



ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY
ВЫСШЕЕ ОБЩЕСТВО ПО ТУРЕЦКОЙ КУЛЬТУРЕ, ЯЗЫКУ И ИСТОРИИ имени АТАТЮРКА

38. ICANAS

(Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)
(International Congress of Asian and North African Studies)
(Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки)
10-15.09.2007 ANKARA / TÜRKİYE

BİLDİRİLER/ PAPERS / СБОРНИК СТАТЕЙ

FELSEFE
PHILOSOPHY
ФИЛОСОФИЯ

ANKARA-2008

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU YAYINLARI: 2

5846 Sayılı Kanuna göre bu eserin bütün yayım, tercüme ve ıktıbas hakları Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumuna aittir. Bildiri ve panel metinleri içinde geçen görüş, bilgi ve görsel malzemelerden bildiri sahipleri ve panel konuşmacıları sorumludur.

All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the Publisher, except in the case of brief quotations, in critical articles or reviews. Papers reflect the viewpoints of individual writers and panelists. They are legally responsible for their articles and photographs.

Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (38: 2007: Ankara)

38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) 10-15 Eylül 2007 – Ankara / Türkiye: Bildiriler: Felsefe = 38th ICANAS (International Congress of Asian and North African Studies) 10-15 September 2007. – Ankara / Türkiye: Papers: Philosophy / Yayına Hazırlayanlar / Editors; Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Esin Kâhya, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın. – Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığı, 2008.

XXII, 447; 24 cm (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları: 2)

ISBN 978-975-16-2101-6

1. Kültür, Asya-Toplantılar. 2. Kültür, Kuzey Afrika-Toplantılar. 3. Felsefe-Toplantılar I. Dilek, Zeki (yay. haz.) II. Akbulut, Mustafa (yay. haz.) III. Kâhya, Esin (yay. haz.) IV. Özer, Zeynep Bağlan (yay. haz.) V. Gürses, Reşide (yay. haz.) VI. Karababa Taşkın, Banu (yay. haz.)

301.2

Yayına Hazırlayanlar / Editors: Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Esin Kâhya, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın.
ISBN 978-975-16-2101-6

Kapak Tasarım / Cover Design: Tolga Erkan - Serdar Arıttürk

Baskı / Print: KorzaYayıncılık Basım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Büyük Sanayi 1. Cad. 95/1•İskitler/Ankara

Tel : 0.312 342 22 08 **Fax :** 0.312 341 14 27

e-posta/e-mail: korza@korzabasim.com.tr web: www.korzabasim.com.tr

Baskı Sayısı / Number of Copies Printed: 450
Ankara 2008

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu

Adres / Address: Atatürk Bulvarı Nu: 217, 06680
Kavaklıdere-ANKARA/TÜRKİYE

Tel.: 90 (0312) 428 84 54

Belgegeçer/Fax : 90 (0312) 428 85 48

e-posta/e-mail: yuksekkurum@aturkyuksekkurum.gov.tr

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU
INTERNATIONAL ADVISORY BOARD
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ОРГКОМИТЕТ

Abdıldacan AKMATALİYEV	Kırgızistan//Kyrgyzstan/Кыргызстан
Muhammet Adnan el BAKHİT	Ürdün/Jordan/Иордания
Jugderyn BORR	Moğolistan/Mongolia/Монголия
Nizami CAFEROV	Azerbaycan/Azerbaijan/Азербайджан
Jean-Louis Bacque-GRAMMONT	Fransa/France/Франция
Halil GÜVEN	Kuzey Kıbrıs/North Cyprus/Северный Кипр
Mansura HAYDAR	Hindistan/India/Индия
György HAZAI	Macaristan/Hungary/Венгрия
Şakir İBRAYEV	Kazakistan/Kazakhstan/Казахстан
Mustafa İSEN	Türkiye/Turция
Abdallah J. JASSBİ	İran/Iran/Иран
Quacem Abdo KACEM	Mısır/Egypt/Египет
Barbara KELLNER – HEİNKELE	Almanya/Germany/Германия
Kemal el KORSO	Cezayir/Algeria/Алжир
Mitsuki KUMEKAWA	Japonya/Japan/Япония
Charles LE BLANC	Kanada/Canada/Канада
Andrew MANGO	İngiltere/UK/Англия
Lesya V. MATVEEVA	Ukrayna/Ukraine/Украина
Justin A. McCARTHY	ABD/USA/США
Naeem QURESHI	Pakistan/Pakistan/Пакистан
Rostislav B. RYBAKOV	Rusya/Russia/Россия
Jikido TAKASAKİ	Japonya/Japan/Япония
Abduljelil TEMİMİ	Tunus/Tunisia/Тунис
Sadık TURAL	Türkiye/Turция
Dmitri D. VASİLYEV	Rusya/Russia/Россия
Hu ZHENHUA	Çin/China/Китай

ULUSAL DÜZENLEME KURULU
NATIONAL ORGANIZATION COMMITTEE
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОРГКОМИТЕТ

Beşir ATALAY*

Sadık TURAL

Başkan / President

Şükrü Halûk AKALIN

Mustafa AKBULUT

Seçil Karal AKGÜN

Nusret ARAS

Zeki Cemil ARDA

Esat ARSLAN

Ayşe AYATA

Tuncer BAYKARA

Ahmet BURAN

Salim CÖHCE

Zeki DİLEK

Emel DOĞRAMACI

Nevzat GÖZAYDIN

Bozkurt GÜVENÇ

Yusuf HALAÇOĞLU

Osman HORATA

Mustafa İSEN

Esin KÂHYA

Tahsin KESİCİ

Suna KİLİ

Utkan KOCATÜRK

Zeynep KORKMAZ

Bülent OKAY

Hasan ONAT

İlber ORTAYLI

Zeynep Bağlan ÖZER

Osman Fikri SERTKAYA

Aslı Özlem TARAKÇIOĞLU

Cemalettin TAŞKIRAN

Kâzım YETİŞ

Refet YİNANÇ

* Prof. Dr., Hükûmet adına eş güdümden sorumlu Bakan/The State Minister Prof.
Dr. Beşir ATALAY is the coordinator.

YÜRÜTME KURULU
EXECUTIVE COMMITTEE
OPF KOMITET

Sadık TURAL	Başkan/President
Zeki Cemil ARDA	Başkan Yard./Vice President
Tuncer BAYKARA	Başkan Yard./Vice President
Ahmet BURAN	Başkan Yard./Vice President
Zeki DİLEK	Başkan Yard./Vice President
Mustafa AKBULUT	Eş Genel Sekreter/Co Secretary General
Cemalettin TAŞKIRAN	Eş Genel Sekreter/Co Secretary General
Esat ARSLAN	Eş Genel Sekreter/Co Secretary General
Aslı Özlem TARAKÇIOĞLU	Eş Genel Sekreter/Co Secretary General
Reşide GÜRSES	Genel Sekreter Yard./Asistant to Secretary General
Banu KARABABA TAŞKIN	Genel Sekreter Yard./Asistant to Secretary General

ANA KONULAR VE SORUMLULARI
MAIN TOPICS/SECTIONS AND THE CHAIRS MAIN TOPICS
ГЛАВНАЯ ТЕМАТИКА И ОТВЕТСТВЕННЫЕ ЛИЦА

1. Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi - Prof. Dr. Zeynep KORKMAZ
Linguistics, Grammar and Language Teaching
Языкознание, грамматика и обучение языку
2. Tarih ve Medeniyetler Tarihi - Prof. Dr. Salim CÖNCE
History and History of Civilizations
Общая история и история цивилизаций
3. Din - Prof. Dr. Hasan ONAT
Religion
Религия
4. Felsefe - Prof. Dr. Esin KÂHYA
Philosophy
Философия
5. Maddi Kültür - Prof. Dr. Mustafa ARLI
Material Culture
Материальная культура
6. Doğubilim Çalışmaları - Prof. Dr. Bülent OKAY
Oriental Studies
Исследования по востоковедению
7. Çevre, Kentleşme Sorunları ve Çözümleri - Prof. Dr. Ayşe AYATA
Problems and Solutions of Environment and Urbanization
Проблемы экологии и урбанизации и пути их решения
8. Kültürel Değişim, Gelişim ve Hareketlilik - Prof. Dr. Bozkurt GÜVENÇ
Cultural Change, Growth and Mobility
Культурный обмен, развитие и мобильность
9. Ekonomi - Prof. Dr. Ayhan TAN
Economics
Экономика
10. Uluslararası İlişkiler - Prof. Dr. Osman Metin ÖZTÜRK
International Relations
Международные отношения
11. Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri - Prof. Dr. Kâzım YETİŞ
Problems and Solutions in the Science of Literature
Проблемы литературоведения
12. Müzeler, Arşivler, Kütüphaneler, Yayınevleri, Telif Hakları
Prof. Dr. Mustafa AKBULUT
Museums, Archives, Libraries, Publishers and Copyright Issues
Музеи, архивы, библиотеки, издательства, авторские права
13. Müzik Kültürü ve Eğitimi - Prof. Dr. Ali UÇAN
Music Culture and Music Education
Музыкальная культура и музыкальное образование

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS/ СОДЕРЖАНИЕ

Sayfa Numarası/Page Number/Стр.

SUNUŞ.....	XI
PREFACE	XII
YURTTA SULH, CİHANDA SULH KATILIMCILARA SAYGILARIMLA	XIII
PEACE AT HOME PEACE IN THE WORLD A GREETING TO THE PRICIPANTS	XV
МИР В СТРАНЕ - МИР ВО ВСЁМ МИРЕ ОБРАЩЕНИЕ К УЧАСТНИКАМ КОНГРЕССА	XVII
38. ICANAS KAPANIŞ KONUSMASI.....	XXI
CLOSING REMARKS ICANAS 38	XXI

BİLDİRİLER/PAPERS/СТАТЬИ

TÜRK BİLİMİNDE KUASİSİMETRİ ÖRNEKLERİ ARIKAN, Nihat	1
İRÖNİ VE ETİK SÖYLEM ÜZERİNE ATAÇ, Adnan - ŞAR, Sevgi.....	13
İBN KEMAL PAŞA'DA VARLIĞIN MAHİYETE ZAT OLUŞU: CÜRCANİ VE DEVVANÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN ELEŞTİRİSİ AYDIN, Mehmet.....	25
THE LEADERSHIP OF LOVE IN RUMI, KRISHNAMURTI AND EMERSON BABO, Sherzad	39
MEVLANA VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU BAYKAN, Erdal	49
BİLİMİN DOĞASI VE ÖĞRETMEN ADAYLARININ BİLİMİN DOĞASI ANLAYIŞLARI ÇELİK, Suat - BAYRAKÇEKEN, Samih - ERÇETİN, Şefika Şule	61
MEVLANA FELSEFESİNDE ŞİDDET KARŞITI SÖYLEM ÇİÇEK, Hasan	77
XV. YÜZYIL OSMANLI İLİM HAYATINDA SADEDDİN TAFTÂZÂNÎ VE SEYYİD ŞERİF CÜRCANÎ ETKİSİ ÇİFTÇİOĞLU, İsmail	87
İKİ SİYASAL EĞİTİM MODELİ: SOKRATES VE PLATON'UN EĞİTİM VE İNSAN ANLAYIŞLARI (SOKRATİK VE PLATONİK EĞİTİM) DEMİRCİ, Fatih	103
MEVÂKİF VE ŞERH VE HÂŞİYELERİ DURAN, Recep	127

BİLİMDE YAŞANAN PARADİGMA DEĞİŞİMİNİN BİLİMDİŞİ ALANLARA ETKİSİ ERDOĞAN, Eyüp.....	155
THE ROOTS AND GENESIS OF PAN-TURKISM AND ETHNIC CONFLICT—AN OVERVIEW HAIDAR, Mansura.....	189
CHRISTIAN WOLFF AND NEO-CONFUCIANISM IGAWA, Yoshitsugu	209
CUMHURİYET’İN BİLİM ADINA KAYDETTİĞİ GELİŞMELERİN KISA BİR DEĞERLENDİRMESİ KÂHYA, Esin	219
FARABİ’NİN DEMOKRASİ ANLAYIŞI KARS, Zübeyir	237
GABRIEL MARCEL FELSEFESİNDE KİŞİ (ŞAHIS) FİKRİ KOÇ, Emel.....	259
BİLİM TARİHİNİN İLK YAPMA DİLİ BÂLEYBELEN KOÇ, Mustafa.....	269
SYNCHRONICITY AND CAUSALITY – TWO DIFFERENT PHILOSOPHICAL APPROACHES TO THE WORLD NIKOLOVA, Antoaneta	279
СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ АБАЯ И СОВРЕМЕННАЯ ЭПОХА NISANBAEV, A./НЫСАНБАЕВ, А.	287
ABAI’S SOCIAL ANTHOLOGY AND THE MODERN AGE NISANBAEV, A./НЫСАНБАЕВ, А.	295
THE APPLICABILITY OF AUTONOMY AS A UNIVERSAL PRINCIPLE IN MEDICAL ETHICS AND “COLLECTIVE AUTONOMY” OĞUZ, N. Yasemin - KAVAS, M. Volkan	303
THE HISTORICAL ORIGINS OF THE PHILOSOPHIES OF NISHIDA AND TANABE OZAKI, Makoto.....	309
KÜLTÜR OLGULARI HAKKINDA BİLİMSEL BİLGİYE NASIL ULAŞILIR? BİR KÜLTÜR FİLOZOFU: GIAMBATTISTA VICO ÖNAL, Sema.....	315
NĀGĀRJUNA’S INFLUENCE ON THE FORMATION OF THE EARLY YOGĀCĀRA THOUGHTS –FROM MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ TO BODHISATTVABHŪMI– SAITO, Akira.....	329
GOLDEN TURTLE CULTURE AND PHILOSOPHY: FRAGMENTS AND WHOLENESS SANTARO, Mikhail	341
УРОКИ РАЗВИТИЯ ФЕМИНИЗМА В КИТАЕ SINETSKAYA, Elvira/СИНЕЦКАЯ, Эльвира.....	357
İSLÂM MEDENİYETİ ARAP MEDENİYETİ DEĞİLDİR ŞEKER, Mehmet.....	371
BİR GÜZELLİK VE SEVGİ FELSEFESİ: PLATON’UN ŞÖLEN DİYALOĞU İLE FUZŪLÎ’NİN LEYLÂ VE MECNUN MESNEVÎSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI TAŞDELEN, Vefa.....	383

THE ROLE OF WOMEN IN SUFISM	
TOGYANI, Eshagh.....	407
BEYTÜLHİKME MUHİTİNDE TERCÜME TEORİSİ	
YASA, Ş. Alparslan	419
MODERN BATI UYGARLIĞINDA ÇATIŞMACI TEORİYİ BESLEYEN SÖYLEMLER	
YILDIRIM, Ergün	435

SUNUŞ

38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) toplantısı 10-15 Eylül 2007 tarihinde Türkiye'nin başkenti Ankara'da gerçekleştirilmiştir. ICANAS, 1873 yılından bu yana dünyanın tanıdığı ve geleneği çok önceden oluşmuş, farklı ülkelerden çeşitli sahalardaki bilim insanlarını bir araya getiren en katılımcı ve en büyük toplantılardan biridir.

Bu toplantıya 3000'in üzerinde başvuru yapılmıştır. 38. ICANAS Yürütme Kurulu ve 13 Ana Konu Sorumlusu'nca kabul edilen 62 ülkeden 1500 dolayındaki bildiriye Kongre programında yer verilmiştir. İki ayrı Kongre merkezinde bulunan 17 salonda gerçekleştirilen 287 oturumda günümüz teknolojisi de kullanılarak bildiri sunumları yapılmıştır. Sunulan 162 ortak bildiride 342 bilim insanının ismi yer almıştır. Ayrıca 7 Ana Konuda, 18 panelde 100'ün üzerinde panelist konuşmacı olarak katılmıştır. 300'ü aşkın kişi de bildirisiz olarak Kongreyi takip etmiştir.

38. ICANAS'ın bir diğer özelliği de, bu toplantıların sürekliliği açısından önemli olan çok sayıda genç bilim insanının kongreye katılımının sağlanması olmuştur.

Kongreye sunulan ve "tarafımıza teslim edilen bildiriler" sunulduğu ana konu başlığı altında baskıya hazırlanmıştır. Baskı aşamasında bildiriler yayımlanacağı şekliyle sahiplerine e-posta ile ulaştırılmıştır. Böylece bildirilerin bir defa daha gözden geçirilmeleri sağlanmıştır. Bildirilerde görev yeri ve iletişim bilgileri bulunanların bu bilgileri yayında yer almıştır. Bildirilerdeki fotoğraf ve resimlerin, jpeg formatındaki renkli hallerine, genel ağ sayfamızda (<http://www.icanas38.org.tr>) yer alan "Bildiri Fotoğrafları" bölümünden ulaşabilirsiniz. Panel metinleri, ait oldukları ana konulara ilişkin bildirilerin sonunda yer almıştır.

Kongreye ait bildiri kitaplarının tamamında, 38. ICANAS Başkanının, kongrenin II. Duyurusunda ve Genel Ağ (<http://www.icanas38.org.tr>) sayfamızda Türkçe-İngilizce-Rusça olarak yer almış olan parola metni ile Kongre kapanış konuşmasının yanı sıra, Uluslararası Danışma Kurulu, Ulusal Düzenleme Kurulu, Yürütme Kurulu ve Ana Konu Sorumlularına ait listelerin yer alması görüşü benimsenmiştir.

13 Ana konuda, farklı alt başlıklarda, ayrıntılı bilgileri de kapsayan ve üç ayrı dilde sunulan bildirilerin yer aldığı bir yayın hazırlamanın zorluğunu takdir edeceğinizi ümit etmekteyiz. 62 ülkeden katılımın sağlandığı böylesine büyük bir kongreyi başarıyla tamamlamış ve takip eden yıl bildirileri içeren kitabı yayımlamış olmanın gururuyla 38. ICANAS Ana Konu Sorumluları, Uluslararası Danışma Kurulu, Ulusal Düzenleme Kurulu, Yürütme Kurulu ile kongrede görev alan ve destekte bulunan kişi ve kuruluşlara katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

Kitapta yer alan bildirilerdeki her cümlenin bilgi ve bilim dünyasına yeni yorum ve katkılar getirmesi dileğimizizle...

Zeki DİLEK

38. ICANAS Ulusal Düzenleme Kurulu Başkan Yard.
Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkan Yard.

PREFACE

The 38th ICANAS (International Congress for Asian and North African Studies) was held in Ankara, the capital of Türkiye, on September 10-15, 2007. The world known ICANAS has been organized since 1873 and has established its esteemed tradition. It is one of the biggest organizations in terms of participation which brings many academicians together from different countries who have expertise in many scholarly fields.

The 38th ICANAS received 3000 applications. The program of the Congress includes 1500 papers from 62 countries accepted by the Executive Committee and the 13 chairs of the Main Topics. The papers presented in 287 sessions by using today's technological facilities in 17 halls of the two major Congress Centers. 162 papers jointly presented by academicians. In addition to this, more than 100 panelists made presentations at 18 panels in seven main topics. 300 participants attended the congress without presentations.

One of the important features of the 38th ICANAS was to encourage and enable the participation of younger scholars in order to provide continuity of the Congress.

The papers forwarded to the Executive Committee were made ready for publication, under their related main topics. At this stage, papers to be published were forwarded to their authors by e-mail. Thus the authors were given the opportunity to control their papers before publication. Furthermore, if provided, information concerning their positions and communication addresses were included in the publication. The <http://www.icanas38.org.tr> includes a section called "photographs of the papers". Colour pictures and photographs of the papers prepared in jpeg format can easily be accessed in this section. The panel texts are included at the end of the paper presentations of the related main topics as well.

We thought it would be appropriate to include the followings in all books to be published:

The motto of the Congress in Turkish, English and Russian included at the II. Circular and WEB site of ICANAS 38 (<http://www.icanas38.org.tr>) and the closing speech of the Chairman of the 38th ICANAS and the lists of International Advisory Board, National Organization Committee, Executive Committee and The Chairs of Main Topics.

We know that you understand how difficult a task to prepare a publication of this magnitude which includes papers under 13 topics and subtopics with every detail and in three languages (Turkish/English/Russian). We are proud that we succeeded to organize such a big Congress participated by many esteemed scholars from 62 countries in 2007 and published books that include the papers presented in the ensuing year. On this occasion, it is our pleasant duty to thank to the 38th ICANAS Chairs of the Main Topics/Sections, the members of the International Advisory Board, the members of the National Organization Committee, The Executive Committee Members, and to those who devoted their valuable times and the contributing organizations for the success of the Congress.

It is our hope that every sentence of the presentations in the book will bring new contributions and interpretations to the world of science and knowledge.

Zeki DİLEK
Vice President of

38th ICANAS National Organization Committee and
Atatürk Supreme, Council of Culture Language and History

“YURTTA SULH CİHANDA SULH” KATILIMCILARA SAYGILARIMLA

Dünya, barışla savaş arasında sıkışarak, kaynaklarını dikkatsizce tüketmekte ve gelecek kuşaklara yönelik sorumluluk duygusunun aşılانmadığı, geçmişin insanlarına karşı hesap verme bilincinin geliştirilemediğı bir ortama dönüşmektedir. Bu bağlamda dünya, kişi, topluluk ve toplum ölçeğinde derin bir bencilliğı ve huzursuzluğu yaşamaya devam etmektedir. Oysa, bundan tam 72 yıl önce Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Atatürk “Dünyanın filân yerinde bir rahatsızlık varsa ‘bana ne’, dememeliyiz. Böyle bir rahatsızlık varsa, tıpkı kendi aramızda olmuş gibi, onunla alâkadar olmalıyız. Hadise (bize) ne kadar uzak olursa olsun, bu esastan şaşmamak lâzımdır. İşte bu düşünüş, insanları, milletleri ve hükûmetleri bencillikten kurtarır.” diyerek, insanlık ailesinin barış ve esenlik içerisinde varlığını sürdürmesinin önemine işaret etmiş ve insanlığın bugün yaşadığı pek çok sorunun çözüm anahtarını da bu sözünde ortaya koymuştur.

20. yüzyıl, bilimin, sanatın ve dinin, yeteri kadar barış ve huzur getirdiğı bir zaman dilimi olamamıştır. Bu yüzyılda, iki büyük dünya savaşı ve yüzyılın sonunda ise, neredeyse bir dünya savaşına benzeyen Orta Doğu savaşları olmuştur. 20. yüzyılda, sömürgeci anlayışların veya üstünlük kompleksi türünden olumsuzlukların doğurduğu soğuk ve sıcak savaş biçiminde yürüyen uluslararası çatışmalar, her geçen yılla birlikte artmıştır. Bu konudaki düşündürücü durumlardan birisi de, 20.-120. boylamlar arasında kalan ülkelerin yeraltı ve yerüstü servetlerinin ilk 20 boylam içinde yaşayan ülkelerce biçimlendirilmekte olmasıdır. Bilimin, sanatın ve dinin bile görmezden geldiğı bu acı gerçek, 100 boylamlık bir dilimde yaşayan devletlerin ve halkların, bölgede süregelen açık veya örtülü çatışmaların zararlarını yaşamalarına yol açmıştır.

Dünyanın bu gergin ortamı karşısında bilim, sanat ve spor alanlarının yumuşatıcı, yaklaştıracı ve barış içinde bir arada yaşatıcı gücünden yararlanılmasına, her zamankinden daha fazla ihtiyaç duymaktayız. Ancak, öncelikle kanaat önderlerinin, büyük siyaset adamlarının ve bilginlerin barışa inanması ve barış bilinciyle hareket etmesi gerekmektedir.

İnsan hücrelerinin içinde oluşan özel barış ve dengeden, organların her biri ve birbirleriyle ilişkilerine kadar varolan veya varolması gereken barış kurulamıyorsa rahatsızlık ve hastalık başlar. İnsan sağlığının hücre içi barış ve ilişkiler arası dengeye dayalı olması gibi, bir toplumun içindeki gruplar arası barış ve denge de sağlanabildiğı ölçüde sosyal yapı sağlıklıdır.

Gerek ülkelerin iç barış ve iç dengeleri, gerek bir bölgedeki veya kıtadaki veya hut yerküredeki barış ve denge bozulduğunda aydınlar elele vermek zorundadır. Aydınlar insanlığın barış ve dengesinin sürdürülebilmesi konusunda doğrudan sorumlu insanlardır. Barışa inanmayan, barış ve dengeyi insanlığın yürüyüşü için hava ve sudan sonraki doğal ihtiyaç saymayan bilim, fikir, sanat, siyaset veya askerlik alanlarındaki aydınlar gerçek aydın sayılmamalıdır.

