İstanbul Ocak 2017, 265 sayfa.

Bilimin ve bilim insanlarının temel vazifesi, yeni bilgiler üretip yeni yorumlar getirmektir. Bu üretim; kitap, makale, bildiri gibi çeşitli formlarda ortaya konulup yayınlanabilir. İşte bahsedilen formlardan görece olarak daha az tercih edilen bir tanesi, tartışma kitaplarıdır. Tartışmalar; çalıştaylarda yahut panellerde, önce konuşmacının argümanlarını sunduğu, akabinde bir ya da birden fazla tartışmacının önceden hazırlandığı veya spontane olarak geliştirdiği eleştirilerini bildirdiği, son olarak da tekrar konuşmacının eleştirilere yanıt verdiği bir düzenle işler. Bu yöntemin basıldığı kitaplar ise belki de bilimin ruhuna en uygun olan şekilde, yeni bir bilgi ya da yorumun eleştirisiyle ve kolayca takip edilen bir tartışma sırası içinde bir arada yer aldığı, okuyan için son derece faydalı eserlerdir. Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü öğretim üyesi Nebi Mehdiyev'in editörlüğünde hazırlanan, A Kitap tarafından neşredilmiş, *Sekülerleşme ve Din* adlı kitap da bahsedilen nitelikleri kendisinde bulunduran, literatüre armağan edilmiş yeni bir çalışmadır.

Kitap, esas itibarıyla Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümünün Din Felsefesi Derneği ile 7-8 Mayıs 2016 tarihinde ortak düzenlemiş olduğu Sekülerleşme ve Din adlı çalıştayda sunulan dört tebliğin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Tebliğler ve çalıştay içirinde geliştirilen eleştiri mantığına geçmeden önce, şu tespit belirtilmelidir ki seçilen sekülerleşme kavramı ile Türk düşün hayatı içerisinde üzerinde tartışmaların devam etmekte olduğu ve yapılan çalışmaların yetersizliğinin önemli bir problem olarak söylenebileceği bir sahada açılım yapılmak istenmiştir. En başta, bir süreç olarak nitelendirilen sekülerleşme hakkındaki bu çalışma, editörü Mehdiyev tarafından “esas kaygısı, sekülerleşme sürecinin kendisini tanımaya ve tanımlamaya yönelik olan” bir çalışma olarak tanıtılmaktadır. Eser, yine editörünün deyişiyle, akademi den bilim insanlarının filozofça, sosyologca ve psikologca bakışlarını bir araya getiren, çok-yönlü bir entelektüel yaklaşımın denenme çabası olarak görülmesi istenen bir özelliğindedir.

Sekülerleşme ve Din, toplam dört adet tebliğden oluşmaktadır. Her bir tebliğ metnini, eleştirilerini daha önceden hazırlamış ve çalıştayda sunmuş olan iki tartışmacının görüşleri takip

* Arş.Gör., Trakya Üniversitesi Tarih Bölümü (cantankutesmen@gmail.com). Yazı geliş tarihi: 01.09.2017; kabul tarihi: 11.09.2017.

etmektedir. Son olarak da tebliğ sahibi, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Bu plan üzerine kurulan her bir oturumu, kitabın bir bölümü olarak da düşünebiliriz. I. Oturumda, Abdüllatif Tüzel “Sekülerizmin Felsefi Dayanakları” adlı tebliği yer almaktadır. Rahim Acar ve Ahmet Emre Dağtaşoğlu’nun eleştirileri ve tebliğ sahibinin cevaplarıyla oturum, dolayısıyla kitabın bölümü sona ermektedir. II. Oturumda, konuşmacı Alper Bilgili konuşma konusu ise “Galileo ve Sekülerleşme”dir. Tartışmacılar ise sırasıyla Ömer Faruk Ocağolu ve Ali Sertan Beşer’dir. III. Oturumda, Volkan Ertit “Evrenselleştirilmiş Sekülerleşme Paradigması” adlı konuşmasını yapmış, Anıl Mühürdaroğlu ve Muhammed Veysel Bilici eleştirileri ile konunun daha geniş bir yelpazeye taşınmasını sağlamışlardır. Son bölümde olan IV. Oturumda ise “Seküler Dünyada Yeni Bir Yaşam Tarzı Olarak Maneviyat” adlı tebliğ, Sevda Düzgüner tarafından sunulmuş, Elvan Melek Ertürk ve Ali Ayten de tartışma bölümlerinde eleştirileri ile katkı sunmuşlardır. Böylelikle kitap da nihayete ulaşmıştır. Kitabın sonunda, çalıştaylarda zaman zaman görüldüğü üzere, bir sonuç bildirisinin (sonuç kısmı yerine de geçebileceği düşüncesiyle) eklenmemiş oluşu metnin bütününe yöneltilebilecek nadir eleştirilerden bir tanesidir.