Mustafa Kemal Atatürk 57 yıllık hayatını iç barışın, bölge barışının ve dünya

barışının sağlanmasına adanmış yüce bir kişiliktir. Atatürk'ün hayat hikayesini okuyan fikirlerini öğrenmiş olan kişiler, insanlığın bu yüce oğlunun barışa düşkünlüğünü bilirler.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk, **“Yurtta Sulh Cihanda Sulh”** diyerek dünya ülkeleri arasında her türlü iletişimin, ekonomik ve sosyal iş birliğinin geliştirilmesinin ancak ve ancak, barış ortamında mümkün kılınabileceği gerçeğini bundan tam 76 yıl önce özlü bir şekilde ortaya koymuştur. Bu ilke doğrultusunda, medeniyetler arası çok yönlü iş birliğinin gerçekleşmesi umuduyla 38. ICANAS'ın dünya barışı ve bilimine katkı sağlamasını diliyor, **“Yurtta Sulh Cihanda Sulh”** parolasıyla tüm katılımcıları saygılarımla selamlıyorum.

Prof. Dr. Sadık TURAL
38. ICANAS Başkanı

“PEACE AT HOME PEACE IN THE WORLD”

A GREETING TO THE PARTICIPANTS

The world, torn between war and peace, has been wasting its resources irresponsibly without having the sense of accountability to previous generations and the sense of responsibility for future generations. In this context, the world has been suffering from selfishness and unrest both at the individual and societal levels. Atatürk, the founder of the Republic of Türkiye, stated 72 years ago that : If there is a problem in any part of the world, we should not say, “it is not our problem. We must care about any problem as such, as if it occurred among us. We must follow this principle, regardless of how far is the problem from us. This way of thought would prevent individuals, nations, and governments from selfishness.” Thus Atatürk with his remarks emphasized the importance of peace and welfare for the continuing existence of humanity and provided us with a key to solve many problems surrounding the mankind in our time.

The Twentieth Century has in no way been a century wherein science, art and religion could bring about peace and reconciliation. The 20th century has witnessed two great world wars and the Middle-East Wars almost similar to the world wars, as well. In the Twentieth Century we have also witnessed ever increasing international conflicts, in the form of conventional or cold war caused by colonial politics or superiority complex. Another subject which troubles us is the exploitation of the natural and human resources of countries between 20th and 120th meridians by the countries of the first 20 meridians. This bitter truth ignored by science, art and religions, shows us that nations lying between 20th and 120th meridians and their populations have suffered from the effects of hidden or open warfare.

In the tense situation of the world, we must benefit from uniting and peace-making power of science, arts and sports, more than ever. But first of all, opinion-makers, politicians and scientists must believe in peace and act accordingly in establishing worldwide peace.

Seventy-six years ago, through his famous dictum “Peace at Home Peace in the World,” Atatürk clearly expressed the importance and indispensibility of the concept of peace in developing global interaction at all levels, economic and social cooperation among nations.

The harmony and balance supposed to be found within every single cell of the human body should also exist within the structure of every single organ as well as among all the organs constituting the whole system; otherwise the body is not healthy. The same harmony and balance should also be established among social groups within a society in order to have and maintain a healthy and strong social structure.

All the intellectuals are to cooperate with one another in case of a conflict or disharmony in any country, region or continent or in the world because they are unquestionably responsible from the peace, harmony and balance and the healthy existence of humanity upon the world. We should seriously reconsider to name those as intellectuals who do not heartily perceive peace as a prerequisite as oxygen and water for

the survival of humanity whether they are from scientific, academic, artistic, political, administrative or military fields.

Mustafa Kemal Atatürk is an admirable leader and intellectual who devoted his life of 57 years to provide peace at home, peace in the region and peace in the world.

Under the light of this principle, I hope that ICANAS 38 will provide valuable contribution to the world peace and science for the realization of fruitful cooperation among civilizations. I greet all participants respectfully. “Peace at Home Peace in the world.”

Prof. Dr. Sadık TURAL
President ICANAS-38

“МИР В СТРАНЕ - МИР ВО ВСЁМ МИРЕ” ОБРАЩЕНИЕ К УЧАСТНИКАМ КОНГРЕССА

Земля, находящаяся на грани войны и мира, грозит очутиться в положении, когда ее ресурсы будут бездумно исчерпаны, а грядущим поколениям не будет привито чувство ответственности и осознание своего долга перед предками. В связи с этим, мир, в масштабах личности, общины и общества, пронизан чувством тревоги и глубокого эгоизма. Между тем, как говорил 72 года тому назад создатель Турецкой Республики Ататюрк: *«Если где-нибудь в мире существует проблема, мы не должны говорить: «Что нам до этого?!» Если возникла проблема, мы должны проявить такое участие, словно бы она случилась с нами. Независимо от того, насколько далека от нас проблема, мы не должны отходить от этого принципа. Именно такой способ мышления спасет людей, нации и государства от эгоизма»*. Этой фразой Ататюрк подчеркнул необходимость продолжения сосуществования людей в атмосфере мира и благополучия и нашел ключ к решению многих проблем, переживаемых в эти дни человечеством.

XX век не был тем периодом, когда наука, религия и искусство принесли достаточно мира и спокойствия. В прошлом веке произошли две мировые войны, а к концу двадцатого столетия на Ближнем Востоке вспыхнули военные действия, почти напоминающие по своим масштабам мировую войну. В XX веке год за годом возрастало количество международных конфликтов в виде «холодных» и «горячих» войн, причиной появления которых были такие негативные явления как колониальный подход или комплекс превосходства какой-либо страны. Одной из причин, заставляющих нас задуматься над этой темой, является тот факт, что подземные и наземные богатства стран, расположенных между 20° - 120° градусами долготы, находятся в распоряжении государств, находящихся до 20° градуса долготы. Эта горькая истина, которая умалчивается наукой, искусством и религией, и привела к тому, что народы, живущие на территории 100°- градусной долготы, испытывают на себе все горести явных и скрытых конфликтов, до сих пор продолжающихся в этом регионе.

Оказавшись лицом к лицу с этой напряжённой ситуацией в мире, мы как никогда нуждаемся в смягчающей, сближающей и миротворческой силе науки, искусства и спорта. Но для этого сами идеологи, крупные политические деятели и учёные должны проникнуться идеей мира и проводить миролюбивую политику...

Создатель Турецкой Республики Ататюрк своим глубоким высказыванием: *«Мир в стране - мир во всем мире»* ровно 76 лет назад показал, что культурные взаимоотношения, экономическое и социальное сотрудничество между странами могут осуществляться только в мирной среде. Следуя этому принципу, с надеждой на возможность многостороннего сотрудничества между цивилизациями, мы желаем Конгрессу ICANAS-38 внести свой вклад в развитие науки и установление мира на земле и приветствуем всех участников Конгресса девизом *«Мир в стране - мир во всем мире»*.

Проф.Др. Садык ТУРАЛ
Президент ICANAS - 38

38. ICANAS KAPANIŞ KONUŞMASI

Sayın Bakanım,

Değerli Bilginler, Değerli Konuklar,

Sizlerle birlikte kapanış konuşmalarına ulaşmanın gurur ve heyecanını paylaşıyoruz. 18 panelde 100'den fazla kişi söz aldı. Sunulan bu bildirilerin 160'a yakını 2 veya daha çok kişi tarafından hazırlanmıştı. 62 ülkeden 2000'e yakın kişi salonlarımızda yer alarak bilimlik düşüncelerle ilgilileri zenginleştirici katkılarda bulundular.

38. ICANAS, dünyanın büyük lideri Mustafa Kemal ATATÜRK'ün "Yurtta Sulh, Cihanda Sulh" vecizesini ufuk cümle olarak benimsemişti. Barışı ve doğru bilgiyi esas alan insanların sunumlarını dinlemek, bizleri mutlu ettiği gibi barışın sembolü, bağımsızlığın önderi Yüce Atatürk'ün ruhunu da şad ettiğini düşünüyoruz.

Konuk Şeref Defterine yazılan notları okumalısınız. Yabancı konuklarımızın bu toplantıya ait başarıyı alkışlamalarını, milletimizin hanesine yazılmış sayıyoruz.

Dört kongredir ICANAS'ın Genel Sekreteri olan, şu anda en yaşlı ICANAS'çı olarak tanınan György HAZAI Hoca az önce söz aldı. Yalnızca Macar Türkoloji'sinin değil, Dünya Türkoloji'sinin de, Altayistğin de, ICANAS'ın da en kıdemlisi HAZAI Hoca'yı alkışlamanızı istirham ediyorum.

Niçin alkışlattığımı şimdi söyleyeyim:

1- HAZAI Hoca 38. ICANAS'ın Türkiye'de yapılması için benim resmî başvurumun işleme koyulmasını sağlamış, diğer başvurulara rağmen Türkiye'nin seçilmesine büyük katkılarda bulunmuştu.

2- Prof. Dr. György HAZAI bir Türkolog ve Türkiye dostudur.

3- 'Uluslararası Şarkiyatçılar Birliği' Genel Sekreteri olan HAZAI Hoca, dün yapılan seçimde Union Genel Sekreterliğinden ayrılıp, Union'un Başkanlığına seçildi. Onun Başkanlık görevini, yeni unvanını alkışladınız.

Prof. Dr. Jikido TAKASAKİ, International Orientalist Union'un Başkanı idi. Kendilerini ilk gördüğüm günden beri sanki 1000 yıldır tanıdığımı düşündüğüm TAKASAKİ Hoca, kendi isteğiyle 'International Orientalist Union'un Başkanlığından çekildi. Problem çözme başarısıyla tanınan Mr. RYBAKOV'un teklifi üzerine, Mr. TAKASAKİ Onursal Başkanımız olarak kaldılar.

Bu arada az önce Prof. Dr. György HAZAI'nin de konuşmasında bildirdiği üzere 134 yıldır ilk defa bir Türk, 'Union' Yönetimine üye oldu; bana verilen bu unvanı Yüksek Kurum'a ve milletime verilmiş sayıyorum.

Yarısına kadar su dolu bir bardağa bakıp, 'su yok' diyen, kusur arayan kötümserleri, kıskançlık nöbeti geçiren birkaç katılımcıyı bir kenara bırakır isek, aileleri ile birlikte 2200 insana hizmet vermiş olmaktan bahtiyarız.

İnternet sayfamızdan kongreye ilişkin bilgileri lütfen izleyiniz. icanas38.org.tr/yazmaniz-yeterlidir. Birlikte yaptıklarımızı da, basındaki yankılarını da göreceksiniz.

Bu vesile ile açıklayalım ki, Union tarafından 39. ICANAS Kongresi'nin Hollanda, Ürdün, Kazakistan, Moğolistan ve Çin ülkelerinden birinde yapılması da karara bağlandı.

Hollanda’da yapılması konusu, Moskova’da bir bakıma karara bağlanmış ise de, anılan devletin tutumu bütünüyle netleşmiş değil.

Uluslararası Danışma Kurulu’nu, Prof. TAKASAKİ’nin şahsında saygıyla selamladığımı bir kez daha ifade edeyim.

Ulusal Düzenleme Kurulu da olumlu katkılarda bulundu; Ana Konu Sorumluları ise, kongrenin bilimlik düzenini üstlendiler. Onlara teşekkür ettiğimi biliyorlar.

Bu arada kongrenin bütün sıkıntılarını üstlenen Yürütme Kurulu’nun bütün üyelerine ve Atatürk Yüksek Kurumunun çalışanlarına Zeki DİLEK’in şahsında saygı, sevgi ve şükranlarımı sunuyorum.

ICANAS 38’in haberlerinin, ülkemizde ve dışarıda yayılmasını sağlayan Anadolu Ajansı başta olmak üzere ajanslarımızın, gazetelerimizin, Yerel ve Ulusal radyo ve televizyon kuruluşlarımızın yayınları için şükranlarımı ifade ediyorum.

Kardeş Kuruluşlarımızdan TİKA’ya ve Başkanına, TRT’ye ve Genel Müdürü’ne, Gazi Üniversitesi Rektörü’ne, TOBB Üniversitesi Rektörü’ne, Vehbi Koç Vakfı Başkanlığı’na, Beypazarı Belediye Başkanı ile Keçiören Belediye Başkanı’na, Millî Piyango İdaresi Genel Müdürü’ne, Ankara Sanayi Odası Başkanı’na, Eti Holding Genel Müdürü’ne dostlukları ve destekleri için teşekkürler ederim.

Kültür ve Turizm Bakanımız ilk akşam, Başbakanımız ikinci akşam, Meclis Başkanımız üçüncü akşam yemek verdiler, kendilerine şükranlarımızı arz ediyoruz.

Kendi vatandaşları ile Ulusal Düzenleme Kurulu Üyelerine, Çin, Japonya, Ukrayna, Kazakistan, Moğolistan ve Kuzey Kıbrıs Büyükelçilerine Cuma akşamı verdiği yemeklerle, dostlukların pekişmesini sağladıkları için, teşekkürlerimi sunuyorum.

12 Yıldız, 12 Burç saydığımız büyüklerimize verdiğimiz ONURLUKLAR bundan sonraki ICANAS ev sahipleri için bir gelenek oluştursun beklentisindeyiz.

Az sonra Sayın TAKASAKİ’ye, Sayın HAZAI’ye ve Sayın RYBAKOV’a birer anılık sunacağız; bu anılık vermenin de geleneğe dönüşmesini dileriz.

Değerli Konuklar,

59. Hükümet adına eş güdümden sorumlu Devlet Bakanı iken, 60. Hükümet’te ise, İçişleri Bakanı olan Sosyolog Sayın Prof. Dr. Beşir ATALAY’a hiçbir desteği esirgemediği için şahsım ve Ulusal Düzenleme Kurulu adına teşekkürler ederim.

Yoğun programına rağmen açılışa katılıp bir konuşma yapan Başbakanımız Sayın Recep Tayyip ERDOĞAN’a, Atatürk Yüksek Kurumu, şahsım ve 38. ICANAS Yürütme Kurulu olarak, saygı ve şükranlarımızı ifade ediyoruz.

İyi niyetli değerli araştırmacılar; yüreğimizi ve çalışma gücümüzü önünüze koyduk; kervan yürüdü, engelleri aştı, menziline ulaştı.

Böyle güzel toplantılarda buluşmak dileği ve ümidiyle, hepinizi tekrar saygılarla, sevgilerle selamlıyorum.

Prof. Dr. Sadık TURAL
38. ICANAS Başkanı

CLOSING REMARKS ICANAS 38

Dear Mr. Minister,

Distinguished Scholars, Honorable Guests,

I am proud to deliver the closing remarks at the end of the congress, ICANAS 38. More than 100 panelists made presentations at 18 panels. 160 papers jointly presented by academicians. 2000 people from 62 countries made significant contributions to the different disciplines of social sciences and humanities.

The motto of ICANAS 38 is the famous dictum: “Peace at home, peace in the world” by Mustafa Kemal ATATÜRK, the great leader of the world. So, we believe that the spirit of Atatürk, the symbol of peace and the leader of independence, has been satisfied as we do when the distinguished scholars and researchers, who are heartily for peace and truth, presented their papers.

You have to read what our guests have written to our memorandum. We gladly accept their applauses and praises for success of the congress on behalf of our nation.

Gyorgy HAZAI, who has been the Secretary General of ICANAS for the last four congress organizations, made his speech a few minutes ago. I kindly ask you to applaud Prof. Dr. HAZAI who is the senior member of ICANAS as well as being the most distinguished expert of Hungarian Turkology, World Turkology and Altaistic Language.

There are several reasons why I ask you to applaud him:

1. Prof. Dr. HAZAI highly supported me when I officially applied to take ICANAS 38 organization to Türkiye and he greatly contributed to the acceptance of our proposal for ICANAS 38 despite other candidates.

2. Prof. Dr. Gyorgy HAZAI is a Turkologist and he is a sincere friend of Türkiye.

3. Yesterday Prof. Dr. HAZAI quitted his post as the Secretary General of “International Orientalist Union” and he has been elected to be the President of the Union. You have applauded him for his new post.

Prof. Dr. Jikido TAKASAKI was the President of “International Orientalist Union”. I have always had a feeling since the day I met him first as if I have known him for 1000 years.

Prof. Dr. TAKASAKI has resigned from his post as the President of “International Orientalist Union” and he has been the honorary President of the Union upon Mr. Rybakov’s appropriate proposal.

As Prof. Dr. Gyorgy HAZAI has also pointed out in his speech, it is also notable here that a Turkish scholar has been a member of the Union Executive Committee for the first time in its 134 years old history; I accept this honor on behalf of my institution and my nation.

We are proud to have served 2200 people –including the members of the families of some scholars here- and we prefer to ignore a few envious and pessimistic people who refuse to see the positive aspects of the organization in a craze of jealousy.

Please visit our web page, icanas38.org.tr, to learn more about the congress and the organization. You will find there all the details about the congress as well as its reflections on written and visual media.

I would also like to state here that the Union has decided to organize ICANAS 39 in one of following countries: Netherlands, Jordan, Kazakhstan, Mongolia or China. Although it had almost already been determined to hold ICANAS 39 in Netherlands during ICANAS 37 in Moscow, the attitude of the mentioned country has not been

very clear, yet.

It is my pleasure to greet the members of the International Advisory Board in the personality of Prof. TAKASAKI.

Our National Organization Committee also significantly contributed to the organization of the Congress; the Chairs of the main topics carried out the responsibility of the scientific order of the Congress. They know that I am grateful to them.

I would also like to express my gratitude and respect to every member of the National Executive Committee and the officials of Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, who have shouldered all the troubles of the Congress organization, in the personality of Zeki DILEK.

Additionally, I would like to acknowledge the efforts the Turkish national press, including the members of Anadolu Ajansı, of national newspapers, of local and national radio and TV channels, for their contributions to publicize and broadcast the news of ICANAS 38. I would also like to extend my gratitude to TİKA and its President, to TRT and its General Manager, to the Rector of Gazi University, to the Rector of TOBB University, to Vehbi Koç Foundation, to the Mayors of Beypazarı and Kecioren, to the General Manager of Turkish National Lottery, to the President of Ankara Chamber of Industry and to the General Manager of Eti Holding for their friendly support.

Our guests were offered dinners by our Minister of Culture and Tourism the very first night, by our Prime Minister on the second night, and by the Speaker of the Grand National Assembly of Turkey on the third night; we are deeply grateful to them.

Our special thanks go to the Embassies of China, Japan, Ukraine, Kazakhstan, Mongolia and North Cyprus for treating the members of our National Organization Committee along with their own native scholars and researchers attending to the Congress during dinner parties on Friday night, which was a significant opportunity to make the relations and friendship between our countries stronger.

We presented plates to the 12 stars of Turkish Science and Art whose names and work are acknowledged internationally. We hope that this attitude of honoring the elders will turn into a tradition for the future hosts of ICANAS.

We are going to present plates to Prof. TAKASAKI, Prof. HAZAI and Prof. RYBAKOV, as well. We expect it to be transformed into a tradition, too, in the upcoming congresses.

Dear Guests,

I also wish to express my personal gratitude along with the indebtedness of the National Organization Committee to the Minister of Internal Affairs of the 60th government, Prof. Dr. Beşir Atalay, who is a sociologist, for his immense help during his post as the Minister of State and our coordinator on behalf of the 59th Government.

I would like to express my respect and gratitude personally to Recep Tayyip ERDOĞAN, our Prime Minister, who made a speech during our opening ceremony despite his heavy program, on behalf of the National Executive Committee and Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History.

Dear Scholars and Researchers; we have brought our heart and physical power together to organize the Congress; we have overcome the difficulties and reached our destination.

I greet you all with my deepest affection in the hope of meeting again in such pleasant organizations.

Prof. Dr. Sadık TURAL
President ICANAS-38

TÜRK BİLİMİNDE KUASİSİMETRİ ÖRNEKLERİ

ARIKAN, Nihat
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Fen bilimleri alanındaki 1980’li yıllardaki keşifler, tarihsel süreç içerisindeki birçok olguyu anlaşılır hâle getirmiştir. Sırasıyla bu keşifler, tarihsel boyutu pek ön plana yansımada da, 1980’de fraktal (fractal) geometrinin keşfi, ikinci olarak, net bir tarihsel boyutu olan, 1982’de kuasikristallerin (Quasicrystals) keşfi, ve son olarak, yine net bir tarihsel boyuta sahip olan, 1985’te Kırmızı-Dev yıldızlarda Karbon-60 (C 60) yapısının keşfi olmuştur. Özellikle son iki keşfin tarihsel alt yapıları açısından, rönesans Avrupası’ndan eski Yunan’da Archimedes’e ve de Babil’e kadar uzandığı bilinmektedir. Her üç keşfinde ortaya konulan yapılarda yüksek dereceli simetri özelliklerine rastlanır. Bu simetrik yapılardan Karbon 60 simetrik yapısı, Kırşehir Cacabey Medresesi’nin taç kapısında tespit edilmiştir. kuasisimetrik yapının da 17. yüzyıl Türk mimarları tarafından bilindiği İstanbul Sultan Ahmet caminin batı kapısındaki motiflerde ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada, Kırşehir Cacabey Medresesi taç kapısında mevcut, onlu yıldız (onlu madalyon), diye adlandırılan ve ardışık bir şekilde bir birini tekrar eden 125 cm eninde ve 105 cm boyunda simetrik bir yapı (kabartma motif) tespit edilmiş, öncelikle bu yapı resimlenerek bir dizi çözümleme aşamasına alınmıştır. Ancak yapının tam orta kısmı sökülmüş ve kaybolmuş olduğundan, çözümlemeye bu yapıya benzer diğer tarihî yapıtlar (motifler) dahil edilmiştir. Sonuçta bu yapının bir Kuasisimetri özelliği gösterdiği tespit edilmiştir. Kuasisimetri matematiksel olarak da, 20 yüzölçümü (20 tane eş kenar üçgenden oluşan) katı bir cisim olan icosahedron yapı olduğu ve tarihsel süreçleri de burada tartışılmaktadır. Bunlara ek olarak, genellikle bitkiler ve çiçeklerde görülen Kuasisimetri örnekleri de burada sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kuasisimetri, karbon 60, fraktal geometri, Cacabey, medrese.

ABSTRACT

The Quasisymmetry Patterns in Turkish Science

The discoveries on science section in 1980's have brought some events more understandable in the historical process. These discoveries that not reflected in the first priority in the historical process are in order: The discovery of Fractal geometry in 1980, the second one which is definitely has historical period is the discovery of quasicrystals in 1982 and the last one that has known historical process is carbon 60 discovery in 1985 in the huge red –giant stars. Particularly the last two discovery relays from the renaissance and old Greek Archimedes and extends to the Babel. The main common features of three building discoveries have similar high degree symmetries. This symmetric carbon 60 structure has been found in the crest of Kırşehir Cacabey madrasah. Quasisymmetry structure has been known by Turkish architects since 17th century. The Quasisymmetry has been seen on west door with the elegant motives in Istanbul Sultan Ahmet's mosque.

In these study ten stars that fallows each other consecutive with size 105 cm length and 90 cm long are present in the crest of Kırşehir Cacabey Madrasah has been found. This building has been illustrated and illustrations are under the process in order to reach the result. Unfortunately the centre of this structure has been damaged that's why it is not possible to study on it effectively for the time being. As a result the Quasisymmetry has been found. The quasisymmetry which has 20 equilateral triangles that also discussed in this study. In addition to the above studies the samples of quasisymmetry can be seen on the plants as well.

Key Words: Quassimmetry, carbon 60, fractal geomety, Cacabey, madrasah.

Giriş

Kırşehir, Oğuz Türkleri'nin 1050 yıllarındaki Anadolu'ya gelmeleri sırasında, Türkler tarafından Bizanslılar'dan alınmış olduğu bilinmektedir. Fakat şehirdeki yapıların tarihleri daha sonraki, yani şehrin Türkler' in eline geçmesinden iki yüz yıl sonraki devirlere aittir (Ruben, 1947). Bu abide yapılar Cengiz Han'dan sonra, yani onun torunları tarafından Moğolların Anadolu Selçukluları'na karşı kazandıkları zaferden (1244) bu tarafa yapıldığı bilinmektedir (Tarım, 1938). Bu abide yapılar arasında en çok dikkati çekenlerden biri Caca Bey Medresesi'dir. Caca Bey Medresesi

ve Türbesi 1272 de (Hicri 671) Kılıç Arslan oğlu Gıyasüddin Keyhüsrev zamanında Kırşehir Valisi Caca Bey ve belki de onun oğlu Nureddin Cibril tarafından Kırşehir’de yaptırılmıştır (Tarım, 1948).

Şu anda Cami olarak kullanılan yapının İç kısmında ve üzeri sonradan camla kapatılan yarı açık kubbenin tam altında mevcut olası bir gündüz gözlem kuyusu vardır (Sayılı ve Ruben, 1947). Ayrıca yapının iç kısmına girildiğinde Mihrabın birkaç metre gerisinde, sağlı sollu olmak üzere iki mermer sütun vardı. Bu sütunların Gürcü kiliselerinden etkilenilerek yapılmış olması (Diez, 1947), Hindistan kökenli sütunlarla ilgili olması (Ruben, 1947), ya da gezegen hareketlerini yansıtmış olabileceği (Arıkan, 2003) yönünde görüşler etkilidir. Mihrabın ise ilk bakışta sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yapının güney batı köşesinde, şu anda minare olarak kullanılan, bir kule vardır. Kule hakkında minare olmayıp bir gözlem kulesi olabileceğine yönelik bazı söylentiler mevcuttur. Ancak bu söylentilerin bilimsel bir dayanağı bulunmamaktadır. Medresenin dış kısmında dikkati çeken birtakım Selçuklu mimarisine ait özel ve genel motifler mevcuttur. Yapıyı cephe kısmını üçe bölecek olursak, sol kısımda esas türbe, sağda penceresiz düz bir duvar, ortada ise taç kapı göze çarpar. Taç kapı üzerinde medresenin kitabesiyle birlikte birçok Selçuklu dönemine ait motifler ve kabartmalar göze çarpmaktadır. Özellikle kuzey-batı, kuzey-doğu ve batı duvarındaki sütunların 13. yüzyıla ait ilkel roketlerle olan benzerliği (Arıkan, 2005) dikkate değer niteliktedir.

Medresenin girişinde taç kapısının solunda yerden yaklaşık 2,5 metre yükseklikteki bir kırıklı çizgilerden oluşmuş simetrik şekillerin sistematik yapıları incelenmiştir. Bu şekillerin sanat, mimari, yaşayan doğa ve matematik kuralları ilgili olduğudur. Bu çalışma tüm bunları içeren **kuasisimetrisinin** bir örneğini sunmaktadır.

Kusikristaller ve Kuasisimetri

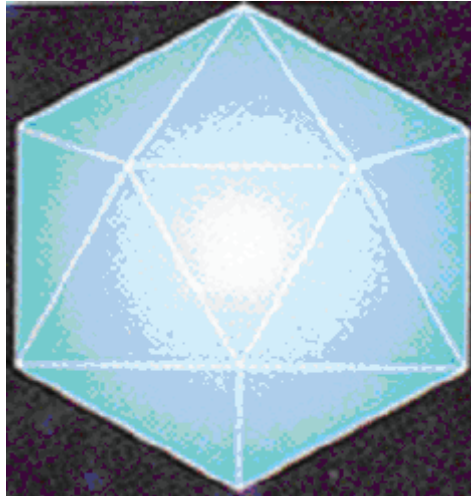
Kristaller gizemli ve büyüleyici yapılarından dolayı insanın hep ilgisini çekmiştir. Her kristal yapının bir birim hücresi vardır. Birim hücre en basit kristalde tek atomla temsil edilebilirken, kompleks moleküllerde binlerce atomdan oluşabilir. Birim hücreyi herhangi bir yönde ötelediğimizde kristal yapısında bir değişme olmamalıdır. Bu öteleme simetrisi olarak bilinmektedir. Genellikle klasik kristalografide öteleme simetrisine rastlanmaktadır. Öte yandan birim hücreyi bir eksen etrafında belirli bir açı kadar döndürdüğümüzde kristalde bir değişme olmuyorsa, bu tür simetri de nokta grup simetrisidir. Bu dönme açısı $\frac{2\pi}{n}$ olarak gösterilir. Burada n sayısı, 2, 3, 4 ve 6 olduğunda nacak nokta grup simetrisi ile öteleme simetrisi uyum içinde olur. Öteleme simetrisi ile nokta grup simetrisinin

uyum içinde olmadığı bir durum **kuasikristallaerdir**. Kuasikristaller, 5, 8, 10 veya 12’li simetri eksenleri göstermektedir (Erbudak, 2007). Bu durum klasik Kristalografide yasak simetri olarak bilinir ve tarihsel boyutu Osmanlı (Lutz, 1986), Selçuklu ve Babil’e kadar uzanmaktadır (Wilson, 2002/2003). Kuasikristallerin atomik dağılımları, döşeme ve kaplama taşı, diye adlandırılan karmaşık düzenekler aracılığı ile tanımlanabilir (Erbudak, 2007; Sancak, Arık, 2003).

1984’te İsraili Profesör Dan Shechtman ve onun başkanlığını yaptığı bir çalışma grubu (National Institute for Standards and Technology, NIST), daha sonra adı kuasikristal, diye bilinecek olan $Al_{86}Mn_{14}$ bileşiğinin metal alaşımını elde ettiler (Shechtman, 1984). Bu alaşımlar saniyede 10^6 K (Kelvin) hızla eriyik hâlden süper soğutmayla şekillenmişlerdir. Böylelikle düzenli İcosahedral yapısı içerisinde şekillenen numunenin içindeki atomlar formlanmaktadır. İcosahedral ise yirmi eşkenar üçgenin bir araya gelmesiyle oluşturulmuş bir sistemdir (Şekil 1).

Kuasikristal Tipleri:

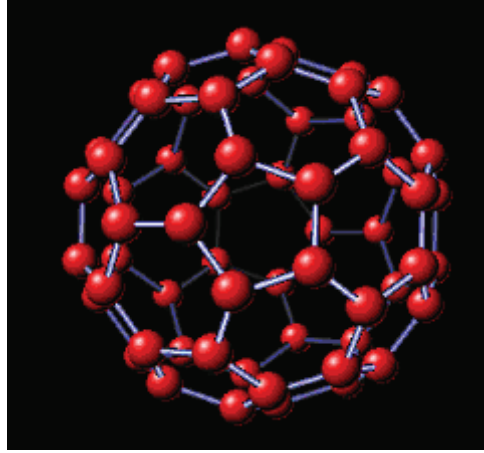
- 8’li dönü simetrisiyle ortagonal kuasikristal
- 10’lu dönü simetrisiyle decagonal kuasikristal
- 12’li dönü simetrisiyle dodecagonal kuasikristal
- İcosahedral kuasikristal (üç boyutlu)
- Kırk simetri ile icosahedral kuasikristal ($Cd_{5.7}Yb$)



Şekil 1: Bir icosahedralın görünümü.

Karbon 60

Yukarıdaki şekil 1’de görülen icosahedralin bütün köşelerini kırtığımızda, icosahedral tamamen truncated icosahedron’a dönüşecektir (şekil 2). Matematiksel adı truncated icosahedron olan sisteme baktığımızda karşımıza Karbon 60 yapısının aynısı olduğunu görmekteyiz. Horald Kroto, Robert Curl, ve Richard Smalley (1985), 1996 Nobel Kimya ödülü aldıkları çalışma, karbon elementinin Çok durağan bir küre formunda olabileceğini tamamen beklenmeyen bir keşifle “*kırmızı dev yıldızlarda*”(güneşimizin yaklaşık beş milyar yıl sonraki hâli) gerçekleştirdiler. Bu yeni karbon küreleri “*Fullerene*” olarak ta adlandırdılar. Karbon 60, 12 beşgen (pentagon) ve 20 altıgen (hegzagon) den oluşmuş ve 60 karbon atomundan oluşan bir moleküldür. Bu şekil bir futbol topuna benzer; beşgen ve altıgenlerden oluşan bu sistemin toplam 60 köşesi ve 60 tane de noktası vardır. Her bir köşeye birer karbon atomu konduğunda, Karbon 60 oluşmaktadır. Hem kuasikristaller hem de karbon 60 fraktal özellik göstermektedir.



Şekil 2: Karbon 60 molekülü ve Truncated icosahedron.

Fraktal Yapılar

Matematikçi Benoit Mandelbrot tarafından üretilmiş bir terim. Latince “kırıklı” anlamında gelen fractus’tan türetilmiş. Matematiksel denklemlerin sonucunda bilgisayar tarafından çizilen muhteşem tasarımlardır. Fraktal geometri modern bilimini, özellikle kaos biliminin önemli ilgi alanlarından birini oluşturur. Fraktal geometri ancak bilgisayarlar yardımıyla gerçekleştirilebilen matematiksel iterasyonlar (tekrarlar) sayesinde, oldukça zengin grafik görüntüler elde edilebilmesini sağlamaktadır. Bu şekiller ayrıca, doğadaki birçok oluşumun izlediği kuralları da izlemektedir

(kabuklu deniz canlılarından olan *Natilus macromphalus* da olduğu gibi, ağaçların yaprakları, yeryüzü şekilleri gibi). Gerek kuasikristaller gerekse karbon 60 fraktal özellik göstermektedir.

Bulgular ve Yorumları

Medresenin girişinde ta kapısının solunda yerden yaklaşık 3 metre yükseklikteki kırıklı çizgilerden oluşmuş simetrik şekil mevcuttur (şekil 3a ve şekil 3b). Yine ta kapıda ve yerden 3,0 metre yükseklikte iki küre mevcuttur (Şekil 4). Hem kırık çizgilerden oluşmuş simetrik şeklin, hem de kürelerin resimleri çekilmiş ve bir dizi çözümleme aşamasına alınmıştır. Adı geçen bu şeklin zaman içerisinde yıpranması ve tam orta kısmının sökülmüş olması yapı analizini bir miktar zorlaştırmıştır. Ancak şekil 5'ten de görüleceği gibi onlu madalyon (Demiriz, 2000, s. 373) olarak bilinen birbirine bağlı motifler sayesinde bu simetrik şekilleri çözmek daha da kolay olmuştur. Dolayısıyla bu şekiller üzerinde ve bu şekillere benze diğ er motifler üzerinden çözümlemeye devam edilmiştir.



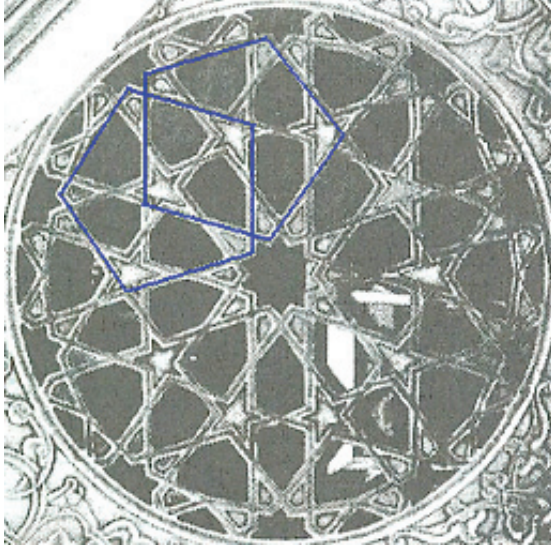
Şekil 3: a) Kırşehir Caca Bey Medresesi ta kapısından geometrik süslemeler.



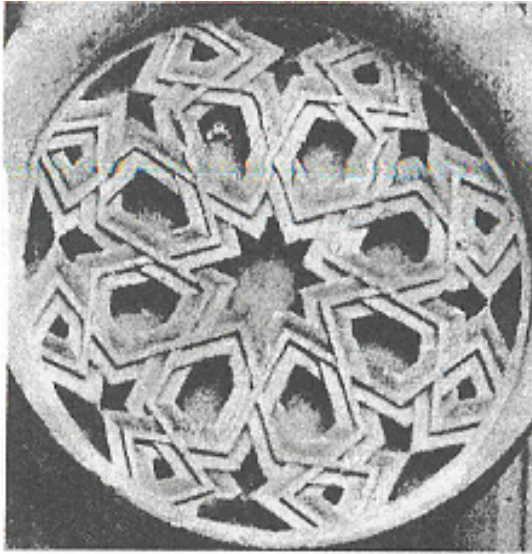
Şekil 3: b) Kırşehir Caca Bey Medresesi taç kapısından geometrik süslemelerin bir ayrıntı madalyon görünümü.



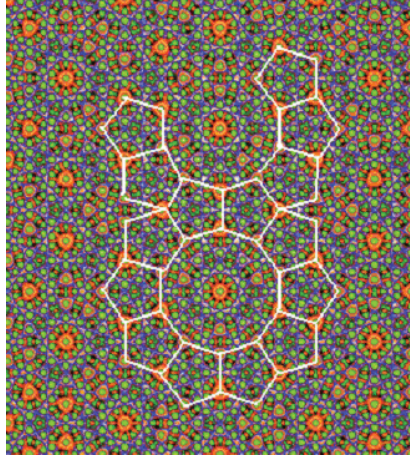
Şekil 4: Kırşehir Caca Bey Medresesi taç kapısından küreler.



Şekil 5: Onlu madalyon (İstanbul Kılıç Ali Paşa Camii mermer mimberinden, Demiriz, 2000)



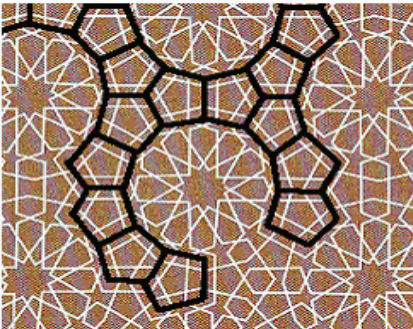
Şekil 6: Sekizli madalyon (Divriği Darüşşifa Portalde taş kabartma madalyon, Demiriz, 2000).



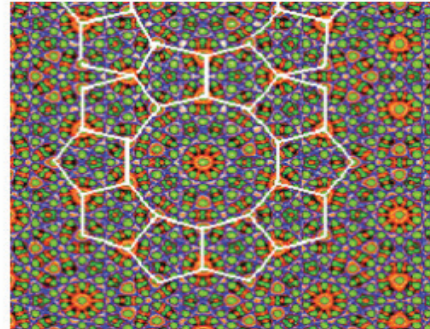
Şekil 7: Bilgisayar Simülasyonu ile kuazikristaller (Gallery of Eric J. Heller’den alınmıştır.)

Şekil 3’te görülen küre bir sekizli madalyonun üç boyutlu örneği olabileceği üzerinde durulmaktadır. Bakınız şekil 6’da, sekizli madalyon verilmiştir. Şekil 3a ve ayrıntısı şekil 3b’de verilen Cacabey Medresesindeki geometrik şekiller ise birer onlu madalyon (Şekil 5) olarak değerlendirilmiş. Bu onlu madalyon kuazikristallerin bilgisayar simülasyonları ile kıyaslanmıştır (şekil 7). Yine şekil 7’de verilen kuasikristallerin bilgisayar simülasyon görüntüsü (onlu madalyonlar içeren) diğer bir onikili bir madalyonla birlikte karşılaştırması şekil 8’de sunulmuştur.

Kuasisimetriyi, sadece sanat eserleri ve matematik kuralları ile ilgili durumlarda değil, yaşayan doğada da görmek mümkündür. Yaban çiçeği ve bütün çiçeklerinde olduğu gibi.



(Demiriz, 2000)



(Gallery of Eric J. Heller den alınmıştır)

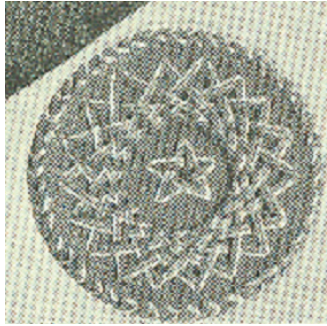
Şekil 8: Onikili madalyon ve Kuazikristallerin bilgisayar simülasyon görüntülerinin kıyaslanması.

Sonuç

Yıldız ve yıldız ağlarının doğu kaynaklı motif ve düzenlemeler olduğu, ilk örneklerinin ise Orta Asya Uygur bölgesindeki Kızıl'daki mağara resimlerinde görüldüğü, inanç olarak Taoizme bağlanabileceğini ve sonsuzluğun kainatın ve de Tanrısal sıfatları simgelediği vurgulanmaktadır (Karamağralı,1992, s. 60). Bütün bu simgesel anlamlar, motiflerle doğrudan verilmek istenen mesajların soyut şekilde geometrik tasarımlarla da verilebileceği söylene de, motiflerdeki ahenk ve düzenin kozmik evren kavramını simgelemesi en çok kabul edilendir (Ögel, 1986, s. 93; Özbek, 2002, s. 561). Erken dönem Anadolu Türk sanatındaki geometrik düzenlemelerin kaynak bölgesi Azerbaycan'dır (Mülayim, 1982s:93).

Hem kuasikristaller, hem de Karbon 60 gibi yapılar fraktal özellik gösterirler. Bununla beraber, gökyüzündeki yıldız dağılımları, denizlerin karayla birleştiği sahil şeritleri, salyangoz kabukları, birçok bitki ve böceklerin sırt desenleri de fraktal yapı arz ederler. Fraktal özellikleri temel düşünce olarak göz önüne alındığında, süsleme sanatında kullanılan kaplama motiflerin yıldızlarla olan benzerliği de birleştirilerek, göksel birer olgu olmasının yanı sıra, tabiattan da esinlenerek oluşturulmuş olabileceği burada ortaya konulmaktadır.

Bu araştırmada, sekizli, onlu ve onikili madalyonların kökeni Orta Asya olup, sonraki adımları Ön Asya, sonra Mısır, Kuzey Afrika ve sonuçta İspanya olduğu anlaşılmıştır. Bu madalyonları takip etmemiz bizi literatürde rastlayamadığımız İspanya'daki Türk izlerini bize sunmaktadır. İspanya'daki diğer bir Türk izi de, Kadiriye Tacı ve yıldızıdır (Oğuz, 1980) (şekil 9). Kadiriye tacı ise İspanya'daki birçok eserde mevcuttur (şekil 10). Sonuçta kuazisimetri Orta asya Uygur bölgesinden çıkıp Ön Asya, Kuzey Afrika ve İspanya'ya giden bir coğrafyada rastlamak mümkündür.



Şekil 9: Kadiriye Tacı ve Yıldızı.



Şekil 10: Onbeşinci Akdeniz oyunları amblemi (Almera-İspanya, 2005).

KAYNAKÇA

- Arıkan, N., (2005), Yaşayan Roket Modelleri ve Kırşehir Cacabey Örneği. **II. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni**, 13-14 Ekim 2005' Kırşehir.
- Demiriz Y., (2000). **İslam Sanatında Geometrik Süslemeler**, Lebib Yalkın Yay. A.Ş., İstanbul.
- Diez, E., (1947). "Endosmosen", **Felsefe Arkivi II** s. 222-38, İstanbul.
- Erbudak M.,(2007) Doğal Simetriler ve Kuasikristallerin Atom Yapıları. <http://nucleus.istanbul.edu.tr/~cfe/birinci/mak2/index.html>.
- Karamağralı B., (1992), **Ahlat Mezartaşları**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Sanat Tarihi Dizisi:19 s. 60.
- Kroto, H. W., Curl, R. F., & Smalley, R. E.,(1985), C60: Buckminsterfullerene **Nature**, 318, 162-163.
- Lutz D.,(1996), Putting Quasicrystal to Work **The Industrial Physicist**, Vol: 2, Issue 4.
- Mülayim S., (1986), **Anadolu Türk Sanatında Geometrik Süslemeler, Selçuklu Çağı**. Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara.
- OĞUZ, B.,(1980), **Türkiye Halkının Kültür Kökenleri 2, Teknikleri-Müesseseleri-İnanç ve Adetleri, Tarım-Hayvancılık-Meteoroloji**, İstanbul Matbaası.
- Ögel, S.,(1986) **Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler**, İstanbul.
- Özbek Y., (2002), **Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)**.

Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ruben, W., (1947) “Kırşehir’in Dikkatimizi Çeken San’at Abideleri”, **Belleten**, Cilt XI. Sayı:44, s:603-40.

Sancak M., Arık M., (2003)., New Sets of Pentaplex Tiles, Balkan, **Physics Letters**, 11, 215.

Sayılı, A.ve Ruben, W., (1947), “Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir’de Caca Bey Medresesinde Yapılan Araştırmanın İlk Ön Raporu”, **Belleten C.XI**, Sayı:44, s. 671-81.

Shechtman D., et.al. (1984) “Metalic Phase with Long-Range Orientational Order and No Traslational Symmetry” **Physical Rewiev Letters** 53(20), P:1951-1954.

Tarım, C. H., (1938), **Kırşehir Tarihi**, Kırşehir.

Tarım, C. H., (1948), **Tarihte Kırşehir-Gülşehri Babiler, Ahiler, Bektaşiler**, Halk Evleri Neşriyat.

Wilson N.,(2002/2003), “Quasicrystals and five fold Symmetry” **M_{PHYS} Level Report**.pp. 37-43

<http://www.ast.leeds.ac.uk/~knapp/Nicola.pdf>.

Yudin, Y. Y., and Karygina A.,(2001), “Fractal Images of Quasicrystas as an Example of Penrose Lattice” **Crystallography Reports** Vol: 46, No:6.

İRÖNİ VE ETİK SÖYLEM ÜZERİNE

*ATAÇ, Adnan

**ŞAR, Sevgi

TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

İroni, çok genel anlamda bakıldığında söylenen veya yapılanın tam tersinin kastedildiği bir iletişim becerisi olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda, söylenen ya da yapılanın zahiri görüntüsü altındaki karşıt söylemi, çelişki noktasına vurgu yaparak ortaya çıkarmayı amaçlar. Başka bir ifadeyle ironinin temel özelliği; gerçek ile görünüş veya söylenen ile söylenmek istenen arasındaki zıtlığa dayanmasıdır. Temelde ironi ile yapılan şey, söylem kalıplarını farklı bir bakış açısıyla yeniden okunacak/görülecek biçime getirmektir. Bu farklı bakış, genel doğru olarak kabul edilen gerçekleri, toplumsal bakıştan, kabullenışten kurtararak, “muhalif birey” bilinciyle yorumlar. Burada önemli olan, diğer edebî sanat türlerinden farklı olarak (mizah, mecaz, nükte, hiciv vb.) saldırıya geçmeden karşıdakinin güçsüz yanlarını meydana çıkararak, onda bir farkındalık oluşturmak ve istenen mesajı ona ulaştırmaktır.

İroninin yaratıcısı ve en iyi uygulayıcısı olarak kabul edilen Sokrat, hayatı boyunca başkalarının bilgeliklerine duyduğu merakın içinde kaybolmuş “cahil insanı” oynamış ve sonuçta insanları erdemli olmaya ikna etmeye çalışmıştır. Bazı düşünürler Sokratik ironiyi, konuşmacının karşısındaki kişiyi överek, dolaylı bir şekilde onu eleştirmesi ve suçlaması nedeniyle, bir tür kandırma anlamına geldiğini ifade etmektedirler. Halbuki Sokrat’ın ironik tutumunun asıl amacı kandırmak değil, alçakgönüllülükle karşıdakini doğru olana yöneltmektir. Tarihin en önemli etik düşünürlerinden biri olan Sokrat’ın geliştirdiği ve etkin bir şekilde kullandığı ironi sanatı, sanatın birçok alanında ondan sonra da kullanılmış olsa da, etik düşünce alanında örnek oluşturabilecek söylemler pek dikkat çekici olmamıştır. Bu makalede amaç, Sokratik ironinin, günümüze özgü bir etik söylem geliştirmek için kullanılabilirliği üzerine düşündürmektir.

* GATA Tıp Tarihi ve Deontoloji AD. Etik/Ankara.

** AÜ. Eczacılık Fak. Tandoğan/Ankara.

ABSTRACT

Irony is a literary or rhetoric device where exactly the opposite of the thing said or done is meant. It aims to demonstrate the opposite meaning behind the perceived thing that is said or done by stressing the conflicting point. In other words, irony basically relies on the opposition between what is real and what is apparent or what is uttered and what is actually meant. Basically, what is done by the irony is to compose the rhetoric constructs by a different perspective to be re-read or re-seen. This different perspective interprets the generally accepted truths by freeing them from the common, socially accepted point of view and by filtering them through the consciousness of an “antagonist individual.” What distinguishes irony from other rhetoric devices is that, without openly attacking, it exposes the weakness of another’s position, makes the other person become aware of the vanity or illogicality of the held beliefs.