Birinci bölüm olarak kabul edilebileceği söylenmiş olan I. Oturumda, Abdüllatif Tüzel “Sekülerizmin Felsefi Dayanakları” başlıklı bir bildiri sunmuştur. Tüzel, metninde sekülerleşmeyi bir özgürleşme ve özerkleşme mücadelesi olarak tanımladıktan sonra tarihi dayanaklarının akılcılık, özgürlük ve çoğulculuk olduğunu vurgulamıştır. Metin, sekülerleşmenin gelişmesi bağlamında süreci, modern ve postmodern dönemler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yazar, modernitenin Tanrı’nın varlığı konusundaki görüşlerine kıyasla postmodernizmin daha yıkıcı olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte, modernitenin tektipleştirici yaklaşımına nazaran, postmodern düşüncenin çoğulculuğu öne çıkartılmıştır. Özellikle postmodernizmin gelişimi ve tarihi hakkında, titizlikle hazırlandığı belli olan, sarı ve aydınlatıcı bir kısmın varlığı bu bölümün öne çıkan başlıca özelliklerindendir. Burada postmodernizmin dinin ölümünde başlıca fail olarak gösterilmesi ve postmodernitenin din değil dinselilikleri güçlendirdiği savı ise yazarın başlıca iddiası olmuştur. Son olarak yazarın, eğer insanlığın arayışının temelinde özgürlüğe ulaşmak varsa özgürlük bağlamında söylediği son sözü, *farklılıkta bir olmak* ve *mistik-sufi düşüncenin* bu çabaya katkı sunabileceğidir.

Tüzel’in tebliği, Rahim Acar ve Ahmet Emre Dağtaşoğlu tarafından tenkit edilmiştir. İlk olarak Acar eleştirilerini sunmuştur. Kendisi, postmodernizmin dini din olarak kabul etmediğini ve etmeyeceğini savunup postmodern düşüncenin ortaya koyduğu çoğulculuğun dine bir katkısının olmayacağını söylemektedir. Acar, Tüzel’in önerdiği mistik-sufi yaklaşımın da özgürlüğü ve kendisinden olmayanı içinde bulundurma bağlamında diğer yaklaşımlardan farklı olmayacağını belirtmiştir. İkinci tartışmacı Dağtaşoğlu ise öncelikle çalışmanın eksik literatür içerisinde ne kadar önemli bir yere sahip olduğu ve gerek kavram karmaşasına müsaade etmemesi gerekse de atıfları kullanmadaki becerisi üzerinden Tüzel’in övgüye değer bir iş yaptığı tespitiyle yazısına başlamıştır. Tartışmacı, olumsuz eleştirilerinde ise genellikle metnin yapısal sorunları üzerinde durmaktadır. Yazarın beslendiği filozofların din ile ilgili eleştirilerini Hristiyanlık deneyimi (dünya hayatının küçümsenmesi, çilecilik bağlamında) üzerine yazmış olmaları da Dağtaşoğlu’nun özellikle vurguladığı ve Tüzel’in de dikkatine sunduğu bir başka konudur. Tartışmalara cevap kısmında ise Tüzel, öncelikle Dağtaşoğlu’nun yapısal eleştirilerine katıldığını belirtmiş ancak Hristiyanlık örneğinden fazlasının (yukarıda söylenen bağlamda) İslam düşüncesi içerisinde mevcut olduğunu belirtmiştir. Acar’ın eleştirilerine verdiği kapsamlı cevaplarda ise postmodernizmle ilgili olumlu görüşlerinin sadece temelde uyushulduğu süreçte

geçerli olduğunun, dine din olarak yer açılan bir toplum tasavvuru olduğunun altını çizmektedir.