Sokrates, the creator and the best practitioner of irony, by playing the role of the “ignorant” and the humble inquirer who is lost in his curiosity towards the wisdom of other people, convinced others to be virtuous. Some thinkers define Socratic irony as a deceitful action since the speaker uses a false modesty to praise the opponent, so indirectly criticizing and accusing him. On the contrary, the actual motive behind Sokrates’ ironic manner is not to deceive, but humbly to direct the opponent to what is true. Although the art of irony that is developed and applied by Sokrates very effectively has been used in many fields of art after him, it has never been used in ethics. The purpose of this article is to explore the possibility of using Socratic irony to develop a contemporary ethical discourse.

Giriş

İroni (Yunanca eironeía), kısa bir tanımlama ile; söylenen veya yapılan eylemin tam tersinin kastedildiği bir iletişim yöntemi ya da becerisi olarak tanımlanabilir. Söylenen ya da yapılan eylem, ciddi görüntüsü altında, karışt söylenceyi ya da eylemi, çelişki noktasına çekmeyi amaçlar. Edebiyattan tiyatroya, hitabetten günlük konuşmalara kadar birbirinden farklı alanlarda, çeşitli amaçlarla kullanılan ironinin temel özelliği gerçekle görünüş veya söylenenle söylenmek istenen arasındaki zıtlığa dayanmasıdır. Diğer mizah türlerinden farklı olarak ironi, daha eleştirel bir anlam içeriğine sahiptir ve konuşmacının niyeti ile asıl söyledikleri arasındaki farktan ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle ironi, mizahın, eleştirinin ve gerçeğin bir arada kurgulanmış halidir denebilir. Çünkü ironi, söylem kalıplarını yeniden, farklı bir bakış açısıyla okuma biçimidir. Bu

farklı bakış, genel doğru olarak kabul edilen gerçekleri, toplumsal bakıştan, genel kabullenışten kurtararak, muhalif birey bilinciyle yorumlamaktır.

Sokratik İroni

İroni, insanlığın tarihi kadar eskidir ve her dilin tabiatında bu tür anlatım sanatları vardır. Bu sanatın temel özelliği, söylenen sözün başka anlamlar taşımasının ötesinde, aksinin ima edilmesidir. İroni kavramı, doğuşundan günümüze kadar, pek çok anlam değişimine uğramış, gelişmiş ve anlamı genişlemiştir. Tarih içinde her ne kadar değişik formlarla ortaya çıkmış olsa da genel anlamda bazı özelliklerinin değişmediğini söyleyebiliriz.

İroni genellikle Sokrat’a özgü bir anlatım olarak görülür. Sokrat’a özgü ironi, bir konuşma hilesi olarak da değerlendirilebilir. Bazı düşünürler, Sokrat’ın bütün yaşamının ironik bir renk taşıdığını çünkü hayatı boyunca başkalarının bilgeliklerine duyduğu merakın içinde kaybolmuş “cahil insanı” oynadığını belirtirler. Sokratik ironi, bir tür hitabet hüneri olarak da tanımlanabilir ve Sokrat bunun en iyi uygulayıcısı ve yaratıcısı olarak görülür. Bu tür bir ironi, konuşmacının karşısındaki kişiyi överek, eleştirmesi ve suçlaması, dolayısıyla aldatması anlamına da gelebilir. Ancak Sokrat’ın konuşma hünerindeki ironik tutumunun, karşısındakini doğru olana yöneltmek olduğunu göz önüne aldığımızda, ironinin aynı zamanda alçakgönüllülüğün ifadesi olduğunu da söyleyebiliriz.

Sokrat hiç şüphesiz diyalektiğin büyük ustalarından birisi idi. Karşısına birini alır belirli bir sorun üzerine tartışmayı başlatır ve onun tezini yargılarındaki karşıtları, çelişmeleri ortaya çıkararak çürütmeye çalışır, doğruyu bulmasına yardımcı olurdu. Yöntemi; soruya verilen cevabı yiyip yutan bir sorgulama ile gerçeği ortaya çıkaran bir sorgulama diyalektiğine dayanmaktaydı. Çelişmeleri bulma sanatı olan diyalektiğe egemenliğini, bir yakıştırma ile dile getirir ve bir ebe olan annesinin sanatını, insan ruhuna uyguladığını söyler. Ben bir ‘*maieutike*’ (ebe)yim, insan ruhunda uyku durumunda bulunan genel doğruları açığa çıkarıyorum, onların bilince çıkmasını sağlıyorum, insanın ruhunda önceden varolan bilgiyi (epistemeyi) doğurabilmesine yardımcı olan bir ebeyim der. Tartıştığı kimsenin yargılarındaki çelişmeleri sergileyerek çürüttükten sonra, tek tek doğrulardan genel doğrular çıkarır, sonra genel doğrular ile tekleri denetler. Sokrat bir tür ironi yaparak yalnız diyalektiği değil, tüme varımı da felsefe tarihinde doğru ve tutarlı olarak kullanan filozoftur, denilebilir.

Sokrat yöntemini uygularken bilmeyen gibi davranmış ve ders alma kisvesi altında, başkalarına ders vermiştir. O bilgisiz olduğunu söylerken

aslında bir bilgiye sahip olduğunu; çünkü bilgisiz olduğunu bildiğini ima etmesi de dikkat çekici bulunabilir. Ancak bu bilgi, bir şeyin bilgisi değildi; yani hiçbir olumlu içeriğe sahip değildi ve bu bağlamda bilgisizliği ironik bir bilgisizlikti. Eğer bilgisi bir şeyin bilgisi olsaydı, bilgisizliği sadece bir konuşma biçimi olarak kalırdı. Bu nedenle ironisi kendi içinde tamamlanmıştır. Bu bağlamda ironisinin hem ciddiye alınması, hem de alınmaması konusunda kişilerin algılamalarının ve kararlarının zorlanması, dikkati çekmek açısından da kullanılmıştır. Kişinin bilgisiz olduğunu bilmesi, bilgeliğe giden yolun başlangıcı olduğundan, Sokrat'ı ironik olarak havada tutan şey bu bilgi olmuştur. Sokrat ile ironi, bir öznel diyalektik biçimi kazanmıştır.

Bir örnek üzerinde değerlendirme yapılabilirse; Platon'un "Menon" adlı diyalogunda Sokrat, Menon'u erdem konusunda sorguya çeker. Menon'un hayat ve ahlak konusunda belli bir deneyimi vardır. "Erdem" kavramı onun bildiği bir şeydir. "Onun hakkında konuşmamda bir zorluk yok!" der. Sokrat, onu, erdemi tanımlama konusunda sıkıştırınca, Menon "Erdem insanlara hükmedebilme yeteneğinden ibarettir." cevabını verir. Sokrat buna, çocuklar ve kölelerin de erdemli olabilecekleri, ancak onların hükmetme gücüne sahip olmadıklarını belirterek itiraz eder.

Menon yukarıdaki sözlerinde ancak diğerleri arasında erdemin bir örneğini vermiştir, onun tanımını ortaya koymamıştır. O zaman kavram, yani "erdemi tüm kapsamında göz önüne alan genel fikir" düzeyine yükselerek Menon erdemli olmanın "iyi şeyleri isteme" olduğunu söyler. Sokrat altın ve gümüşün de iyi şeyler olduğunu, ama onların peşinden koşan kişinin ancak adaletli ve inançlı davranması durumunda erdemli olduğunu hatırlatır.

Menon'un cevapları her seferinde Sokrat'ın yeni sorularına yol açmaktadır. Sokrat'ın, "Ben ancak tek bir şeyi biliyorum, o da hiçbir şey bilmediğimdir." demesine karşılık, Menon bildiğini sandığını belli etmektedir. Ancak kısa bir süre sonra Sokrat'ın soruları onu rahatsız etmeye başlar ve kendi düşüncelerindeki çelişkileri görerek, erdem konusunda hiçbir şey bilmediğini fark eder. Görüldüğü gibi Sokrat Menon'a hiç bilgi vermez, sadece sorular sormakla yetinir. Burada derin düşüncenin konusu Sokrat'ın bilgisi değildir, Menon'un bilgisidir. Menon hiçbir şey öğrenmez, sadece yoğun bir şekilde düşünür. Aslında, keşfettiği problemler daha önceki deneyimi ve bilgisi içinde mevcut bulunmaktadır.

İronide iki zıt güç bulunmaktadır. Bunlardan ilki kendi kendini yok eden bilgi kuramı, ikinci ise karşısındakinin tezini savunur görünüp, aslında tam

da bu savunma ile onu yok eden diyalektik güçtür. Diyalektik ve mitsel olan arasındaki büyük farkta kendini gösteren bu ikilik, zamanda ve zihinde ayrılmaz bir bütün gibi görünen şeyleri ayırmayı kolaylaştıracak izlerden biridir. Bu anlamda, karşıtları yan yana getirerek zıtlığın daha iyi belli olması sağlanmaktadır.

Gerçek anlam, bu karşıtlığın farkında olmayan kişiden gizlenmiş durumdadır; çünkü o yalnızca simgeyi algılar, nesnenin bilinçli olarak büründüğü görünümü onun öz gerçekliğiymiş gibi görür ve ona tamamen teslim olur; bunun ona gerçeklik yerine sunulmuş basit bir yanılsama olduğunu kavrayamaz. Kişinin hatası, hiç kuşku duymadan kendisini bu aldatici güçlere teslim etmesi ve görünenin altındaki özün farkında olmamasıdır.

İroninin kendisini bir karşıtlık ilişkisi içinde göstermesi, onun temel bir özelliğidir. Aşırı bir bilgenin karşısında alabildiğine cahil, alabildiğine aptal, çaresiz gibi durur ama o kadar sıcakkanlı ve öğrenmeye heveslidir ki, bilginin ev sahipleri böyle birinin dağ gibi birikimlerini yağmalamasından zevk duyar. Duygusal ve anlamsız bir heyecanla ilgili olarak, başkalarını etkileyen büyük olayları kavrayamayacak kadar kalın kafalı olmak, ama aynı zamanda bu güne kadar bir sır olarak kalmış her şeyi kavrayıp anlamak isteyen bir iyiliği de açıkça ortaya koymak, ironinin son derece normal ifadeleridir. “İronistin” aptallığı ne kadar masumane, çabaları ne kadar dürüst ve gerçekçi görünürse, alacağı haz o kadar fazla olur. Buradan anlaşılacaktır ki, cahilken bilgili görünmek de, en az bilgiliyken cahil görünmek kadar ironiktir.

Aslında, ironiyi oluşturan mantığı yada hamleyi yakalamak zor olmalıdır. Ksenophon’u okuyan biri, Sokrat’ın karşısına çıkan her türlü insanla konuşmaya bayılan bir yapıya sahip olduğu düşünebilir. Çünkü her dışsal olay ya da durum, savaşa hazır bir ironist için bir fırsat oluşturmaktadır. Platon’da ise Sokrat’ın ideaya dokunduğu, ama ideanın kendisini açmadığı ve bir sınır koyduğu kolayca anlaşılır. Her iki yorumcu da Sokrat’ı bir bütün olarak göstermeye çalışır, bu amaçla Ksenophon onu yararlılığın derin sularına çekerken, Platon İdeanın doğaüstü dünyasına çıkarır. Ama ironi bu ikisinin arasındaki noktadır; görünmezdir ve yakalanması beceri gerektirir. İronistin malzemesi edimselliğin çeşitliliğidir, ama edimsellik içinde yaptığı yolculuk sırasında boşlukta salınıp durur, ayakları yere basmaz. İdeaların gerçek krallığı ona henüz yabancı olduğundan, daha göç etmemiştir; ama her an yola çıkacak gibi durur.

İroni her şeyi, ideayla olan orantısızlığını görerek ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle Platon da iki büyük güç olan ironi ve diyalektiği çok iyi kullanmıştır. İroni ve diyalektiğin ikiye türü bulunmaktadır. Yalnızca düşüncenin dürtüsü olan, uyukladığı zaman onu canlandıran, dağıldığı zaman toparlayan bir ironi vardır. Başka bir ironi ise, ulaşmak için çabaladığı son durağın ta kendisidir. Sürekli hareket içinde olup, sorunun rastlantısal bir yorumda sıkışıp kalmaması için gözlerini dört açan, asla yorulmayan ve sorun yere inecek olursa onu tekrar havalandıran; kısacası, sorunu sürekli askıda tutmayı başaran ve tam da bu şekilde çözüme ulaştıran bir diyalektik vardır. Bunun yanı sıra en somut idealarla başladığı için, bunların daha somut belirlenimler içinde açıklanmasına izin vermeyi hedefleyen, edimselliği İdea yoluyla inşa etmeye çalışan bir diyalektik de vardır.

İroni ve Etik Söylem

Etik, eleştirel sorgulama yoluyla, ahlaka yönelik doğal bakışın aydınlatılması bakımından temel bir söylemdir. Bu nedenle, mevcut iletişim ve eylem biçimlerini, sorumluluklarının bilincinde bir birey olarak ötekilerle birlikte insanca şekillendirmek ve iyileştirmek isteyen sosyal topluluk üyesi herkesi ilgilendirir. Etiğin asıl amacı ise; insanın iyi temellendirilmiş ahlaki kararları kendi başına vermek durumunda olduğunu ve başka hiç kimseye teslim olmaması gerektiğini gösterebilmektir.

Felsefe tarihi boyunca, bir eylemi ahlaki açıdan iyi bir eylem yapan niteliksel durumu sorgulayan ve bu bağlamda temel kavramlar geliştiren birçok düşünür olmuştur. Bunlardan Platon, erdemin ne olduğunun sorguladığı Menon diyalogunda, iyi ve erdemli insanların doğaları itibarıyla iyi olmadıklarını söylemiştir. Bu diyalogda, öğrenmenin bir anımsama olduğunu ve insanda soru sorularak uyandırılıp bilgiye dönüştürülebilecek doğru sanıların bulunduğu anlatılmıştır. Dolayısıyla, bilginin ve doğru sanının doğadan gelmediği, sonradan kazanıldığı ve insanın anımsama yoluyla bilgiyi elde ettiğini vurgulamıştır. Platon bu nedenle; bir bilgi olan erdemin, öğretilerle elde edildiğini ifade etmiştir.

Aristoteles, bir insanın iyi olabilmesini erdemli olmasına bağlamıştır. Aristoteles de Platon gibi, erdemin insanın doğal yapısından kaynaklanmadığını, doğuştan gelen bir özellik olmadığını söylemiştir. O'na göre insan, erdemli olma potansiyeline sahiptir ve doğru eylemlerde bulunarak bunu huy edinebilir. Bu nedenle insanın, “iyi” olmayı öğrenebileceğini ve bunu yaşlandıkça geliştirebileceğini söylemiştir.

İnsanı bir akıl varlığı olarak gören Kant, insanın tüm eylemlerinin altındaki niyeti sorgulamış ve istemenin evrensel bir yasasının olup olmadığıyla ilgilenmiştir. Kategorik imperatifin, bireyi moral olarak egemen kıldığını ve onu tüm dışsal otoriteleri reddederek, kendi yaptığı şeyin peşinden koşmakta serbest bıraktığını vurgulamıştır. Kant’a göre insan, ahlaki düşünme ve davranma kabiliyetine sahiptir ve akıldan kaynaklanan ahlak kuralları insanlık âleminin doğal yasalarıdır. Akıllı olan insanın da, ödev etiğine uygun bu yasalara uymasının bekleneceğini ifade etmiştir.

Bir eylemi değerlendirirken sağladığı yarara bakan “Yararcı Görüş” düşünürleri ise iyi ve kötünün ölçütü olarak “yarara” odaklanmışlardır. Yararı, insan eylemlerinin amacı olarak gördükleri için ahlakın da ölçütü olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle, ahlakın asıl amacının “yararı” elde etmekten kaynaklanan “mutluluk” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu düşünürler, insanı mutluluğa götüreceği için “erdem” de kaçınılmaz olarak arzu edileceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşe göre; en fazla kişiye, en çok yarar ve mutluluğu, en az bedelle sağlayacak eylemler, “erdemli eylem” olarak kabul edilmiştir.

Etik üzerine felsefi söylem geliştiren ilk düşünürlerden Sokrat, gündelik hayatın problemleri, zanaatçıların teknikleri ve siyaset üzerinde düşünmüş ve tüm bu alanlardaki insan edimlerini sorgulamıştır. İki bin yıllık bir tarihten sonra, içinde yaşadığımız entelektüel ve teknik dünya Sokrat’ın çağdaşlarının dünyasından sonsuz derecede daha karmaşık hâle gelmiştir. Ancak bu karmaşıklık ve ileri derece bilgi birikimine rağmen, felsefi düşüncenin ruhu değişmemiştir. Sokrat’ın iki bin yıl önce insana ve yaşama dair sorduğu sorular hala cevaplanamamış, yeni birçok soru eklenmiştir. Kişinin kendini tanıması ve erdemli olması için iki bin yıldır ortaya konulan tüm felsefi çabalara rağmen, insan daha çok erdemli olamamış, aksine kendinden daha çok uzaklaşmış ve kendine daha çok yabancılaşmıştır.

Sokrat iki bin yıl önce adalet, bilgelik, doğruluk gibi özelliklerin erdem parçaları mı, yoksa tek bir şeyin farklı adları mı olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. O bu soruyu gündeme getirerek, erdemlerin; yüzü oluşturan kulak, burun, ağız gibi birbirinden farklı parçalar mı, yoksa altın parçaları gibi, büyüklük dışında içsel olarak birbirlerinden ya da bütünden hiçbir farkı olmayan parçalar mı olduğunu sorgulamıştır. Sokrat’ın hedefi, erdemler arasındaki göreceli farkları ortadan kaldırarak erdem birliğini korumak iken, geline nokta her edime göreceli bir erdem kılıfı giydirebilen felsefi söylemler ortaya çıkmıştır.

Gelinen bu noktada, felsefe yolculuğunun insanı içine düşürdüğü ironik duruma vurgu yapmak gerekmektedir. Burada ironik olan; insan benliğinin, felsefe tarihi boyunca ne kadar irdelenmiş olursa olsun, zaman içinde o kadar zayıf duruma düşmesidir.

Ortaya konulan tüm sorgulama ve temellendirmelere rağmen zihin yolunu kaybetmiş ve benliğin ve maddenin sırlarını çözmeye yönelik ileriye doğru atılan her adım, benlikten daha da uzaklaşılmasına ve maddede boğulmaya neden olmuştur. Ironik olarak, aradığı şeyin aslında tam da arayışının içinde olduğunu fark edemeyen insan benliği; maddenin sırlarını çözüp dış dünyasını aydınlatırken, kendinden uzaklaşarak daha koyu karanlıklara dalmıştır.

Benliğin özgürleşmesi için dış dünyaya doğru atılan her adım, insanı “maddenin” esiri hâline getirerek, onun özgürlüğünü daha çok kaybetmesine neden olmuştur. İnsan kendi özüne bakmayı ve ona yönelmeyi reddettikçe, aradığı şeyi bir türlü bulamamıştır. Bir başka söylemle; evinin bodrumunda kaybettiği anahtarı, sokak lambasının altında arayan Nasrettin Hoca gibi, varlığın sırlarını çözecek olan ve benliğinde saklı olan anahtarı, maddenin somut aydınlığında aramaya devam etmiştir. Bu durum insan için dramatik bir ironi oluşturmuştur.

Felsefe yolculuğunun bir diğer ironisi ise; amaç sahibi olmak, amaçları yerine getirmek, amaçları birbirlerine dantel misal bağlayarak yeni bir amaç oluşturmak gibi gülünç bir alışkanlık kısır döngüsüdür. Bu kısır döngü, tanrıya benzer insanın saf doğasında öylesine güçlü köklere sahiptir ki, kişi sürekli değişen duygu ve görüntülerin ırmağında, tamamen amaçsız bir yolculuğa çıkmak istediğinde bile bunu kesinleştirmek ve bir amaç haline getirmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle her insan ediminin amacı olan “erdem”, zaman içinde yok olmuş ve ironik bir şekilde “amaçsallık” bir erdem olmuştur.

Hegel bir eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: “tüm diyalektikler ilerde geçerli olacak olanı, sanki şimdi geçerliymiş gibi kabul eder ve içsel yok edişin onların içinde oluşmasına izin verirler. Dünyanın evrensel ironisi böyledir.” Hegel bu söylemiyle; her tikel tarihsel edimselliğin, İdeanın edimselleştirilmesinde bir uğrak olduğunu ve kendi yok oluşunun tohumlarını yine kendi içerisinde barındırdığını ifade etmiştir.

Felsefe yolculuğunun bugün ulaştığı konumda, etik felsefesini Sokrat gibi yeniden sorgulama ve irdeme gerekir mi acaba? Etiği, sadece gelenek ve alışkanlık anlamında değil, aklın geçerliliği ve ruhun beden

karşısındaki üstünlüğünü kapsayan genel etik olarak, Sokratik ironiyle sorgulamak anlamlı olabilir.

Sokrat bugün olsa, iki bin yıl önce Atina’da yaptığı gibi; kurulu etiğin bütününe askıya alarak, verili edimselliğin yerine sahte bir edimsellik koyar ve tüm ahlaki belirlenimleri ironik bir şekilde sorgulardı. Bu sorgulama, nesnel olarak geçerli olanın bir anlığına hayalcilikle askıya alınması ve insana çekici gelen etik, alçakgönüllülük ve saygınlık gibi kavramların yeniden irdelenmesini içerebilir miydi? Bu nedenle etik felsefesinin; soyutun “uçsuz bucaksız dünyalara” saldırısını durduracak, düşüncenin alabora olmasına ve hayatın buharlaşmasına engel olabilecek Sokratik ironiye tekrar ihtiyacı vardır.

Bu ironi, gerçek varoluşu etkin kılmak yönündeki tek çaba olan etik uyumu ve doğanın yasasını oluşturan ahlaki melodiyi yeniden temellendirebilir. Bunun için; etik hakkında, gerçek ile görünüş veya söylenen ile söylenmek istenen arasındaki zıtlık tam da Sokrat’ın yaptığı şekilde ortaya konulmalıdır. Bu bağlamda, tüm etik söylem kalıpları farklı bir bakış açısıyla yeniden okunacak/görülecek biçime getirilmelidir. Bu farklı bakış, genel doğru olarak kabul edilen gerçekleri, toplumsal bakıştan, kabullenışten kurtararak, “muhalif birey” bilinciyle yeniden yorumlamalıdır.

Sonuç olarak; verili edimselliğin tamamı nasıl ki Sokrat için geçerliliğini yitirmiş ve o, bilinçte eritilmiş nesnel etik düzenin edimselliğine yabancılaşmış ise, günümüz ironisti de nesnel etik düzenin edimselliğine yabancılaşmalıdır. Bu anlamda, Soren Kierkegaard’ın dediği gibi; ironist kendisini çevresine uydurma yerine, çevresini kendine uydurmalı; yani yalnız kendisini değil, çevresini de yaratmalıdır. Böylelikle, sürekli ait olduğu edimsellikle çarpışan ironist, edimselliğin özünü oluşturan ve onu besleyen etik ve ahlakı, göz önünde tutmak zorundadır. Verili edimsellikte var olan her şey ironist için yalnız şiirsel geçerliliğe sahip olduğundan, o şiirsel bir yaşam sürmelidir.

Ancak bu durum, ironistin kendini ahlak ve etiğin üzerine koyduğu anlamına gelmemektedir. Zira o, son derece soyut, metafizik ve estetik bir biçimde yaşar ve ahlakla etiğin oluşturduğu somutluğa varması zor bir konumdadır. Hayat onun için bir oyundur ve dikkatini en çok çeken şey, bu oyunun dahiyane akışıdır. Sahnede rol yaparken bile seyirci kalmayı başarır. Ya da seyirciyken sahnede oynanan oyunların farkında olduğunu sanır.

Benliğini sonsuz kılar, metafizik ve estetik olarak buharlaştırır; kimi zaman mümkün olduğunca bencil ve sığ bir şekilde büzüşse de, diğer zamanlarda öyle bir geniş açılır ki, bütün dünya içine sığabilir. Kendini kurban etmenin erdeminden, tıpkı tiyatrodaki izleyen bir seyirci gibi etkilenir ve böyle erdemlerin ne zaman aşağılık ve sahte bir hal aldığını bilen bir eleştirmendir. Hatta pişmanlık bile duyar, ama bu pişmanlık ahlaki değil estetik bir pişmanlıktır. Pişmanlık duyduğu anda bile o pişmanlığın üstündedir; şiirsel açıdan doğru olup olmadığını, şiirsel bir karakterin ağzında güzel bir cevap olup olmayacağını inceler.