II. Bölümün tebliğ konusu, Alper Bilgili tarafından sunulan “Galileo ve Sekülerleşme” olmuştur. Bilgili, tebliğinde din-bilim çatışması tezinden bahsetmiş, Türkiye’de sekülerleşme yanlısı aydınların bu tezden hareketle adeta öznel düşüncelerini ideolojileştirirken Galileo’dan nasıl faydalandıklarını anlatmıştır. Öyle ki Galileo hayatında hiçbir zaman engizisyon tarafından işkence görmemiş ve dönemin olağanüstü şartları nedeniyle kilisenin hoşgörüsü gösteremeyeceği aykırı iddialarından dolayı sadece ev hapsi ile cezalandırılmıştır. Burada salt bilim yapıp bilgi ürettiği için bir cezalandırma söz konusu ise bu durum elbette eleştirilmelidir ancak olmayan şeylerin olmuş gibi anlatılması ve Galileo’dan bir bilim şehidi devşirilmeye çalışılması, bilimin temel gayesinin hakikati gözler önüne sermek olduğu da hesaba katılınca, Hüsamettin Arslan’ın deyişiyle “bilimci” olan bu insanlara yakışmamaktadır. Bilgili, son derece akıcı bir üslupla Galileo’nun omuzlarına yüklenen bu işlevsel misyonu ortaya koymuştur.

Tartışma bölümüne geçildiğinde her iki tartışmacının da Bilgili ile hemfikir oldukları görülmektedir. Ömer Faruk Ocakoğlu, tebliğin konu ve sekülerleşme genelinde kısır tartışmalara yeni bir açılım getireceği tespitiyle yazarı tebrik etmiştir. Buna karşın, Batılı örneklerin fazlalığı ve Galileo’dan işaret edilen manada, faydacı bir yaklaşımla, beslenme gayesindeki metinlerin örneklerinin arttırılmasının daha iyi olabileceğini de söylemiştir. Ali Sertan Beşer ise tartışma yazısında, bildirinin önemli noktalarının altını bir kere daha çizmiş ve görüşleri destekleyici ve genişletici iddialar önermiştir. Tartışmalara cevap kısmı, Bilgili’nin her iki eleştirmene de teşekkürleri ve yapılan bir iki küçük uyarıyı da dikkate alacağı notuyla son bulmuştur. Bölüm, okuyucuyu sıkmadan okunabilen, kavramların deyim yerindeyse üst üste binmediği, bir tebliğ için uygun bir hacme sahip, okunması faydalı olacak bir çalışma olarak da nitelendirilebilir.

Sekülerleşme ve Din’in üçüncü bölümünü oluşturan, III. oturumun tebliğ konusu Volkan Ertit’in kaleme aldığı “Sekülerleşme Paradigması” olmuştur. Ertit, ilk olarak sekülerleşmenin tanımını yaparak ne olduğu ve ne olmadığı sorularına açıklık getirmeye çalışmıştır. Burada sekülerleşmenin dinsizleşmek demek olmadığı, temel iddiasıdır. Takip eden cümlelerinde Ertit, sekülerleşme ile laikliğin aynı şeyler olmadığını altını çizmiştir. Burada özellikle Türk entelektüeli ciddi bir eleştiriye tâbi tutularak bu kavramsal ayrımı yapamadığı tespit edilmiştir. Bu tespit ile ilgili olmak üzere yazar, laiklik ve sekülerleşme kavramlarının medyanın ana akım yayın organları sayılabilecek dört gazetede, 1997- 2014 yılları arasında kaç kez kullanıldığına dair bir istatistik sunarak iddiayı temellendirmeye çalışmıştır. Burada bir kafe örneği üzerinden seküler-deseküler davranış geliştirmenin dinamikleri de ortaya konulmak istenmiştir. Bildirinin yazarı tarafından birinci ayağı olarak tanımlanan kısımdan sonra, ikinci olarak yazarın evrensel olduğunu iddia ettiği sekülerleşme paradigması ortaya konulmuştur. Yazar, bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşme olarak belirlediği üç sacayağı üzerine paradigmasını oturtmaktadır. Paradigmanın, bildirinin başında sekülerleşme kavramına yapıldığı gibi, bir kez de ne olmadığı üzerinden tanımlanmasıyla tebliğ sona erdirilmiştir. Ertit, net ifadeler seçmesi ve anlaşılır bir dil ile yazması nedeniyle, özünde kuramsal olan ve okuyucuyu yorması beklenen bir tartışmayı rahat okunabilen bir hâlde kâğıda dökmüştür. Hiçbir iddianın temelsiz kalmaması da yazarın iddialarına hâkim oluşunun bir göstergesidir.

Tartışma bölümünün ilk katılımcısı, Anıl Mühürdaroğlu’dur. O, Ertit’in metnine üç temel eleştiri getirmiştir. Bunlardan ilki, sekülerleşme ve laiklik arasındaki ayrımın tanımlanması noktasında Ertit’in literatürü taramadaki eksikliğidir. (Özellikle Niyazi Berkes ve Ali Fuat Baş-

gil'in metinlerini görmeyişi ile itiraz somutlaştırılmıştır.) İkincisi, sekülerliğin toplum içindeki göstergelerini anlamaya dair ortaya koyduğu ampirik yöntemin eksik yanlarının bulunduğu (esasen sosyal bilimlerde ampirik yöntemlere dayanarak bilgi üretmenin hep eksikliklere gebe bir yol olduğunun altının çizilmesi) ve üçüncü olarak, ikinci eleştirinin içine yerleştirilmiş sekülerleşme paradigmasının, Batı'nın sekülerleşme tarihinden üç ana başlığın bağlamından kopartılarak elde edilmiş, az gelişmiş ülkeleri modernleştirme amacıyla önceden ortaya atılmış bir iddia olduğudur. Mühürdaroğlu'nun eleştirilerini takiben, ikinci tartışmacı Muhammed Veysel Bilici, görüşlerini ortaya koymuştur. Bilici, eleştirilerini iki temel üzerine oturtmaktadır. Bunlardan birincisi, Ertit'in ortaya koyduğu sekülerleşme paradigmasının evrensellik iddiası ve sonradan modernleşmeye tâbi tutulmuş doğru toplumlar için geçerli olup olmayacağı yönündedir. Bilici, bu noktada, Batı'da doğal bir süreç olarak yedi aşamada gelişen sekülerleşmenin doğuda devlet eliyle modernleşmenin bir parçası olarak uygulandığını belirterek temel bir ayrımı ortaya koymaktadır. İkinci eleştirisinde ise Ertit'in paradigmasını açıklarken ortaya koyduğu tanım, kavram ve örneklerin teoriyi açıklamadaki başarısı üzerinedir. Tartışma metinlerinde kendisine yöneltilen eleştirilere cevaben yazar, tartışmacıların paradigmanın kendisinden çok somutlaştırma adına verilen örnekleme eleştirmelerinden hareketle, örnek seçiminde Türk toplumu ve ideolojiden uzak örnekler seçmesi gerektiğini kavradığını söylemiştir. Yöneltilen eleştirilere kısmen katılmakla beraber, katılmadığı noktalarda karşı argümanlarını sunmuştur. Eklenmelidir ki bölüm, tartışma bölümlerinin de en az ana metinler kadar öğretici olabileceğini gösteren emsallerden biri olarak öne çıkmaktadır.

IV. ve son oturum olan "Seküler Dünyada Yeni Bir Yaşam Tarzı Olarak Maneviyat" adlı tebliğ, din psikolojisi alanında uzmanlaşmış Sevde Düzgüner tarafından sunulmuştur. Psikoloji biliminin gelişmesi neticesinde din psikolojisinin de geliştiğini vurgulayan yazar, bu bağlamda insan-aşkın varlık ilişkisine dikkat çekmiş, öncelikle bu ilişkinin tarihsel gelişimine değinmiştir. Ancak anlatı, bu noktada maneviyata yüklenen anlamların tarihçesine evrilmektedir. Böylelikle yazar tebliğin ana konusuna giriş yapmıştır. Maneviyat, zamanla olumsuzdan olumlu anlamda bir mahiyete kavuşurken, 1900'li yıllarda zamanla din yerine veya dinin karşısında bir alternatif olarak olmak üzere farklı içeriklere sahip olmuştur. Bununla birlikte, toplum içindeki yeri ve gücü de zamanla daha da artmıştır. Yazar, takip eden satırlarında, bu ilginin sosyolojik temellere dayandığını işaret ederek bu savını detaylandırmıştır. Bu temeller; hümanizm, aydınlanma felsefesi, sanayileşme ve beraberinde getirdiği sosyal değişimler, küreselleşme, sekülerleşme ve yazar tarafından en büyük etken olarak belirtilen postmodernizmdir. Tebliğ, maneviyatın önce tarihi gelişimi daha sonra da gelişiminin toplumsal temellerini yine tarihsel bir düzlemde sunarak sona ermiştir. Yazarın, sonuç kısmında Türkiye özelinde bu tarihi seyrin görülmediği tespiti de metnin özgün yanlarından bir tanesi olarak dikkat çeker.