Son olarak Soren Kierkegaard'ın aşağıdaki ifadelerine karşılık gelen mısralarla bir "İronisti" inceleyelim:

"İronistin hayatında devamlılık olmadığı için en karşıt duygular birbirinin yerini alır. Ansızın bir tanrıdır; hemen ardından bir kum tanesi. Duyguları, Brahman'ın vücutları gibi rastlantısaldır. Kendini özgür sansa da, ironist dünya ironisinin korkunç yasalarının pençesindedir ve en acımasız zincirlerle tutsaktır. Ancak ironist bir şairdir; bu nedenle dünya ironisinin oynayacağı bir top gibi görünmektedir."

"İronistin hayatında devamlılık olmadığı için, en karşıt duygular birbirinin yerini alır."

Bir dem gelir şâdân olur
Bir dem gelir giryân olur
Bir dem sanasın kış gibi
Şol zemheri olmuş gibi
Bir dem beşâretten doğar
Hoş bağ ile bostân olur

"Ansızın bir tanrıdır, hemen ardından bir kum tanesi."

Bir dem çıkar arş üzere
Bir dem iner taht-es-serâ
Bir dem sanasın katredir
Bir dem taşar ummân olur

"Duyguları, Brahmanın vücutları gibi rastlantısaldır. Kendini özgür sansa da, ironist dünya ironisinin korkunç yasalarının pençesindedir ve en acımasız zincirlerle tutsaktır."

Bir dem cehâletde kalır
Hiç nesneyi bilmez olur
Bir dem dalar hikmetlere
Câlînus u Lokmân olur

Bir dem girer kibr evine
 Fir'avn ile Hâmân olur
 Bir dem döner Cebrâil'e
 Rahmet saçar her mahfile

Bu mısralar; bugüne kadar beklide hiç bu gözle bakmadığımız Yunus Emre'ye aittir. Yunus Emre'nin şiirlerindeki diyalektiğin ironik bakışla çözümlenmesi ve bu şiirlerdeki etik söylemin ortaya çıkarılması açısından, bu çalışma bir başlangıç olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

1. Kierkegaard, S.; İroni Kavramı, (Çeviri: Sıla Okur) İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2004.
2. Cannon, D.; (<http://www.wou.edu/las/humanities/cannon/socrates.htm>, ulaşım: 06-06-07).
3. Kahveci M.; Tıp Uğraşlarında Etik Eğitimine Bir Bakış, AÜ, Sağlık Bilimleri Enstitüsü Deontoloji AD. Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Doktora Programı, Tıp Etiği Semineri, Nisan 2007.
4. Bumin T.; Felsefe 2002, TUSİAD Yayınları, İstanbul 2002. s. 33.
5. Feger, H.; Kierkegaard's Ctique of Romantic Irony as a Critique of Immanent Thinking. The Harvard Review of Philosophy, Vol. VIII, 2000. s. 109-131.

İBN KEMAL PAŞA'DA VARLIĞIN MAHİYETE ZAİT OLUŞU:CÜRCANÎ VE DEVVANÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN ELEŞTİRİSİ

AYDIN, Mehmet
TURKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet arasındaki ilişki, İslam felsefesinin en temel problemlerinden biridir. Osmanlı döneminin önemli düşünürlerinden biri olan İbn Kemal Paşa, bu sorunu Risâle fî Ziyâdeti'l-Vücûd ale'l-Mahiyye adlı risalesinde incelemiştir. Bu risalede, felsefe ve kelâm arasında uzlaştırma yapan Cürcanî ve Devvanî'nin görüşleri ile bu görüşleri yorumlayan Hocazade ve Hatipzade gibi Osmanlı düşünürlerinin açıklamaları eleştirel bir gözle değerlendirilmiştir. Bu düşünürler, bir taraftan, İbn Sina geleneğine mensup filozofların varlığın mahiyete eklendiği iddiası ile, diğer taraftan, varlığın mahiyetle özdeş olduğu Eş'arici iddiayı uzlaştırmışlardır. Bu bildiride İbn Kemâl'in İbn Sinacı varlık anlayışı perspektifinden Cürcanî ve Devvanî'nin varlık anlayışına yönelttiği eleştiriler üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede özellikle Cürcanî'nin Eş'arici iddiaya bağlı kalarak yaptığı açıklamalar; sonra da Devvanî'nin hem meşşâî hem de işrakî yöntemi kullanarak sunduğu düşünceler irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Varlık (vücûd, sübût), mahiyet, harici varlık, zihni varlık, nefsu'l-emr.

ABSTRACT

Ibn Kamal Pasha on the Additionality of Existence to Essence: Critical Analisation of the Opinions of Al-Jurjani and Al-Dawwani

The relation between existence and essence in the contingent beings is one of the main problems of Islamic Philosophy. Ibn Kamal Pasha, who was one of the important thinkers in the Ottoman period, examined this problem in his treatise, called Risâlah fî Ziyâdati'l-Vucûd ala'l-Mahiyyah. In this treatise, it has been evaluated the opinions of al-Jurjani and al-Dawwani who reconciled Kalam (Theology) with Philosophy and the explanations of

Ottoman thinkers such as Hojazadah and Hatipzâdah who interpreted that opinions. These thinkers, on the one hand, reconciled the assertion of the philosophers who connected with the Avicennian tradition that existence is additional to essence and the Asharite assertion that existence is the same of essence, on the other. In this essay, it has been examined Ibn Kamal's criticism directed to al-Jurjani's and al-Dawwani's understanding of being. In this context, it has been analyzed firstly al-Jurjani's explanations devoted to the Asharite assertion and then al-Dawwani's thoughts which he formulated by Peripatetic method and the Illuminative method.

Key Word: Existence, essence, external existence, mental existence, nafs al-amr.

İslam felsefesi geleneğindeki metafizik incelemeyi Osmanlı döneminde sürdüren önemli ve etkili bir kişilik olarak İbn Kemal Paşa (1533), İbn Sina ile birlikte başlayan varlığın mahiyete araz olması, sıfat olması ya da eklenmesi (zait olması) konusunun nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağına dair meşşâî ve işrakî filozoflar ile kelimacılar arasında süre gelen tartışmaya katılmış ve bu konuyu müstakil bir risalede ele almıştır. “Ziyâdetü'l-Vücûd ale'l Mahiye”¹ adlı bu risalenin sorunsalını, bir yandan Osmanlı yükseliş dönemi medreselerinde yer alan felsefe ve kelam derslerinin ana metinlerini oluşturan Cürcanî'nin (1413) **Şerhu'l-Mevâkıf**'ı ile Devvanî'nin (1509) **Tecrîd Haşiyelerinde** ortaya konan düşünce ve görüşlerin; diğer yandan medrese müfredatına bağlı olarak Hocazade Bursevî (1488) ve Hatibzade Kastamonî (1495) gibi Osmanlı düşünürleri tarafından yorumlanan felsefî ve kelamî düşüncenin eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

Risalenin başlığından da, sözkonusu sorunsalın, İslam felsefesinin başlangıcından itibaren metafiziğin en temel meselelerinden biri olan “varlık” (vücûd) problemiyle ilgili olduğu açık bir biçimde görülmektedir. İbn Kemal, risaleye varlığın mahiyetin bir arazi ya da sıfatı olması yerine, Cürcanî'nin kullandığı “varlığın mahiyete zait olması” ifadesini başlık olarak tercih etmiştir. Onun bu başlığı tercih etmesinde, felsefe ile kelamı uzlaştırma teşebbüslerinde ortaya konan düşüncenin anlaşılmasında Cürcanî'nin rolüne dikkat çekilmek istenmiş olabilir. Çünkü söz konusu risalede filozofların, mütezilenin ve eşarilerin varlık anlayışlarının yanında, felsefe ve kelam

¹ Türkiye Kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan bu risalenin, tarafımızdan yapılan tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. İbn Kemal, Varlığın Nahiyete Ziyâde Oluşu, Tahkik ve Değerlendirme, Mehmet Aydın, İzmir, tahkikte kullandığımız nüshalardan birisi Süleymaniye Kütüphanesinde (Ayasofya Bölümü, Demirbaş no: 4820, vr: 62-70) bulunmaktadır.

arasındaki uzlaştırma teşebbüslerine bağlı olarak yeni bir varlık anlayışının ortaya çıktığı ifade edilmektedir.

Bu yeni varlık anlayışı, ‘varlığın mahiyete eklendiği (zait olduğu)’ iddiası ile ‘dış dünyada, yani hariçte varolan varlıkların dışında başka bir şeyin gerçekliğinin olamayacağı’ iddiasını uzlaştıran ya da bu iki iddiayı birlikte değerlendiren kelamcıların anlayışından ibarettir. Yukarıda işaret edildiği gibi, uzlaştırma yapan kelamcılar olarak karşımıza, daha çok Osmanlı medrese çevrelerinde düşünceleri hâkim konumda olan Cürcanî ve Devânî çıkmaktadır. İbn Kemal, söz konusu risalesinde, bu düşünürlerin düşünce sisteminde ortaya çıkan zorlukları, güçlükleri ve tutarsızlıkları gösterir ve onların düşüncesini eleştirir. Bu çerçevede o, uzlaştırma yapan kelamcıların sisteminin, bir taraftan filozoflar ile mutezilenin; diğer taraftan Eş’arilerin iddialarına dayandığını açıklar.

Filozoflar, hariçte, yani dış dünyada varolan varlıkların dışında başka bir varoluş alanı olduğunu ve bu varoluş alanında şeylerin bir varlığının olduğunu ileri sürerler ve bunu, ‘varlığın mahiyete zait olduğu’ iddiasıyla ifade ederler. Mutezile kelamcıları, hariçte varolan varlıkların dışında (verâ’) harîci bir varoluştan (sübût) söz ederler ve var olmayan (ma’dûm) şeylerin de hariçte bir varoluşunun (sübût) olduğunu ileri sürerler. Bunlar da, tıpkı filozoflar gibi varlığın mahiyete zait olduğunu söylerler. Eş’ariler ise varlığın mahiyete eklenmesini kesinlikle reddederler ve hariçte varolan varlıkların dışında başka bir varlığın olamayacağını belirtirler.

Eş’arî’nin ‘varlığın mahiyetle aynı olduğu’ yönündeki iddiasına getirdiği deliller, İbn Kemal’e göre, uzlaştırma teşebbüsünde bulunan kelamcıların varlık anlayışlarının eleştirilmesinde kullanılabilir. İbn Kemal’in varlık sorunuyla ilgili olarak Cürcanî’nin **Şerhu’l-Mevâkıf**’ından iktibas ettiği Eş’arici iddianın açıklamasına bakıldığında, Cürcanî sonrası tartışmaların yönünü belirleyen şu açıklamalara yer verildiği görülmektedir: “Bir nesnede varolan bir sıfatın varlığı, bizzat nesnenin varlığına bağlıdır. Varolmayan hiçbir şey, bir sıfatla nitelendirilemez. Varlık (vücûd), kesinlikle varoluşsal (sübûtî) bir şeydir. Eğer varlık, mahiyete zait ve onunla varolan bir sıfat olursa, varlığın mahiyetle varolmasından önce, mahiyetin başka bir varlığının olması gerekir. Böylece bir şey, iki kere mevcut olur. Bu ise kabul edilebilir bir sonuç değildir. Buna rağmen bu sonucun kabul edilmesi durumunda daha başka sonuçlarla karşı karşıya kalınır. Eğer önceki varlık, sonraki varlığın aynısı olursa, bir şey kendisinden önce gelmiş olur ya da önceki varlık, sonraki varlıktan farklı olursa, varlıklarda teselsül ortaya çıkar. Teselsül ise bir sonuç vermez”.²

Bunun üzerine Cürcanî, varlık ile mahiyet arasında kesinlikle başka bir varlığın olmadığını ve varlığın mahiyetle özdeş olduğunu; dolayısıyla varlığın mahiyete dışarıdan uruz etmediği sonucuna varır. Ona göre varlığın (vücûd), mahiyete arız olması/eklenmesi durumunda, mahiyetin başka bir varlığı ortaya çıkar ve böylece var olmayan (ma'dûm) bir şeyin sübûtî sıfatla nitelenmesi mümkün olur.

İbn Kemal, varlığın mahiyete eklenmesi durumunda, mahiyetin zorunlu olarak başka bir varlığının olacağı çıkarımını doğru bulmaz. Çünkü ona göre varlığın mahiyete zait olduğu, eklendiği kabul edilirse, varlıkla nitelenme aşamasında mahiyet, ne mevcuttur ne de mevcut değildir (ma'dûm). Dolayısıyla varlıkla nitelenme aşamasında mahiyetin ne varlığından ne de yokluğundan söz edilebilir. Varlığın mahiyete eklenmiş (zait) ve onunla varolan bir sıfat olması durumunda, mahiyetin başka bir varlığının olması gerekmez.³ Cürcanî'ye göre ise bir nesnenin varlığı mahiyetine zait değildir ve bu nesnede varlık ile mahiyeti aynıdır.

İbn Kemal, bu düşüncenin, uzlaştırma yapan kelimcilerin tamamının düşüncesi olmadığını ve onların içinden de farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtir. Bununla birlikte, ona göre, varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi Cürcanî'nin sunduğu biçimde ele alan kimseler gerekli dikkat ve özeni göstermemişlerdir. Dolayısıyla onların, varlığın mahiyete zait olduğu iddiasına Cürcanî'nin yaklaşımıyla cevap vermeleri uygun değildir.

Cürcanî ve uzlaştırma yapan diğer düşünürlere göre, filozofların varlıkta gördükleri zorunluluk, ancak varlığın sıfat (sıfatın vücûdiyyetin) olmasında söz konusu olabilir. Varlığın sıfat olması, bir nesnenin bizatihi mevcut olması anlamına gelir. Bundan dolayı varlığın (vücûd) sıfat olması, varlıktan (vücûd) başka bir şeydir. Dış dünyada varolan her sıfatın (sıfatın sübûtiyyetin), varlıktan (vücûd) başka olduğu ise apaçıktır. Çünkü sıfatın varoluşu, bir nesnenin, yani mevsufun varlığına bağlıdır. Dolayısıyla varlıktaki zorunluluk, sıfatın varlığının mevsufuna bağlı olmasındaki zorunluluktan farklıdır. Çünkü varlığın başka bir varlıkla öncelenmesi imkânsızdır. Buna bağlı olarak vücud'un kesin aklî hükümlere tahsis edilmesi kesinlikle doğru değildir.⁴

² İbn Kemal'in, Cürcanî'den yaptığı iktibası karşılaştırmak için bkz., Seyyid Şerif Cürcan, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Azudu'd-Din Abdurrahman İbn Ahmed el-İcî, *Kitabu'l-Mevâkıf* ile birlikte) nşr, Abdurrahman Umayra, Beyrut 1997, s. 241.

³ İbn Kemal, bu konuyu *Risale fi'l-Leys ve'l-Eys* adlı risalesinde özel olarak ele aldığını belirtmektedir. Bkz., İbn Kemal, "Risâle fi'l-Leys ve'l-Eys", *Mecmu'ati'r-Resâil*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Demirbaş no: 3943, vr: 339b-340b.

İbn Kemal, Cürcanî'nin yukarıdaki görüşlerinin filozofların iddiasına bir cevap olarak sunulmasına karşı çıkar. Ona göre varlıktaki zorunluluğun, varlığın sıfat olmasındaki zorunluluktan farklı olması gerekmez; ayrıca varlığın varlıkla öncelenmesinin imkânsız olduğu düşüncesi ileri sürülerek filozoflara bir cevap verilmiş de olmaz. Aksine varlığın mahiyete zait olduğu iddiası gerekli olur. İbn Kemal, burada fiilen varolan bir şeyin açık seçikliğinin 'vücûd'un açık seçikliğini tazammun ettiğini düşünür ve vücûd ile vücûd'un sıfat olması arasında bir fark görmez. Varlığın sıfat olması konusunda ortaya çıkan anlayışın filozofların görüşünden farklı olduğuna işaret etmek için İbn Sina düşüncesinde varlığın araz olması ile diğer arazlar arasında yapılan ayırım üzerinde durur.⁵ Bu düşüncede, 'varlık'ın (vücûd) dışındaki diğer arazlar varolabilmek için bir cevhere ihtiyaç duyarken, varlık "vücud" mevcut hâle gelmek için başka bir 'varlık'a (vücûd) gereksinim duymaz. Vücûd adı verilen bu özel arazın bir cevherdeki varlığı, bu cevherin bizatihî varlığıdır.

İbn Sina düşüncesinde ele alınan varlığın arıziliği konusuna atıfta bulunmak suretiyle İbn Kemal, Cürcanî'nin ve onun gibi düşünen uzlaştırmacı düşünürlerin varlığın araz ya da sıfat olması meselesini yanlış anladığını gösterir. Cürcanî, zorunlu olarak her sıfatın sübûtî, yani hariçte mevcut olduğu hükmünü verir. Çünkü sıfatın mevsufunda varolması, mevsufun hariçteki varlığına bağlıdır. Ama vücûd, hariçte, yani dış dünyada mevcut bir sıfat değildir; aksine o, uruz ettiği nesneden ancak aklî tahlil yoluyla çıkarılır. Vücûd, hariçte mevcut olması anlamında değil, mefhumuna yokluğun dahil olmaması anlamında "sübûtî"dir. Bundan dolayı varlık (vücûd), zorunlu olarak her sıfatın sübutî, yani hariçte mevcut olduğu hükmüne dahil edilemez.⁶ Cürcanî'nin ifadelerine göre, vücûd, mevsufta/cevherde kaim ve mevcut olan herhangi bir sıfat değildir. Vücûd'un sübutî olması, mahiyetin gerçekleştiği ve bilfiil olduğu dış gerçeklik anlamına gelir. Çünkü Eşarîci düşüncede vücûd ile mahiyet arasında hiçbir ayırım yapılamaz.

İbn Kemal Cürcanî'nin açıklamalarında sıfatın sübutilikle, yani hariçte mevcut olmakla sınırlandırılmasına gerek olmadığını düşünür. Bununla birlikte Cürcanî ve diğer uzlaştırmacı düşünürlerin sübutilikte ısrar etmelerinin altında vehmin götürdüğü sonuçlar ile aklın götürdüğü sonuçlar arasındaki farklılıktan kurtulma isteği yatmaktadır. Onlara göre ~~vehmin sonuçları~~ ile aklın sonuçları arasındaki farklılıktan kurtulmak için

⁴ Krş., Seyyid Şerif Cürcanî, *age*, s. 241-242.

⁵ İbn Kemal, varlığın araz olmasıyla ilgili olarak İbn Sina'nın Ta'likât'ta yaptığı açıklamaları sunar. Bkz. İbn Sina, *Ta'likât*, thk. ve nşr: Abdurrahman Bedevî, Tahran 1404, s. 65.

⁶ Krş., Seyyid Şerif Cürcan, *age*, s. 242

sübutilikte, yani hariçte mevcut olmakta ısrar edilmelidir.

Uzlaştırma yapan düşünürler, varlıkların hariçteki varoluşlarının dışında başka bir varoluşlarının olduğunu kabul etmezler. Ama sübut ile vücûdun eşanlamlı (muradif) terimler olduğunu ileri sürdüklerinde, kendilerini varlığın mahiyete zait olduğu meselesi içine sokarlar. Bununla birlikte onların, filozofların ve mutezilenin iddialarını ve temel yaklaşımlarını kabul etmeleri çok kolay görünmüyor.

Buna rağmen, Cürcanî'nin ifadelerini yorumlayan Hocazade, hiçbir yararının olmadığını düşünerek, sübûtî sıfatın varlığının, bir cevherin hariçteki varlığına bağlı olduğunu kabul etmez. Çünkü ona göre varlık (vücûd), hariçte, yani zihin dışı dünyada mahiyete dışarıdan gelip eklenen (zait) mevcut bir vasıf değildir. Aksine o, mefhumuna yokluğun dahil olmaması anlamında, hariçte mevcut olmayan aklî-sübûtî bir vasıftır. Dolayısıyla vücûd'un mahiyette varoluşu (sübût), ancak akılda sözkonusu olmaktadır. Yani, aklî tahlil düzeyinde ele alınan bir şeyin (nefsu'l-emr) vücûd'unun mahiyette varolduğu söylenebilir. Bundan dolayı mahiyetin, vücûdun mahiyette varolmasından önce mevcut olması gerekmez.⁷

İbn Kemal ise Hocazade'nin bu yorumunun Meşşâî filozofların ilkesi doğrultusunda yapıldığını belirtir. Meşşâî filozoflara göre akıl, bir şeyin hariçteki varoluşunun dışında başka bir varoluş alanıdır. Hocazade de yukarıdaki yorumunda, vücûdun mahiyette varoluşundan ancak aklî tahlil düzeyinde sözedilebileceğini ifade etmiştir. Ama o, bu yorumu filozofların ilkesi doğrultusunda yaptığının farkında değildir. Çünkü kelamcıların tamamı tarafından filozofların bu ilkesi reddedilmesine rağmen, Hocazade, farkında olmadan da olsa, filozofların ilkesi üzerinden yürüyerek Cürcanî'nin vücûd hakkındaki görüşlerini eleştirir. Bununla birlikte o, zihnî varlığı reddeden kelamcılarla birlikte vücûd sorununun tartışamayacağını belirtir. Ona göre zihnî varlığı reddeden kelamcılar, hariçte mevcut olan bir sıfatın mevsufunda varolmasının, mevsufun hariçteki varlığına bağlı olduğunu ileri sürerler. İmkan, vücûb ve vücûd gibi mefhumlarına yokluğun dahil olmadığı itibarî, yani zihnî mefhumlar konusunda da, bu mefhumların varolmaları için mevsuflarını şart koşarlar. Ama bu mefhumların varolacağı mevsufların zihindeki varlığı hakkında konuşmazlar. Zihnî varlığı kabul edenlere göre, mefhumlarına yokluğun dahil olmadığı vasıfların varoluşu, mevsuflarının varlığına dayanır. Mevsuflar, zihinde de hariçte de var olabilirler. Vücûd'un mahiyette

⁷ Hocazade, Muslihi'd-Din Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dem. No: 861, vr: 22a.

varoluşu, zihinde olursa, mahiyetin zihinde daha önceden var olan ‘vücûd’una dayanır. Bu durumda, mahiyetin iki kere mevcut olduğu ya da vücûdların teselsülü ortaya çıkar.⁸

İbn Kemal, Hocazade’nin yaptığı yorumun, uzlaştırma yapan düşünürlerin görüşü olması durumunda, onun yorumunun da eleştirilebilecek yönleri olduğuna işaret eder. Çünkü Meşşâî filozoflar, vücûd’un mahiyette varoluşu, zihinde olursa, mahiyetin zihindeki varlığından önce onun zihinde başka bir varlığının olduğunu ileri sürmezler. Aksine onlar, vücûdun mahiyette varoluşunun, mahiyetin hariçteki varlığından önce onun zihindeki varlığına dayalı olduğunu ileri sürerler. Bu düşüncede mahiyet, bir kere zihinde bir kere de hariçte olmak üzere iki kere mevcut olur. Yukarıda zikredilen sorun, mahiyetin iki kere zihinde, iki kere de hariçte mevcut olmasında ortaya çıkar. Dolayısıyla mahiyetin vücûdla nitelenebilmesi için mahiyetin daha önce başka bir varlığının olması gerekir. Tekrar mahiyetin ikinci vücudu üzerinde düşünmeye başlayınca, mahiyetin vücudlarında teselsül ortaya çıkar.

İbn Kemal, Hocazade’nin yorumlarıyla birlikte tartışmanın yönünü zihnî varlık bağlamında sürdürür ve bu bağlamda Devvanî’nin görüşlerini değerlendirir. Devvanî, bir şeyin sadece bir tek harîci varlığının olabileceğini ileri sürer. Ama ona göre bir şeyin, bir ya da çok zihinde sonsuz zihnî varlıklarının olup olamayacağı konusunda sorun çıkmaktadır. Bir şey zihnimizde mevcut olduğunda, onun bu durumda zihnimizde sadece bir varlığı (vücûd) varolur. Dolayısıyla bir şey, bir zihinde sonsuz vücudlarla varolamaz. Bir şeyin sonsuz sayıdaki zihinlerde sonsuz vücûdlarla varolması, sonsuz zihinlerin varlığını gerektirir. Vücûdlar arasında bir sıralanma olsa bile, sonsuz zihinler arasında asla bir sıralanma olmaz.⁹

İbn Kemal’e göre Devvanî’nin meseleyi ele alışında ortaya çıkan sorun, zihnî varlıkların sonsuzca sıralanışdır, sonsuz zihinlerin varlığı değildir. Zihnî varlıkların sonsuzca sıralanışından, sonsuz zihinlerin varlığına geçilemez.¹⁰ Yani bir şeyin, bir zihinde sonsuz zihnî varlıkları olabilir. Ama bir zihindeki sonsuz zihnî varlıklara dayanarak sonsuz zihinlerin varolduğu ileri sürülemez. İbn Kemal’in ifade ettiği gibi, asıl sorun, bir şeyin zihnî varlıklarının sonsuzca varolmasıdır. Diğer taraftan Devvanî, bu görüşüyle çelişen başka bir görüşü daha dile getirir. Ona göre mutlak varlıkla nitelenme

⁷ Hocazade, Muslihi’-d-Din Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî, *Haşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dem. No: 861, vr: 22a.

⁸ Hocazade, *age*, vr: 22b.

⁹ Devvanî, *el-Havâşî’l-Cedîd ale’s-Şerhi’l-Cedîd Li’t-Tecrîd*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Eski Eserler Bölümü, Dem. No: 985, vr: 46a.

¹⁰ Devvanî, *age*, vr: 46a.

(ittisaf), ya harîci ya da zihnî varlık dahilinde olmaktadır.¹¹ İbn Kemal, Devvanî'nin bu açıklamasıyla birlikte, kelamcılar tarafında benimsenen 'bir şeyin başka bir şeyde varolması, ikincisinin varolmasına bağlıdır.' anlayışının geçersiz kılındığını belirtir. Ona göre bu düşünce sonuna kadar götürüldüğünde, vücudun mahiyetteki varoluşunun, vücudun bizatihi kendisinin varoluşundan sonra olmasını gerektirir. Bununla birlikte, vücudun mahiyette varoluşu, zihinde gerçekleşiyorsa, zihnî varlığın harîci varlıktan önce gelmesi gerekir. Çünkü zihin, önümüzde duran bir nesnenin ontolojik yapısı üzerinde düşünerek, onu bir sıfatla niteler. Dolayısıyla hariçteki bir nesnenin bir sıfatla nitelenmesi, zihnî bir nitelikten başka bir şey değildir.

Devvanî, hariçte 'vücûd' diye adlandırılabilen bir şeyin olmadığını, ancak aklın, tahlil yapmak suretiyle 'vücûd', diye adlandırılabilen şeyi çıkardığını belirtir. Burada Devvanî, vücûd'un, dış gerçeklik dünyasında somut bir hüviyetle özdeş olduğu görüşüne sahiptir. Ona göre vücûd'un, somut bir hüviyetten ya da zattan çıkarılması, Zeyd'den insanlığın çıkarılması gibidir. 'Zeyd'de insanlık sabittir.' hükmü, ancak Zeyd'in zatı ile doğru ve geçerli olabilir. Çünkü bu hükmün doğruluğu ve geçerliliği, onun dış gerçeklik dünyasında tekabül edeceği ya da uygulanabileceği bir karşılığının olmasına bağlıdır.¹²

Bununla birlikte, Devvani vücûd ve zattan çıkarılan zatî şeyler (zâtîyyât) arasında bir ayırım yapar. Ona göre zat üzerinde düşünmek, zatî şeylerin çıkarılması için yeterlidir. Ama vücûdun çıkarılmasında ise bir şeyin sebebi ve sonuçlarının varlığı gibi zattan başka bir şeyin düşünülmesi gerekir.¹³ Fakat İbn Kemal, Devvanî'nin varlıkla ilgili olarak yaptığı bu açıklamalarında keyfi davrandığını belirtir. Ona göre Devvanî'nin yukarıdaki ilk açıklaması, yani aklın tahlil yapmak suretiyle vücûd diye adlandırılabilen şeyi çıkarması, Meşşâî filozofların ilkesine göre yapılmıştır. Ama ikinci açıklama, yani vücud ile zatî şeyler arasında farkın olduğunu bildiren açıklama İsrak filozoflarının ilkesine dayandırılmıştır. İbn Kemal iki ilkedен birinin diğeri üzerine bina edilmesiyle varlık sorununun araştırılmasının mümkün olacağını düşünmez.¹⁴ Ona göre iki ilkeye dayalı bir yöntemin benimsenmesi meselenin açıklamasını zorlaştırmakta ve bazı karışıklıklara sebep olmaktadır. Bu husus, Devvanî'nin kendi görüşlerini

¹¹ Devvanî, *age*, vr: 46a.

¹² Devvanî, *age*, vr:46a-b.

¹³ Devvanî, *age*, vr:46a-b.

¹⁴ İbn Kemal, Devvanî'nin ikili yöntemi benimsemesiyle ilgili yaklaşımının onun *Şerhu Risaleti'z-Zevrâ* adlı eserinde açıkça görülebileceğine işaret ediyor. Bkz., Devvanî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, [Seb'u Resâil içinde] thk. ve nşr., Seyyid Ahmed Toyserkanî, Tahran 2002, s. 206-207.

sunduğu metinlere bakıldığında açıkça görülmektedir. Bu metinlerde soru, Meşşâilerin ilkesine göre soruluyor ama cevap, İşrakilerin ilkesine göre veriliyor.

İbn Kemal, Devvanî'nin iki ilkeyi kullanarak araştırma yaptığını göstermek için onun diğer görüşlerini sunar. O, Devvani'nin, 'bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesinin, vücûdun bir tarzında olduğu' iddiasını nakleder. Bu iddiaya göre söz konusu nitelenmenin olabilmesi için vücud'un/varlığın zarf olması gerekir. Bu, bir şeyin, vücûdun bir tarzında bulunması anlamına gelir. Bundan dolayı mevsuf, bu vücûda göre vasıftan ayırt edilir. Ama mahiyet, dış gerçeklik dünyasında zarf olan vücûd'dan ayırt edilemez; ancak zihinde ayırt edilebilir. Bundan dolayı aklın, vücûdu düşünmeksizin mahiyeti düşünmesi yeterlidir. Bu durumda nefsu'l-emrdeki mahiyet, ondaki vücûddan ancak başka bir vücûda göre ayırt edilebilir.

İbn Kemal, Devvanî'nin 'nefsu'l-emrdeki mahiyetin vücûdundan, başka bir vücûda göre ayırt edilebileceği' düşüncesinin doğru ve geçerli olamayacağını bildirir. Ona göre, burada Devvanî, nefsu'l-emrin, harîci ve zihnî varlığın dışında başka bir varlığının olduğunu ileri sürer. Bu ise, daha önce hiçbir kimse tarafından söylenmemiştir. Nefsu'l-emrde varolduğu ileri sürülen ikinci vücûd, ne harîci varlıktır ne de zihnî varlıktır. Burada hemen belirtilmelidir ki mahiyet, zihnî vücûddan da, nefsu'l-emrdeki vücûddan da ayrı değildir. Aklî düşüncede ve itibarda mahiyet, zihnî vücûddan ya da nefsu'l-emrdeki vücûddan ayırt edilebilir. Buna göre Devvanî tarafından ileri sürülen bu 'vücûd', mahiyetin başka bir vücûdu değildir. Eğer bu 'vücûd'un, mahiyetin başka bir vücûdu olduğu ileri sürülürse, mahiyetin vücûdunun üç tarzda olduğu ortaya çıkar. Bu ise yaygın olan görüşe ve çoğunluğun düşüncesine aykırıdır.

Diğer taraftan Devvani, İbn Kemal'in bildirdiğine göre, "ittisafın zarfının, bütün arazlardan soyutlanmış olmakla birlikte, nefsu'l-emr değil, sadece aklın itibarı olduğunu" ifade eder. Ona göre vücûdun zarfının, zihin dışı dünya (hariç) ya da zihin olması mümkündür; vücûd hariçte, zihinde ya da aklın itibarında bulunabilir. Aklın itibarında arazlarından soyutlanmış bir halde bulunurken; hariçte ya da zihinde arazlarından soyutlanmış değildir.

İbn Kemal'e göre bu açıklamasıyla Devvanî açıkça şunu itiraf etmektedir: Aklın itibarı, nefsu'l-emrin zuhur ettiği yerlerden biri (mazâhir) olmadığı gibi aklın itibarıyla sabit olan farklılık, yani aklî düzeyde mahiyetin varlıktan farklı olması, nefsu'l-emrdeki bir farklılık değildir. Bununla birlikte Devvanî, "nefsu'l-emrdeki şeyin, hariç ve

zihinle sınırlandırılmayacağını” ileri sürer. İbn Kemal, Devvanî’nin bu açıklamasıyla nefsu’l-emr hakkında tutarlı bir görüş ortaya koymadığını gösterir. Ona göre yukarıdaki açıklamalardan, nefsu’l-emrin hariç ve zihinde zuhur ettiği anlaşılmaktadır. Hariç ve zihindeki varlık (vücûd), nefsu’l-emrdeki varlıktan örtüyü kaldırarak onu açığa çıkarır. Bununla birlikte hariç ve zihin, nefsu’l-emrin iki ferdi değildir. Bu da nefsu’l-emrdeki varlığın, hariçteki ve zihindeki varlık olmaksızın bir tahakkukunun olduğunu gösterir. Ama yine de nefsu’l-emrdeki varlık, diğer iki varlıkla zahir olur. Böylece nefsu’l-emrdeki varlığın mazharının, hariç ve zihinle sınırlandırılmış olduğu açık hâlde gelir.

Devanî nefsu’l-emrdeki varlıktan söz ettiğinde, vücudun üç tarzının olduğu ortaya çıkar: Nefsu’l-emrdeki varlık, harîci varlık ve zihnî varlık. Ayrıca Devvanî’nin açıklamaları arasında nefsu’l-emrdeki vücudun diğer iki vücudun özelliğine sahip olmadığı ifadesi yer alıyor. İbn Kemal’e göre bu ifadede hatalı bir görüş dile getirilmiştir. Çünkü söz konusu açıklamayı Devvanî, mefhum düzeyinde değil, kendisinin öznel anlama çabasına bağlı olarak ortaya koymuştur. Ayrıca onun söz konusu açıklamasının gerisinde mahiyetin üç varlığının olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Oysa Devvanî, İbn Kemal’in yaptığı değerlendirmeye göre, başkalarını taklit eden değil, özgür bir araştırmacı olmasına rağmen, yeterli dikkat ve özeni göstermediği için doğru olmayan bir sonuca ulaşmıştır.

Onun yukarıdaki açıklamayı, nitelemenin (ittisaf) zarfının yani nitelemenin içinde olduğu şeyin, nefsu’l-emr olması durumunda ortaya çıkacak sorunlardan kaçınmak için yaptığı görülüyor. Bu sorunlar nefsu’l-emrin kendisinden önce gelmesi ve varlıkların teselsülü gibi sorunlardır. İbn Kemal’e göre bu sorunlardan kaçınmak için Devvanî’nin şöyle söylemesi gerekirdi: Nefsu’l-emrde mahiyetin vücudla nitelenmesi, nefsu’l-emrin haddi zatında var olmasını gerektirir. Dolayısıyla burada sorun, İbn Kemal’e göre nefsu’l-emrin harîci ve zihnî varlığın dışında başka bir varlığının olmasında ve nefsu’l-emrdeki nitelenmenin de bu varlığa göre olmasında ortaya çıkar.

Devvanî’ye göre akıl, vücûdu mahiyetten soyutlayıp çıkarır ve mahiyeti vücûdla vasfeder. Bu vasfın doğruluğu, vasfın mahiyetle özdeş olmasına bağlıdır. İbn Kemal, bu açıklamanın işrakilerin ilkesine göre yapıldığını ama konunun bir bütün olarak meşşailerin ilkesine göre ele alınıp işlendiğini belirtir. Dolayısıyla konunun işleniş biçimi, işrakilerin ilkesiyle örtüşmemektedir. Çünkü Devvanî’ye göre ittisafın zarfının, vücud olması durumunda vücudun ittisaftan önce varolması şart koşulur. Bu çerçevede,

nefsu'l-emrde vücudla ittisafın, nefsu'l-emre göre olmaması gerektiği ortaya çıkar. Ama nefsu'l-emrdeki vücudun, mevcut olan mahiyetten soyutlanmış olmasıyla yetinilirse, bu vücudun hariçte mevcut olan mahiyetten soyutlandığı ileri sürülür. İttisaf, vücudun bu tarzında olması halinde, mahiyet, bir arazla sınırlanmış değildir (gayr-ı mahluda). Harici vücutta mahiyet, harîci varlıkla sınırlandırılmıştır. Nefsu'l-emrdeki vücutta mahiyet, nefsu'l-emrdeki vücudla sınırlandırılmıştır. Sadece akıl, mahiyeti arazla sınırlandırılmamış olarak ele alabilir. Aklın itibarındaki mahiyet, bütün arazlarından soyutlanmıştır. Mahiyetin bu varoluş tarzı, varlıkla ittisafa zarftır. Bu, nefsu'l-emrdeki mahiyetin varoluş tarzlarından biridir.

Devvanî'nin açıklamalarına şu şekilde karşı çıkılabilir: akıl, mahiyeti bütün arazlardan soyutladığında, aklın bu düşüncesi (itibar), varolan bir şeye karşılık gelmez. Ama mahiyet haddi zatında arazlardan soyutlanmış değildir. Yani dış dünyada mevcut bir nesneden yapılan soyutlamada mahiyet, ancak varolan nesneye karşılık gelir. Mahiyetin bu itibarı, itibarın itibarı değildir. İtibarın itibarı varolana uygun itibarlardan değildir. Eğer varolana uygun itibarlardan olduğu ileri sürülürse, örneğin Zeyd'in insan olmadığı ya da mümkün olmadığı gibi sonuçlarla karşı karşıya kalınır. Bu anlamda mahiyet, nefsu'l-emrdeki mahiyetin varlık tarzlarından biri değildir.

İbn Kemal'e göre bu problemin çözümü için nefsu'l-emrdeki ittisafın nefsu'l-emre göre olabileceğinin ileri sürülmesi gerekir. Çünkü nefsu'l-emrdeki vücûd, harîci ve zihnî varlığa şamil olan mutlak varlıktır. Daha önce geçtiği gibi mutlakla ittisaf ya harîci ya da zihnî varlık dahilinde olmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan nefsu'l-emrdeki şeyin varoluşunun, şu şekilde olduğu anlaşılıyor. Bir zuhur alanı (mazhar) mevcut olduğunda, orada bu şeyin vücudu zuhur ediyor. Dolayısıyla bir varoluş alanının mevcut olması gerekiyor. Buna rağmen nefsu'l-emrdeki şeyin bir kısmı zuhur etmeyebilir. Burada önemli olan, zuhur edecek şeyde (zâhir) zuhur kabiliyetinin olmasıdır. Varoluş alanındaki (mazhar) bir eksiklikten dolayı bilfiil zuhurun olmaması, zuhur edecek şeye bir zarar vermez. İbn Kemal, bu tarz bir düşünceye sahip olan Hocazade'nin yorumlarına başvurur. Hocazade'ye göre "zihinde vücûdun mahiyette varolması ancak şöyle olabilir: akıl, mevcut mahiyeti, önce mahiyete ve vücûda ayırır; sonra vücûdu, mahiyete nisbet eder. Dolayısıyla zihnî sübut, beyazlığın bir cisimde sübut bulması gibi değildir. Aksine onun anlamı aklın,

zihinde mahiyeti ve mahiyette varolan vücûdu ve ikisi arasındaki ilişkiyi düşündüğünde ortaya çıkar. Aklın bu düşüncesine göre mahiyet ve vücûd akılda aynı değildir. Bununla birlikte akılda vücûdun mahiyete nisbeti ve hamli doğrudur. Bu hamletme ve nisbetin dış dünyada bir karşılığı vardır.

O hâlde vücûdun nisbet edildiği mahiyet, akılda vücûdla vasıflanmış olur. Eğer akıl bu mahiyeti, yani zihinde düşündüğü mahiyeti, tekrar mahiyet ve vücûda ayırır ve mahiyete vücûdu nisbet ederse, mahiyetin başka bir vücûdunun olduğu ortaya çıkar. Fakat akılda bu itibarın daimi olması gerekmez. İtibarın son bulmasıyla teselsül de son bulur. Burada aklın vücûdu, mevcut mahiyete değil, mahiyet olması bakımından mahiyete nisbet etmesi durumunda, mahiyetin başka bir vücûdunun olduğu ileri sürülebilir. Bu, teselsülü gerektirmese bile, mahiyetin iki kere mevcut olmasını gerektirebilir.¹⁵

Hocazade'ye göre, akıl, mahiyeti vücûd ve yokluktan (adem) soyutlanmış olarak düşündüğünde ya da mahiyetin vücûdunu nazarı itibara almadığında, mahiyet dış gerçeklik dünyasından bağımsız olarak aklî düşüncede mevcut olur.

İbn Kemal, Hocazade'nin yukarıdaki açıklamaları arasında yer alan “eğer akıl, üzerinde düşündüğü bu mahiyeti, tekrara mahiyet ve vücûda ayırır ve bu vücûdu mahiyete nisbet ederse, mahiyetin başka bir vücûdu olduğu ortaya çıkar.” cümlesinin, daha önce tartışılan sorunla ilgili olduğunu zikreder. Bu cümlede geçen “başka vücûd”, yukarıda zikredilen “akıl, mahiyeti ikinci kere mahiyet ve vücûda ayırmaya kadar mahiyetin başka bir vücûdu yoktur.” cümlesindeki “vücûd” ile birlikte değerlendirildiğinde, iki vücûdun da aynı vücûd olduğu sonucuna varılır. İkinci cümledeki vücûd, ilk vücûdun dışında başka bir vücûd değildir. Dolayısıyla İbn Kemal'e göre Hocazade yukarıdaki açıklamalarını doğru bir yöntemle sunmamıştır. Çünkü Hocazade'nin yukarıdaki açıklamaları, vücûdun bir ve tek olduğu ve aklın ona yönelik itibarında ortaya çıkan çokluğun her bölme etkinliğinde var olduğu anlayışına dayandırılmıştır. Bu ise sorunun ele alınışında gerekli dikkatin gösterilmemesinden ve ikinci bölme etkinliğinde ortaya çıkan vücûdun başka bir vücûd olarak sınırlandırılmasındaki dikkatsizlikten kaynaklanır.

Hocazade, mahiyetin, nefsu'l-emrde vücûdla nitelenmiş olduğunu ileri sürer. Ona göre nefsu'l-emr, aklın vücûdu mahiyete nisbet etmesinden ibaret ise, ittisaf aklın itibarı ve varsayımına (farzihi) göre olur. Dolayısıyla ittisaf, aklın vücûdu mahiyete nisbet etmesinden önce hasıl olmaz.¹⁶ İbn

¹⁵ Hocazade, *age*, vr: 22b-23a.

kemal’e göre Hocazade’nin ifade ettiği “mahiyetin, nefsu’l-emrde vücûdla nitelenmiş olduğu” iddiası, nefsu’l-emrin aklın vücudu mahiyete nisbet etmesinden ibaret olmadığını ve ittisafın aklın itibarına göre olamayacağını gösterir. Çünkü bu iddia, vücûdun mahiyetteki varoluş durumunun açıklamasıyla sınırlandırılmıştır. Nefsu’l-emrin durumunun ve onda bir şeyin mevcut olmasının açıklaması yapılmamıştır.

İbn Kemal’e göre nefsu’l-emrdeki vücûd, hariçteki varlığa göre ele alınmadığı zaman, bilfiil aklın varlığına dayanmaz. Dolayısıyla nefsu’l-emrin dış dünyadan ve zihinden bağımsız bir varlığa sahip olduğu sonucuna ulaşılır.

Hocazade, uzlaştırma yapanlardan birinin “aklî ittisaf, nefsu’l-emre göredir.” görüşünü yorumlar. Bu görüşe göre akıl, bir durumla birlikte bulunan bir şeyden bir sıfatı soyutlayıp çıkarabilir ve o şeyi bu sıfatla vasfedebilir. Bu durum, bu şeyin kendisine göre sabittir; aklın farz etmesine ve itibarına bağlı değildir. Bu anlamdaki ittisafta iki şeyden biri diğerine eklenmez; çünkü ittisaftan önce mevsufun varlığına ihtiyaç duyulur. Bu ittisaf, sadece mevsufun zatına tekabül eder (mutabık). Dolayısıyla vücûddan önce başka bir vücûdun olması gerekmez ve varlıklarda teselsül ortaya çıkmaz. Mevsuf, zihinde ya da hariçte varolduğunda, onunla birlikte hariçte ya da zihinde bir sıfat olmaksızın, mevsufun sıfatla ittisafı tasavvur edilemez. Mevsuf, hariçte ya da zihinde varolduğunda, aklî düzeyde ondan bir vasfın çıkarılması mümkün olur. Mevsufun bu vasıfla nitelenmesi hakiki değil, mecazîdir.¹⁷

İbn Kemal, Hocazade’nin uzlaştırma yapanlardan biri olarak görüşlerini yorumladığı kişinin Devvanî olduğunu bildirir. Daha önce de Devvanî’nin işrakilerin ilkesine göre araştırma yaptığına işaret edilmişti. Onun ortaya koyduğu düşünce lafzî tartışma kabilindendir. Bu tartışmanın, Devvanî’nin kendi düşüncesini sunduğu resmî hikmette (el-hikmetu’r-resmiyye) hiçbir biçimde yapılmadığı görölmektedir. Ama onun işrak felsefesinin ilkesine göre yaptığı tartışmalarda ittisaf, sıfatın değil, mevsufun varlığını gerektirir. İttisafın, hariçte ya da zihinde bir tahakkukunun olması, mevsufun bir tahakkukunun olmasını gerektirir. Sıfatın hariçte ya da zihinde bir tahakkukunun olması lazım değildir. Mesela körün hariçte körlükle nitelendiği görölmüyor mu? Ama körlüğün hariçte hiçbir tahakkuku yoktur. Buna rağmen akıl, mevsufu düşündüğünde, ondan bu sıfatı soyutlayıp çıkarabilir. Dolayısıyla akıl, harlci varlıktan hariçte bilfiil

¹⁶ Hocazade, *age*, vr: 23a.

¹⁷ Hocazade, *age*, vr: 23a-b.

tahakkuku olmayan selbî ve izafî şeyleri soyutlayıp çıkarabilir ve harîci varlığı onlarla vasfedebilir.

Devvanî'nin düşüncesinde yer alan bu ittisaf, işrak filozoflarının anladığı anlamda bir ittisافتır. İşrak filozoflar ittisafı, bilinen anlamının dışında uygunlukla (mutabakat) açıklıyorlar. Onlara göre ittisaf, vafın, kendisinden soyutlanıp çıkarıldığı mevsufa nisbet edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla ittisaf, mevsufun varlığına bağılı olmaktadır.

İbn Kemal, burada Hocazade'nin yorumlarına başvurarak onun değerlendirmesini sunar. Hocazade'ye göre işrak filozoflarının anladığı anlamda ittisaf, nefsu'l-emrin bir şeyin kendisi olduğı anlayışıyla yakından ilişkilidir. Çünkü bir şeyin nefsu'l-emrde mevcut olması, onun haddi zatında mevcut olması anlamına gelir. Burada ittisaf, iki şeyden birinin diğetine nisbet edilmesinden önce ne somut varlıklar anlamında hariçte ne de zihinde varolur. Bu da işrak filozofları tarafından açıkça söylenmese bile, nefsu'l-emrin haricin ve aklın ötesinde bir tahakkukunun olduğunu gösterir.¹⁸ İbn Kemal ise, varlığın sıfat olması ile diğ sıfatlar arasında aklî tahlil düzeyinde bir ayırım yapılamayacağını belirtir. Ona göre varlık, başka bir şeyde varlığını sürdürmesi anlamında bir arazdır; ama diğ araz ya da sıfatlardan farklı ve özel bir arazdır.