Yazı, son bölümün tartışmacılarından ilki olan Elvan Melek Ertürk'ün eleştiri metni ile devam etmektedir. Ertürk, maneviyat konulu çalışmaların psikoloji bölümlerinden ziyade ilahiyat fakültelerinde incelendiğini vurgulamıştır. Ek olarak, Düzgüner'in kimi noktalarda çelişkiye düştüğüne, psikoloji ile ilgili kabullerinin tartışmalı olduğuna ve maneviyatın genişlemesi ile ilgili iddialarına genişlik getirmesi gerektiğine değinerek eleştirilerini tamamlamıştır. İkinci tartışmacı olan Ali Ayten ise Düzgüner'in, maneviyatın ve sosyolojik temellerinin tarihsel gelişimini doyurucu bir biçimde okuyucuya aktardığı kanaatindedir. Ayten'in genel manada olumlu eleştirileri ve beğenisini sunduğu metnin, ona göre tek eksik yanı maneviyatın birey üzerindeki etkilerini tasavvur eden somut örneklerle yer vermeyişidir. Eleştirilere verdiği cevapta

Düzgüner, ilk olarak Ertürk'ün maneviyatla ilgili çalışmaların psikolojinin değil, ilahiyatın ilgi alanına girdiği yönündeki iddiasına itiraz ederek, verdiği örneklerle durumun kendisinin iddia ettiği gibi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ayrıca, iki araştırmacı da her hâlükârda din psikolojinin dini ve maneviyatı değil, din ve maneviyatın birey üzerindeki etkisini incelediği konusunda hemfikirlerdir. Cevap yazısına Ertürk'ün çelişkili bulduğu ifadeleri açıklamak ile devam eden Düzgüner hemen ardından Ayten'in tartışma metnini ele almaya başlar. Düzgüner burada, Ayten'in kendi metni üzerinde gerçekleştirdiği gibi konuyu açan ve daha anlaşılır kılan bir açıklama yazısı ortaya koymuştur. Ayten tarafından getirilen tek olumsuz eleştiri olan maneviyatın birey üzerindeki etkilerinin somutlaştırılmasının ise metnin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle metinde yer bulamadığını söyleyerek cevaplandırır. Bu başlıkla birlikte, *Sekülerleşme ve Din* adlı çalışmada son bulur.

Yukarıda kısmen tanıtılan daha çok da özetlenen *Sekülerleşme ve Din* adlı kitap, sekülerleşme üzerine literatürde var olan boşluğu bir nebze de olsa doldurmaya aday, gücünü mütevazılığından alan kıymetli bir eserdir. Kitabın editörlüğünü yapan Mehdiyev'in de vurguladığı üzere, seçilen metinlerin soyut-yarı soyut yarı somut-somut olacak şekilde sıralanması, okuyucu için sayfalar ilerledikçe bir kavrayış kolaylığı sağlayarak uzun süreli okumalar için bir avantaj da yaratmaktadır. Neticede, çalışma okunup bittiğinde, okuyucunun kendine sorduğu ilk soru, neden tartışma türünde yayınların bu kadar az yapıldığıdır. Böylesi metinler ile hem pek çok yeni bilgi edinilirken hem de bilime nüfuz etme ve dikte ederek değil ancak tartışma ve fikir teatisi yoluyla üzerine katabileceğimizi de tekrar tekrar görmüş oluyoruz. Bu vesile ile eserin ortaya çıkmasında büyük emek sahibi olan Nebi Mehdiyev'e, "Sekülerleşme ve Din" çalıştayını düzenleyen Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü ile Din Felsefesi Derneği ve seçilen metinleri yayınlayarak ortaya bir kitap çıkmasını sağlayan A Kitap'a şükranlarımı sunmayı bir borç biliyor, tartışma metinlerinin daha sık yayınlanmasını tüm neşriyat âleminden temenni ediyorum.