İbn Kemal, varlığın İbn Sina'nın anladığı anlamda anlaşılmamasına bağılı olarak Cürcanî ve Devvanî'nin düşüncelerinde sorunlar çıktığını gösterir. Bu sorunlar büyük ölçüde bu iki düşünürün felsefe ve kelam arasında uzlaştırma yapılması yönündeki çabalarından kaynaklanır. Özellikle Cürcanî'nin varlığın mahiyetle özdeş olduğı düşüncesi ve Devvanî'nin meşşai ve işrak filozoflarının ilkelerini birleştirerek ortaya koyduğı düşünce eleştirilerin merkezinde bulunur. İşaret edildiğı gibi İbn Kemal'in, işrak filozofları arasında gösterilen Devvanî'yi hem meşşai hem de işrak felsefesinin yöntemlerini birleştirerek felsefî araştırmalar yaptığı değerlendirmesi dikkat çekici görünmektedir. Bununla birlikte İbn Kemal, iki ilkeye dayalı bir yöntemin benimsenerek felsefî araştırmaların yapılmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Onun bu sonucu dile getirmesinde, İbn Sinacı varlık anlayışına bağılı kalmasının büyük rol oynadığı söylenebilir.

¹⁸ Hocazade, *age*, vr: 24a-b.

THE LEADERSHIP OF LOVE IN RUMI, KRISHNAMURTI AND EMERSON

BABO, Sherzad
IRAK/IRAQ/ИРАК

The issue of leadership is one of the most significant problems of man in the course of history.

Who can lead the world? Who must guide the others? Does humanity need gurus or spiritual leaders? What are the characteristics of a good leader? Who can put an end to the chaos, and disorder in our relations, minds and worlds? Is there a different kind of leadership which is unequal to the typical leaders of the world? Is there a way to put an end to all wars throughout the world?

These questions are always crucial to mankind especially in the “brave” modern world of today where everything happens very fast. In the “brave new world” where technology is destroying the human relationships little by little, there are discussions on the “clash of civilizations” or “the remaking of the world order” on the division of the world into the advanced industrial capitalist west (First World) and the less developed countries (Third World), on the religious and secular governments and many other problems.

In order to change the clash of civilizations into the dialogue of civilizations, people of different countries with different ethnic, racial, political, cultural, social attitudes must come to something that is in common among all of them.

It is time for every individual to ask; isn't there a different approach to tackle the problems of mankind on the earth that belongs to everyone of us, and to solve them altogether immediately?!

One can find the answer to all of these questions in the teachings of Krishnamurti the great teacher, mystic, philosopher and poet of the twentieth century, Jalal Al-Din Rumi one of literature's greatest mystical poets of Persia of the thirteenth century and Ralph Waldo Emerson the great American writer, philosopher and poet of the nineteenth century.

According to Krishnamurti, Rumi and Emerson the only way to salvation is love. But what is love? There are a lot of definitions and attitudes toward love. But neither Rumi nor Krishnamurti give any definition of love, believing that love is inexpressible, unutterable, incommunicable, indefinable, unspeakable and untouchable.

In one of his poems in **Masnavi** Book 1:1, Rumi says:

Nevertheless I try to describe love

But whenever I reach the love itself I am unable to describe it.

(**Masnavi-Book 3:18**)

In his collection of pomes (*Divane shams Tabrizi*) he emphasizes that only God knows the “manner of my love” as comes in the following lines:

God is the Saqi and the Wine

He knows what manner of love is mine.

(**The Life and Work of Jalal-au-din Rumi. London p.130**)

Emerson also calls Love the Nameless charm:

Who can analyze the nameless charm

Which glances from one and another face and form?

(**The Complete Works of R. W. Emerson p.170**)

Both Krishnamurti and Rumi consider love as the most important requirement for life in the universe that can come to the heart of an individual. Rumi says that love is beyond definition. It is inexpressible. Nobody can say what love is. He adds:

Do not ask me what love is? Don't ask anybody ask love itself what is love?

(**Masnavi-Book 3:12**)

Again in his great book of mysticism *Masnavi* he explains love as a treasure:

Through love bewilderment befalls the power of speech,

It no longer dares to utter what passes;

For if it sets forth an answer, it fears greatly

That its secret treasure may escape its lips.

Therefore it closes lips from saying good or bad,

So that its treasure may not escape.

(**Masnavi-Book 5:11**)

Like Rumi, Krishnamurti does not give any definition of love, but he makes the meaning of love more touchable and understandable by indicating the things which are not love. He says:

Love is not personal or impersonal; it is love, it has no frontiers, it has no class, race. A man who loves is revolutionary, he alone is revolutionary.

(Krishnamurti's Talks Benares p.18)

Krishnamurti's doctrine of love is exactly like Rumi's approach toward love. Both of them find the leadership of love as a solution to all the obstacles, barriers and problems of mankind on this planet.

Both of them reject the leadership of thought and philosophy, saying that every kind of thought is based on past time. Every process of thinking, cerebration and pondering is old. It is conditioned, therefore it can not solve the problems of present time. Krishnamurti asserts:

Thought cannot be free nor can it ever make itself free.

Thought is the result of experience, and experience is

Always conditioning.

(Commentaries on Living p.180)

Transcendentalism is an American movement which seems to be very important because of its homogeneity with mysticism. Emerson's transcendental approach toward love is under the impact of eastern cultures. Transcendentalism, like other Romantic movements and oriental mysticism, proposes that the essential nature of human beings is good. Society is to blame for the corruption of mankind. This view opposes the neoclassical idea that society is responsible for keeping human beings from giving in to their own brutish natures.

Oriental spirit is one of the major characteristics of romanticism. Emerson as a romantic poet believes in "Divine Knowledge" which is different from the traditional knowledge of the books:

...the lover ascends to the highest beauty, to the love and knowledge of the Divinity, by steps on this ladder of created souls.

(The Complete Works of R.W.Emerson p.173)

Rumi also prefers the priority of love over thought or what we call wisdom for facing the psychological problems of man kind as it is clear in the following verses:

The feet of the philosophers are wooden
And the wooden feet are not stable.

(**Masnavi-Book 4:2**)

In his great book **Education and Significance of Life** Krishnamurti also disapproves the knowledge which lacks love:

The man who knows how to split the atom but
Has no love in his heart becomes a monster.

(**Education and the Significance of Life p. 19**)

Like mysticism, transcendentalism is based on the belief that knowledge is not limited to experience and observation.

Rumi divides the leading knowledge of man into two categories; the knowledge of heart and the knowledge of body:

The knowledge of men of heart bears them up,
The knowledge of men of body weighs them down.
When 'tis knowledge of the heart, it is a friend;
When knowledge of the body, it is a burden.

(**Masnavi-Book 1:14**)

Emerson's love is also beyond the knowledge, control, will and power of man:

What we love is not in your will, but above it. It is not you, but your radiance. It is that which you know not in yourself and can never know.

(**The Complete Works of R.W. Emerson p.172**)

Love and wisdom are in the same boat, according to these two mystics they are not separate from each other. They look at life as a whole as a perfect entity. They say if we see the things as they are, not as we wish them to be, then whatever we see is real, the truth itself is there. Rumi puts it in these lines:

Because our seeing is full of mistakes (causes and effects)
Go and solve your seeing in the seeing of ultimate Truth (God)

(**Masnavi-Book 1: 15**)

Krishnamurti says the same thing in a beautiful song:

Ah, love life in its fullness
It knows no decay.

(**On Nature p. 76**)

From the above mentioned quotations one comes to this result: for understanding the depth of love, its meaning, the meaning of freedom, courage, honesty, truth, education, leadership and whatever it is, one must be free from the known, experience and every kind of conditioning. In such a situation with a perfect seeing without any interference of thought, prejudgments, judgments, condemnation, or confirmation every individual can be his own leader. The main question is this how an individual can reach this freedom?

Emerson speaks about transcendental meditation which is a technique of meditation in which a mantra is chanted in order to foster calm, creativity and spiritual well-being.

Both Rumi and Krishnamurti believe in meditation, but Rumi's way of meditation is somehow like Emerson's transcendental meditation while Krishnamurti's meditation is centered on the need for maximum self-awareness.

Regarding the issue of leadership there is a little difference between these great mystics. The Transcendentalists including Emerson believed that the doctrines and organized churches of orthodox Christianity interfered with the personal relationship between a person and God. They said that individuals should reject the authority of Christianity and gain knowledge of God through insight.

According to Krishnamurti every individual must be "a light" unto himself or herself. But Rumi believes that a man who has been enlightened by the truth can lead the society in a correct direction. Rumi in **Masnavi** says:

The people are kids except the man of God
There is no wise man except one who is free from lust.

(Masnavi-Book 4:11)

Even this difference in attitudes is not so touchable because in the case of Rumi's leadership when the leader dies the followers will return to their darkness. Krishnamurti rejects this kind of leadership because he believes in such a case the followers have not seen the truth for themselves. They have not been enlightened. He believes that:

The leaders destroy the followers and the followers destroy the leaders.

(Krishnamurti's Talks Benares p. 56)

In Rumi’s sample the spiritual leadership is a perfect man. As long as he lives he can lead the society into welfare, prosperity, success, happiness and fortune. But when he dies everything comes to an end, because truth can not be organized.

Krishnamurti disapproves every kind of leadership firmly and without any hesitation:

There is no need to go from teacher to teacher, from guru to guru, from leader to leader, for all things are conditioned in you, the beginning and the end.

(Saying of J. Krishnamurti p. 83)

Now the main question is that why two of these three great mystics who share the same attitudes (if one can call them attitudes) in most of the fields approves the leadership and the other one disapproves it?

One thinks that the confirmation of one and the denial of the other one are more or less like each other. To be enlightened is the most difficult task. Therefore out of this difficulty we have these two contradictory attitudes.

Rumi confirms leadership because it is so difficult for every individual in society to be enlightened. In such a case an enlightened person can lead those who are not enlightened.

In Krishnamurti’s approach if the individuals have not been enlightened themselves they could not choose an enlightened leader:

When we choose a guru out of our confusion, that guru must also be confused, otherwise we wouldn’t choose him. To understand yourself is essential.
.....

we want quick relief, a panacea, so we turn to a guru who will give us a satisfactory pill. We are searching not for truth but for comfort; and the man who gives us comfort, enslaves us.

(Sayings of J. Krishnamurti P. 83)

According to Transcendentalism, reality exists only in the world of spirit. What a person observes in the physical world are only appearances or transient reflections of the spirit. Rumi has mentioned the same attitudes in thirteenth century that the physical world is not real, but it seems to us as a real entity, meanwhile the existence of hereafter is real but it seems to us as something unreal.

In his work, Rumi tells us over and over that he is attempting to put into language the nature and significance of the invisible universe, a task he freely admits can only be achieved in part. In “The Story of Solomon and Hoopoe,” Rumi writes:

Do thou hear the name of everything from the knower? Hear the inmost meaning of the mystery of He that taught the names. With us, the name of every thing is its outward appearance, with the Creator, the name of every thing is its inward reality.

(Masnavi Book 1: 10)

The best explanation for Rumi’s popularity may simply be that he was a very wonderful poet-uniquely capable of transcending “outward appearances” and conjuring up the mystical “inward reality,” yet entirely realistic and modest about the limitations of his words.

Like Rumi and Krishnamurti, Emerson and his followers believed that human beings find truth within themselves, and so they emphasized self-reliance and individuality. They argued that to learn what is right, a person must ignore custom and social principles and rely on insight, as Krishnamurti says “You can be light unto yourself.”

The Emersonian Transcendentalism was highly under the impact of Eastern thought. In the beginning of his essay “love” he has mentioned the following verse from holy Koran:

I was as a gem concealed; me my burning ray.

(The Complete Works of R.W. Emerson p.159)

He has mentioned this verse to indicate the very origin of love that is God the perfect and ultimate beauty. The Islamic mystical doctrine in this regard indicates that love was unknown to mankind till Allah appeared with glory and brightness. Then love came to existence and sets the lover on fire.

In the beginning of his essay “Self-Reliance,” Emerson for indicating the importance of self-knowledge has quoted from Epilogue to Beaumont and Fletcher’s “Honest Man’s Fortune,” the following lines:

Man is his own star, and the soul that can
Render an honest and a perfect man,
Command all night, all influence, all fate,
Nothing to him falls early or late.
Our acts our angels are, or good or ill

Our fatal shadows that walks by us still.

(Norton Anthology American Lit. vol.1 p. 1126)

These three great thinkers develop the idea of action above the thought and theory. Both Rumi and Krishnamurti were men of action and they lived according to their own teachings. Emerson mostly adapted the ideas of others into his writings. American Transcendentalism under the leadership of Emerson is important because it is a mixture of Goethe, Plato, Confucius, Islamic culture, Sanskrit religion, and Buddhism. It is a bridge between East and West. At the beginning of his essay "Nature" he has quoted the following lines from Plotinus:

Nature is but an image or imitation of wisdom, the last thing of the soul; nature being a thing which does only do, but not know.

(Norton Anthology American Lit. vol.1 p.1073)

The main thing that you can find in the writings of all three is the message that you must be your own leader. Emerson at the end of his essay "Nature" says:

All that Adam had, all that Caesar could, you have and can do.... Build, therefore your own world

(Norton Anthology American Lit. vol.1 p.1100)

Krishnamurti emphasizing on the same attitudes over and over again throughout his teachings: "You can be light unto yourself."

Rumi calls everybody to love regardless of their religion and differences in attitudes and believes:

Come, come, whatever you are, it doesn't matter
Whether you are an infidel, an idolater or a fire-worshiper,
Come, our convent is not a place of despair
Come, even if you violated your swear
A hundred times, come again

(Masnavi Book 5: 7)

To sum up our materials into a compact conclusion one thinks that all teachings of mysticism whether it is Indian, Islamic, or Christian can lead toward a more peaceful world. This kind of discussions and dialogues among different civilizations will broaden our understandings of each other and accepting of one another.

For every successful educational leadership program teachings of mysticism must be included in the syllabus of the curriculum. The best actual examples in this regard are Krishnamurti's schools in America, Europe and India.

The schools that reject every kind of authority whether it is religious, political, social, traditional and so on.

REFERENCES

Baym, Nina, Ed. **The Norton Anthology of American Literature**. New York: W.W. Norton Company, Vol.1, 1998.

Chrystal, J. Ellen, Ed. **The Courage to Stand Alone**. New Delhi: Smriti Books. 2002.

Emerson, R. W. **The Complete Works of Ralph Waldo Emerson**. New York: Sully and Kleinteich. 1883.

Ellis, Charles Mayo. "An Essay on Transcendentalism". **The American Transcendentalists: Their Prose and Poetry**. New York: Doubleder & Co. Inc.,. 1957.

Iqbal, Afzal. **The life and work of Jalal-au-din Rumi**. London. Octagon Press. 1983.

Rumi, Jalal Al-Din. **Masnvi**. Tehran: Heidari Puplishers.1992.

Joshi, Mularam. **Emerson: The Poet**. New delhi: Mittal Publications. 1987.

Krishnamurti, J. **Beginning of Learning**. London: Penguin Books: 1978.

..... **Education and the Significance of Life**. New York: Harper SanFrancisco. 1981.

..... **The First and Last Freedom**. . New York: Harper San,Francisco. 1975.

..... **Freedom from the Known**. New York: HarperCollins.1969.

..... **The Impossible Question**. London: Penguin Books: 1978.

..... **Krishnamurti's Talks Benares**. New York: KAF. 1969.

..... **Love and Freedom**. (Ed.) Peter Michel. New Delhi: Jainendra Prakash. 1996.

..... **On Nature and the Environment**. London: Victor Gollancz LTD.1992.

Rumi, Jalal-au-din. **Masnvi**. (Ed.) Rinold Nichelson. Tehran: Haydari Publication. 1992.

Wager, Willis. **American Literature a World View**. New York: New York University Press.1968.

Weeraperuma, Susunaga. **Saying of J. Krishnamurti**. New Delhi: Motilal Banarsidass publishers. 2000.

Whinfield, E.,H. **Rumi:Works of the Great Philosopher, Poet and Mystic**. London: Grange Books. 2004.

MEVLANA VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU

***BAYKAN, Erdal**
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bilindiği üzere düşünce tarihinde insanın hürriyeti problemi, insan zihnini en çok meşgul eden konulardan biri olmuştur. Bugün de birçok düşünüre göre söz konusu problemin felsefi bir çözümü mümkün gözükmemektedir. Böylesine önemli bir konuda Mevlana'nın ne dediğinin konuşulmasının söz konusu tartışmalara katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Çünkü Mevlana insanın varoluşunun evrensel yüceliğine vurgu yaparak insan olmanın özgür olmak anlamına geldiğini konuya ilişkin dini ve felsefi literatürle hesaplaşarak ortaya koymaya çalışır.

Tebliğde insanın özgürlüğü bağlamında Mevlana'nın evrensel insan tasavvurunu ve ne gibi imkanlara sahip olduğunu tartışmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mevlana, insan, özgürlük.

ABSTRACT

Issue of Mand's Freedom in Mawlana's Thought

Man's freedom has been one of the most disputed issues in the history of thought. For many contemporary thinkers there is still no comprehensive answer to such a disputed issue. But for Mevlana, one of the most prominent figures of sufi thought, man's freedom is not something to make endless speculation on it, but it is the very essence of his life.

According to Mevlana man's freedom stem from his existential position and his exalted spirituality in the universe, as he articulated his thought through religious and philosophical literatures.

The purpose of this paper is to discuss the possibility of Mevlana's thought that may contribute to the millenniums aged problem of mankind with reference to his sufi wisdom.

Key Words: Mevlana, mankind, freedom.

*(Yard.Doç. Dr.) YYÜİF. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilimdalı Öğr.Üyesi; erdalbaykan@yyu.edu.tr; erdalbaykan@hotmail.com; Gsm: 532 6854735.

Mevlana ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu

Bilindiği üzere düşünce tarihinde insanın özgürlüğü sorunu, insan zihnini en çok meşgul eden konulardan biri olmuştur. Bugün de birçok düşünüre göre söz konusu sorunun felsefi bir çözümü mümkün gözükmemektedir.¹ Biz bu çalışmamızda felsefenin insanın özgürlüğü sorununa ilişkin sorularını hatırdı tutmaya çalışarak Mevlana'nın söyleminde bunun nasıl şekillendiğini anlamak istiyoruz. Ancak konunun sağlıklı bir şekilde tartışılabilmesi için öncelikle Mevlana'ya göre insanın varoluş serüvenini ve ne anlama geldiğini aktarmak gerekmektedir.²

Varoluş Serüveni

Sufilerce, hadisi kutsi olarak kabul edilen “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim, bilineyim diye kâinatı yarattım.*”³ ifadesi Mevlana için de önemlidir. Ve ona göre de insan, Allah sırrının hazinesidir ve o kâinatın yaratılış sebebidir: “Âlemden maksat büyük âlem olan insan; insandan maksat da Tanrı soluğudur”.⁴ “Bilinmeyi dilediğinde, emanetini verecek bir varlık arayan; yerlere ve göklere kabul ettiremediği emanetini insana yükleyen Yüce Allah'ın “Yerime sığamadım, göğüme sığamadım da ancak ve ancak mü'min kulumun gönlüne sığdım. Kendi razılığımı, onların razılığına verdim; onların razılığını ara.” ifadesini zikreden⁵ Mevlana'ya göre bütün canlar bu dünyaya gönderilmeden önce Tanrı'nın bilgi denizindeydiler. Tanrı bilinmek için içlerine hazineler koyarak onları belli bir vakit denizden uzağa attı. Denizden ayrı kalan balıkların suya dönme arzuları gibi, canlar da denize dönmek isterler.⁶ Ancak beden bineği istikrarsızdır; sağlam olanlar da, hasta olanlar da, yiğit olanlar da, korkak olanlar da vardır. Bu imtihan dünyasında beden bizi her yere sürüklemektedir. Tanrı ise içine koyduğu nuru ile insanın doğru yolu bulup kendisine ulaşmasını ve Rabbinin hazinesini tanıyıp bilmesini arzu etmektedir.⁷

¹ Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 6. b., Selçuk Yay., Ankara 1997, s. 159.

² Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen – Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Bilge Adam Yay., Van 2005.

³ Bkz. Aliyyü'l-Kari, *el-Esraru'l-Mevdu'a fi'l-Ahbari'l-Mevdu'a*, Tahkik: Muhammed b. Lütfi, es-Sabbağ, 2. b., Beyrut 1986, s. 269.

⁴ Bkz. Mevlana Celaleddin, *Mesnevi*, Çev. ve Şerh. Abdülbaki Gölpınarlı, C. IV, 3. b., İnkılap Kitabevi Yay., İstanbul 1990, IV/520; Mevlana Celaleddin, *Mecalis-i Seb'a*, Çev. ve Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, 2. b., Kent Basımevi Yay., İstanbul 1994, s. 48; Mevlana Celaleddin *Mektuplar*, Çev. ve Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitabevleri Yay., İstanbul 1963, s. 82.

⁵ Bkz. *Mektuplar*, s. 5. Acluni sufilerce kudsi hadis olarak kabul edilen bu ifadelerin İhyanın hadislerinden olduğunu söylemekle birlikte Zeynuddin Irakinin bu hadisin sahih olmadığı yargısını da zikreder. Bkz. *Keşfu'l-Hafa*, cII, Beyrut 1351, s. 195 (No: 2256).

⁶ Bkz. *Mektuplar*, s. 5.

⁷ Bkz. *Mecalis-i Seb'a*, s. 97-99, *Mektuplar*, s. 194.

Tanrı'nın bilinmeyi dilemesi ilkesini estetik perspektif açısından ele alan Mevlana, bunu *Fihî ma'fih ve Mesnevide* İ. Düzen'in aktarımıyla özetle şöyle dile getirir: Varlık âlemi Yaradan'ın kendi güzelliğini göreceğ göz ve sevecek gönül aramasıyla var olmuştur. Varlıkların görünüş hâlinde önce sen, ben yoktuk, yalnız Tanrı vardı. Her şey O'ndan ibaretti. İnsan da ilahî âlemdeydi. Her ruh o âlemde Yüce Tanrı'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? hitabına evet demişti." (*Kur'an*, A'raf 7/172.) İşte bu deyiş ruhun, ateş, hava, su ve topraktan meydana gelen insanın, organizmasında *olma* macerasında ilk adımdır. Ruhlar o *elest* toplantısından ayrılarak kadın, erkek bu âleme aktılar. Bir taraftan Allah'ın cemalini görmeye ve sevmeye kabiliyetli gözler ve gönüller oldular. Diğer yandan da ondan uzak düşmüş olmanın meydana getirdiği en büyük ayrılığın acısına düştüler. İşte mutlak kemal ve mutlak hakikat sevgisi ve arayıcılığı bu ayrılığın bir sonucudur. Aslında bu arayış bir bakıma kendimizi, kendi benliğimizi bulma çabası ve gayretidir. İnsan bu varlığı ve bu güzelliği idrak vazifesiyle yaratıldı. Ve insan kendisini yaratanın isim ve sıfatlarıyla değerli kılınmış olarak bu âlemde fani bir vücuda büründü. Ancak her insanda Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellisi, zuhuru aynı olmadı. Öyleki bedeni canlı iken, gerçeği sezme kabiliyeti ölmüş kimseler çoktur. Halbuki istenen insanın *marifetullah* ve *muhabbetullah* ile canlı ve diri olmasıdır.⁸

Tanrı Usturlabı

Mevlana'ya göre insan, bu dünyada, umman olan Rabbine tekrar dönecek bir damladır. Aslı *ummandan* olan bu *damlanın* aslına ulaşmaması için *toprak*, *rüzgâr* ve *ısı* mani olmaya çalışmakta, ancak o içindeki *özlemle* ona doğru gitmektedir. İnsanın bir diğer özelliği ise *emanet*⁹ yüklenmiş olmasıdır. İnsan hiçbir şeyin yüklenmediği emaneti yüklendiği için de diğerlerinden üstün kılınmıştır. Yine o varlıklar içinde Allah'ın bütün sıfatlarına mazhar olan yegâne varlıktır ve o Allah'ın cemalinin aynasıdır.¹⁰ Bütün bu özellikleri nedeniyle insanın her şeyi kendisinde araması gerektiğini söyleyen Mevlana bu arayışın önünde karanlıklar ve perdeler olarak tanımladığı kimi engellerin de olduğuna dikkat çekerek bunların insanın kendini tanımasına mani olduklarını dile getirir. Her şeyin bir özeti ve tezatlarla dolu bir âlem mesabesinde olan insanın sahip

olduğu ve kendini bilmesine mani olduklarını söylediği arzu ve hevesler gibi engellerin aşılması gerektiğini merdiven metaforuyla dile getiren

⁸ İbrahim Düzen, "Mevlana'nın Tasavvufi Görüşüne Göre İnsan", 5. Milli Mevlana Kongresi, SÜ Yay., Kon-ya 1992, s. 29-30.

⁹ Bkz. *Kur'an*, Ahzab, 33/72.).

¹⁰ *Mesnevi*, IV/1194.

Mevlana, merdivenlerin basamaklarının oturup kalmak için elverişli olmadığını, üzerine basıp geçmek için yapılmış olunduğunu ve ömrü bu basamaklarda heder etmemek için *uyanmak* gerektiğini söyler.¹¹ Ona göre insanın bunu başarabilmesi için *peygamberlere* ve *velilere* uyması gerekmektedir. Mevlana peygamberlerin ve velilerin insana olgunluk yolunu gösteren örnekler olduğunu şöyle bir misalle anlatır: Nasıl ki temiz bir su dipteki taşları, tuğlaları, kiremitleri ve daha başka var olan her şeyi gösterirse, insan ruhu da insanın tabiatıyla birlikte yoğrulmuş olan bütün bilgileri ve göze görünmeyen şeyleri gösterir. Böyle altında ve üstünde olan nesneleri, onlara bir şey ilave etmeden göstermek suyun yaradılışında vardır. Fakat o su, eğer toprakla ve başka renklerle bulanırsa, bu özelliği kaybolur. Yüce Allah'ın gönderdiği nebiler ve veliler büyük ve temiz sular gibidir. Allah'ın bundan maksadı her bulanık ve ufacık suyun, arızî olan renginden ve bulanıklığından kurtulması, sonunda kendini temiz görünce de “benim aslım böyle temizmiş!” diye hatırlaması ve bulanıklığın arızî olduğunu bilmesidir.¹²

Mevlana'ya göre kendisinin zıddı olmayan Tanrı, bu dünya'yı zıtlar üzerine kurmuştur.¹³ ve kâinatın her an her zerresinde yaratılış devam etmektedir. Aynı kainattaki her şey gibi insan da her an yeniden yaratılmaktadır. Tanrı eseri olan her gelişme ve olgunlaşma bedenlere farklı özellikler vermektedir ve bu farklılıklar insanı diğer insanlardan ayıran *özel benle* alakalıdır. Herkesin mizacı, tutkusu ve yapısı değişiktir. Bir de insanın *aşkın beni* vardır. Bu ise bilincin derin halidir ve Tanrısal bir yetenektir.¹⁴ Bu özelliklerinden dolayı insanın manevî terakki ve yükselmesinin sınırı yoktur. O her zaman ve her anda yeni şeyler öğrenip anlayabilir. Varoluş amacı da Allah'ı aramak ve bulmak olduğu için onun arayışının sonsuz olması da doğaldır. Bu anlamda insan varlığın hem başlangıç, hem de son noktasıdır.¹⁵ Burada şunun altını çizmeliyiz; Açıklamalarını insanların Tanrı'nın gölgesi gibi olduğunu ve her gölge gibi sahibine benzediği şeklinde sürdüren Mevlana bütün bu değerlendirmelerini: Nasıl ki bir varlığın tüm özellikleri gölgesinde gözükmezse, Tanrı'nın bütün özellikleri de insanlarda görülmez, diyerek tamamlar.¹⁶ Yani Tanrı-insan ilişkisi bağlamında Mevlana birliğin sadece bir yönüyle olduğunu dile getirmektedir ki bu insan-ı kâmil içinde geçerlidir.

¹¹ *Fihî Mafih*, s. 84.

¹² *Fihî Mafih*, s. 43-44.

¹³ *Mesnevi*, VI/ 50-63.

¹⁴ İbrahim Ağâh Çubukçu, “Türk Kültüründe Hoşgörü ve Mevlana”, *İnsan Hakları Hoşgörü ve Mevlana Sempozyumu*, 26-27 Ekim 1994, Konya, TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yay., Ankara 1994, s. 58-64.

¹⁵ İ. Düzen, “Mevlana'nın Tasavvufi Görüşüne Göre İnsan”, s. 33.

¹⁶ *Fihî Mafih*, s. 352.

İnsanı yücelikler niteliklerinin usturlabı olarak niteleyen Mevlana bunun herkesin fitratında gizli olduğunu, hayatın gayesinin de bu mükemmelliğe erişmek olduğunu söyler.¹⁷ Çünkü insan *Tanrı usturlabıdır*: “Usturlap nasıl feleklerin aynası ise, insan da Tanrı usturlabıdır. Zaten Kur’an’da onun hakkında: “Biz Âdemoğullarını yücelttik...” (İsrâ, 17/70) buyrulmuştur. Ulu Tanrı insanı kendinden/bizzat bilgili kılmış olduğundan, hiçbir zaman eksik olmayan Tanrı’nın tecellisini ve eşsiz güzelliğini insan, kendi varlığının usturlabında zaman zaman parıltı halinde görebilir...”¹⁸ İnsan-ı kâmil bu usturlabı tam anlamıyla nefsinde gerçekleştirir ve kendi varlığında ilahî sıfatların tecellilerini görür.

Kısaca Mevlana’nın insan tasavvuru, insanı fizik-metafizik cepheleriyle içine alan evrensel bir insan tasavvurudur. Bu anlamda Mevlana’nın insanın *anasır-ı erbaadan* ibaret olmadığını, onda her türlü güzellik ve çirkinliğin, iyilik ve kötülük imkânlarının var olduğunu ve bunların hangi yönde gelişeceği, iyiliklerin mi yoksa kötü huyların mı egemen olacağını kendisine bağlı olduğu düşüncesini dille getirerek¹⁹ insanın gerçek manada mahiyet ve değerini ele alıp onu ortaya koymaya çalışan bilgelere biri olduğunu söyleyebiliriz.²⁰

Özgürlük Sorunu: Tarihsel Arkaplan

İnsanı, kendi özneliği bağlamında düşündüğümüzde, karşımıza onun fiillerinde ne dereceye kadar bağımsız olduğuyla birlikte şu iki boyut ortaya çıkar. İlki insanın doğası meselesidir. Yaygın anlayışa göre kâinat ilahî determinizmin kaide ve kanunları ile bağlanmış durumda varsayılmaktadır. Acaba bu durum insan için de geçerli midir? Yani insan da diğer varlıklar için konulmuş kanunlara aynı şekilde uymak zorunda mı yaratılmıştır? İkincisi ise insan bilgisi ile Tanrı bilgisinin mahiyetinin farklılığı meselesidir. Biz beşeri anlamda bilmenin, bir fiilin ortaya çıkması için kendi başına bir sebep olmadığını biliyoruz. Hiçbir şey sırf bildiğimiz için meydana gelmez. Tam tersine, bizim bir şey hakkında bilgi sahibi olmamızın sebebi, o şeyin olmasıdır. Öyleyse Tanrı’nın bilgisi de böyle midir ve bu bağlamda anlaşılabilir mi?²¹

Bu ve buna benzer soru ve sorunlar İslam düşünce tarihinde çeşitli şekillerde yanıtlanmaya çalışılmış, özellikle *Cebriye* ve *Mutezile* olarak iki farklı düşünce ekolünün oluşumuna zemin hazırlamıştır. Her iki ekolün konuyla ilgili görüşlerini şöyle ifade edebiliriz: Cebriye, olan hiçbir şeyin

¹⁷ *Mesnevi*, VI/3146-3149. Ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Çev. E. Gürol, Adam Yay., İstanbul 1982, s. 237-238.

¹⁸ *Fihri Mafih*, s. 17, 18.

¹⁹ Halife Abdülhakim, “Mevlana Celaleddin Rumi”, Çev. Y. Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, C. III, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 57; Bkz. *Mesnevi*, II/1420 vd.

²⁰ İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yay., İstanbul 1993, s. 32-33.

²¹ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 159.

insanın iradesiyle olmadığını bilakis her şeyin Allah tarafından önceden ve değişmez bir şekilde takdir edilmiş olduğunu savunmuştur. Bu düşünceye göre insanın kaderi önceden yazılmıştır ve bu nedenle de insan, irade hürriyetine sahip değildir. Aslında iradî dediğimiz fiillerle iradî olmayanlar arasında, temelde bir fark yoktur. Her şeyi yapıp eden Allah'tır.²² Mutezile ise kaderin varlığını inkâr ederek insanı kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul eder. Bu düşünceye göre ilahî adaletin mümkün olabilmesi için her şeyden önce insanın kendi fiilinde özgür olması gerekmektedir.²³

Bu kaba aktarımdan bile anlaşılacağı üzere Cebriye ve Mutezile'nin yaklaşımları farklı sorunlar oluşturmıştır. Cebri düşünceye göre insan hiçbir iradesi ve dolayısıyla sorumluluğu olmayan bir varlığa indirgenirken, Mutezili düşünce de ise Tanrı'nın aktif müdahalesi yok sayılmış gözükmektedir. Bu tartışmalar doğal olarak başka açıklamaları zorunlu kılmıştır. Bu anlamda İslam düşünce tarihinde yeni kelami ekoller oluşmuştur. Bu ekoller içerisinde özellikle öne çıkan ve Ehli-i Sünnet ekolleri olarak adlandırılan *Eş'arilik* ve *Maturidilik* olmuştur. Bu ekollerin hem ilahi takdiri ve hem de insanın özgürlüğü olgusunu yok saymayan bir anlayışı oluşturduğu kabul edilmektedir.

Özgürlük Sorunu ve Mevlana

Özgürlük sorununun Mevlana tarafından dile getirilişinin orijinal ve farklı boyutlarına geçmeden önce onun –Eş'a'ri ve Maturidi ekollerinde olduğu gibi– insanın hem irade hürriyetine hem de ilahî takdirin mevcudiyetinin kabul edildiği bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak vurgulamamız gereken şey ise İnsanı *kaza ve kader çizgisinin arasında olan*, diye tanımlayan Mevlana'nın insanın irade ve özgürlüğü sorununu Tanrı merkezli bir bakış açısına bağlı kalarak izah etmeye çalışmış olduğudur.

Bunları hatırdı tutarak Mevlana'nın yaklaşımını anlamaya çalıştığımızda onun özgürlük sorununa kadiri mutlak olarak Allah'ın irade ve kudret vasıflarının sahibi olduğunu dile getirerek ele aldığını söyleyebiliriz: “İlim, irade ve kudret sıfatlarının sahibi olan Allah, irade ve kudretiyle her şey üzerinde tasarrufta bulunur. Kulun ilahî iradeyi yenmesi mümkün değildir.”²⁴ Ancak ona göre bu, kulun seçme hak ve hürriyetinin olmadığı anlamına gelmemektedir: “Cansız şeylere karşı gücün var; var ama bu güç, onlardaki cansızlığı giderebilir, onları canlandırır mı?

²² Yusuf Şevki Yavuz, “Cebriye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. VII, TDV Yay., İstanbul 1993, s. 207.

²³ Mir Veliyuddin, “Mutezile”, Çev. Altay Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. I, Ed.: M. M. Şerif, İnsan Yay, İstanbul 1990, s. 236.

²⁴ *Fihri Ma'rif*, s. 248-51.

Tanrı'nın gücü-kuvveti de böyledir; gücü kuvveti mutlaktır ama kuldaki ihtiyarı gidermez. O'nun gücünü-kuvvetini, dinleyip işleyişini, bütün olgunluğunla söyle, say-dök; çünkü bu ne cebir sayılır ne sapıklık. Benim kâfirliğim, O'nun dileğiyle, takdiriyle dedin ya; bil ki bu dilekte senin de dileğin, isteğin var. Çünkü kâfirliğin, sen istemedikçe olmaz; hem kâfir olmayı istemiyorsun, hem kâfir oluyorsun, bu ikisi birbirine zıt; böyle şey olmaz.”²⁵ “Ey gönül, ayırt etmek için bir örnek getir de cebri, ihtiyardan tam ayır; iyice bil, el, titreme illetinden titrer; bir de elini sen titretirsin. Her iki hareketi de Tanrı yaratmıştır; böyle bil, ama bunu onunla kıyaslayamazsın ki. Elini oynattığından dolayı pişman olabilirsin; fakat eli titreyen adamın pişman olduğunu ne vakit gördün.”²⁶ “İki iş arasında tereddütte kalırız, bu ikilikte kalış dilediğimizi yapacak gücümüz olmadan olur mu hiç? İki eli, iki ayağı bağlı olan, bu işi mi yapsam, şu işi mi der mi hiç? Bu hâldeyken iki işten hangisini yapayım düşüncesi gelir mi akla?”²⁷ “Bir sanatı, bir işi seçmiş öğrenmişsin; bu ihtiyarım var, düşünüyorum demektir. İhtiyarın yoksa ey iş eri, sanatlar içinden o sanatı nasıl seçmişsin? Bir dost, senin bir habbecik kârına zarar verse, canında onunla savaşmak ihtiyarı olur. Nimetlere şükrediş çağı geldi mi, ihtiyarın kalmaz, bir dirhemden de daha az bir hâl gelir. Cehennemde bu yakışta beni mazur tut, ne yapayım Tanrı takdiri, diye özür getirir sana.”²⁸ Mevlana'nın bütün bu açıklamalarından insandaki kudreti ve hareketi yaratanın Tanrı olduğunu, ancak Tanrı'nın bu yaratışının, mazharın istidadına ve sebeplere sarılışına göre gerçekleştirdiğini söylemekte olduğu yargısına ulaşabiliriz.²⁹ Başka bir deyişle Allah insana güç ve imkânlar vermiştir, insan bu imkânlarla dilerse Allah'a, dilerse kötülüğe ulaşır. Buradan yola çıkarak Mutezile'yi olduğu gibi, Cebriye'yi de eleştiren Mevlana'nın çoğu zaman Ehl-i sünnet anlayışının bir savunucusu olarak okunacak izahatlar yapmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte belki Mevlana'da bizim için en dikkat çekici olan hususlardan birisi onun cebr'e farklı bir boyut kazandırarak, mutlak varlığa ulaşmayan kişinin ferdiyetinden yaptığı hareketleri külli irade'ye isnat etmesini yalancılık sayan bakış açısıyla ortaya koyduğu şu açıklamalarıdır:

“Cebrin hakikatleri, Tanrı'yla birliktir, beraberliktir. Bu cebir, yalnız kendi dileğini, faydasını gözetken nefsin cebriliği değildir. Bu gerçeğe

²⁵ *Mesnevi*, V/3097-3101.

²⁶ *Mesnevi*, I/1502-1505.

²⁷ *Mesnevi*, VI/411-413.

²⁸ *Mesnevi*, V/3070-3074.

²⁹ *Mesnevi*, I/1466-7.

varmayanın cebir ve ihtiyar davasına kalkışması, ancak bir vehimden, bir hayalden ibarettir.” “Cebirden söz edişim, aşkı sabırsız bir hale getirdi; âşık olmayansa cebri tuttu hapsetti. Bu Tanrı’yla manevî beraberliktir; cebir değil, bu ayın görünüşüdür, bulut değil. Bu cebir bile olsa herkesin sandığı, anladığı, dileğine bağlı, kötülüğü buyurur nefsin cebri değil. Ey oğul, cebri, Tanrı kimin gönül gözünü açmışsa o tanır.”³⁰ Görüldüğü gibi Mevlana Cebriyenin cebr anlayışını kabul etmemekle birlikte, o yine kendi terminolojisi içinde bu kavramı yeniden tanımlayarak, bize kendine has bir açılım ve tasavvur alanı açmaktadır.

Cebrin peygamber ve velilerin ulaştığı bir makam olduğunu söyleyerek cebriliğe bilinen boyut ve anlamının dışında bir anlam kazandıran Mevlana kader konusunda ise İblis kıssasını örnek verir: Şeytan kaderci olduğu için “Beni sen azdırdın, daha sonra da cezalandırıyorsun.” dediğinden dolayı lanetlenmiştir. Âdem ise cennetteki yaşayışı sırasında Allah’ın yapma dediği şeyi yaptığında, bir suç işlediğinde: “Rabbimiz biz gerçekten de kendimize zulmettik.” demiştir. Demek ki seçme hakkımız vardır ve seçtiklerimizin sonucundan da sorumluyuzdur. Yoksa yüce Allah, Peygamberleri ve Kur’an’ı vasıtasıyla insanları “şöyle yapın, şöyle yapmayın.” diye uyarmazdı. İnsanın içinde bir özgür seçme duygusu ve seçebilme gücü vardır. Taşa “gel buraya.” denmez, köre, “hadi şunu seyret de anlat.” denmez. Demek ki, yap-yapma gibi emirler anlayana ve emri yerine getirecek gücü olanadır. İyilikte de kötülükte de, yapmada da yapmamada da özgür seçim hakkımız vardır. “Özgür seçim, senin içinde oturup durmaktadır”.³¹ Mevlana insanın bu dünyada sınanmakta olduğuna da vurgu yaparak, bir varlığın sınanması için elinde özgür seçim gücü ve yapmak istediğini yapma hakkı olmalıdır der. İnsanın içinde güç ve güçsüzlük, iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi bir birine zıt ikilemler gizli olarak bulunmaktadır. Bu gizli şeyler, istekler, dışarıdan kendilerine uygun bir şey gördüklerinde bir şey elde edeceklerini zannettiklerinde hemen ortaya çıkarlar.³²

Görüldüğü üzere Mevlana insanın irade sahibi sorumlu bir varlık olduğunu çeşitli örneklerle tekrar tekrar açıklamaktadır. İnsan yaptığı iyi bir işten seviniyor, yaptığı kötü bir işten utanıyor, pişmanlık duyuyorsa; bu dilediğince iş gördüğünün delilidir. Kötü bir duruma düştüğünde, hasta olduğunda, başına bir felaket geldiğinde insan uyanır, yaptıklarından sorumlu olduğunu anlar. İnsan gücü yettiği ve istediği her işi yapar, ama

³⁰ *Mesnevi*, I/610- 645; 1469-1472.

³¹ *Mesnevi*, V/2965 vd.

³² *Mesnevi*, V/622-640.

sıkıştığında bunu kadere bağlar, insanlara bu dünya işlerinde özgür seçim hakkı verilmiştir.³³ Bununla birlikte neleri yapıp-yapmaması da kendisine bildirilmiştir. Bu nedenle yaptıklarından gerek iyilik, gerekse kötülük açısından sorumlu olacaktır.³⁴

Yine o, insanın sorumluluk sahibi olduğunu insani özelliklerden hareketle anlatmaya şöyle devam eder: Şu evreni görmek, sonra bu evrenler içindeki birçok anlamları ve uyarıları görmemek olmaz. İnsan kendi duygularını, canı ve şeytani/iyilik ve kötülüğü inkâr edemez. Sahip olduğumuz duygularımız bizim özgür seçim hakkımızın ve gücümüzün olduğunu gösteriyor. İnsana ait dış ve iç duyguları inkâr etmek tamamen insanı inkâr etmek anlamına gelir.³⁵ İnsanların özgür seçim hakları yoktur. demek, bütün yanlışlıkların, kötülüklerin nefis azgınlıklarının Allah'tan olduğunu söylemek demektir. Allah'tan başkasında özgür seçim ve yapma/yaptırma fonksiyonunun olmaması demek, hiçbir suçlu, günahkâr ve düşmanın olmamasıdır. Oysa bir sel gelse, evini-barkını yıkıp götürse bir şey demezsin, ama birileri bunu yaparsa kızar, tepki gösterirsin. Yolda giderken ayağına bir taş takılıp düşsen kalkar yürümeye devam edersin; ama bunu bir insan yapsa, onunla kavga edersin. Bir adam sopa ile bir başka adamın kafasına vursa, kafası yarılan kişi sopaya değil, sopayı tutana kızar. Bir köpeğe taş atarsan köpek önce taşı kovalar, sonra gelir sana saldırır. Bir hayvan bile insanlarda özgür seçim hakkı olduğunu bilip onu sorumlu tutarken, insanlar bunu nasıl bilmez.³⁶

Mevlana, bir başka örneğinde de şunları söyler: Adamın biri, bir başkasının bahçesinde meyve ağacına çıkmış, meyve için ağacı şiddetle silkeliyordu. Bahçe sahibi onu yakaladı. Hırsız, “Bir Allah’ın kulu, Allah’ın ağacından O’nun nimetini yiyor, sana da ne oluyor?” diye çıkıştı. Bahçe sahibi onu bir iple ağaca sıkıca bağladı ve sopayla döverken “Ey Allah’ın kulu, Allah’ın bir başka kulu, Allah’ın sopasıyla, Allah’ın yarattığı bir vücuda vuruyor.” diyordu. Mevlana sözlerinin devamında cebrinin de ihtiyarı kabul etmek zorunda kalacağı tespitini yaparak; Onun ihtiyarı ihtiyarları var etti; onun ihtiyarı bir atlı gibi toz duman içinde görünmüyor. “O’nun ihtiyarı, bizim ihtiyarımızı meydana getirmiştir. O’nun bize emir vermesi, ihtiyarımıza dayanır, ihtiyarımız olduğuna delildir, der.³⁷ Mevlana’ya göre, yaratılan her şeyin içinde, onun hareketlerine hükmeden bir güç vardır. Allah’ın sanat ve kudreti, hiçbir alet kullanmadan, o varlığın içindeki

³³ *Mesnevi*, I/622-640.

³⁴ *Mesnevi*, III/1365-1375.

³⁵ *Mesnevi*, V/3005-3030.

³⁶ *Mesnevi*, V/3059-3087.

³⁷ *Mesnevi*, V/3078-3089.

özgür seçim ve davranma gücünü ona kement yapar. Her varlık, kendi özgür davranışlarıyla kendi kendini bağlar. Örneği yeniden hatırlamamız gerekirse Marangozun tahtaya, demircinin demire hükmetmesi, cansız şeylerin canlı varlıkların özgür davranışlarına uyduğunu gösteriyor. Ama gene de cansız maddelerin canlılarca değiştirilemeyen bir özgür yapıları vardır. Tanrı'nın iradesi karşısında insan da böyledir. Tanrı'nın mutlak iradesi ilahi hikmetle insandaki iradeyi yok etmemektedir. Mevlana'nın kendi ifadeleriyle konunun bir başka boyutu da şudur; insan tamamen Allah katına yükselip, onun denizine katılırsa özgür davranış sorumluluğundan ancak o zaman kurtulur. O denize karışmadığı sürece, her insan bu dünyada yaptıklarından sorumludur. “Kötülüğü yaptığın işten bil, bahttan bilme”. Aynı şekilde, bu dünyada yapılan her zerre hayır da Allah katında değerlendirilir; Allah ışıgı, bir zerreyi bile örtüp yitirmez.³⁸

Canlılardaki huyları, iyi huylar ve kötü huylar olarak sınıflandıran Mevlana, bu huyların bir kısmının değişebilir bir kısmının da değişmez yani aslı olduğunu söyler: Bir kısım insanlar eğitimin mümkün olmadığını ve dünyada hiçbir şeyin değişmeyeceğini göstermek için, “Allah bizim gönüllerimizi ve diğer varlıkların yapılarını kilitlemiştir.” dediler. Cebriye'nin bu görüşleri bir anlamda doğrudur: Ressamın yaptığı bir resim sözle değişmez; taş, sözle la'l olmaz; eski sözle yenileşmez. Toprağa; “su ol.”, “bal ol.” desek, olabilir mi? Allah her şeye belli bir özellik vermiştir ve bu değişmez. Ancak bazı huylar vardır ki onların değişme yetenekleri vardır, taştan altın çıkmaz; ama bakırdan çıkar; kum çamur olmaz; ama toprak olur. İnsanlarda da sözle, göstermeyle değişecek huylar vardır.³⁹ Kötü huyların en kötüsünün haset olduğunu söyleyen Mevlana'ya göre, şeytan insana hasedinden dolayı şeytan olarak, cezalandırıldı. Ebu'l Hakem, Hz. Muhammed'e hasedinden Ebu Cehil oldu. Nice ehliyetli kişiler, haset yüzünden ehliyetsiz oldu.⁴⁰ İnsanın yaratılışında apaçık var olan haset, insanı kötü zanlara, vesveselere sürükler. Yusuf'un kardeşleri, onu haset yüzünden kuyuya atmışlardı. Her insanın içindeki haset kurtları, dışarıdakilerden daha çok tehlikelidir.⁴¹ Mevlana, hasetten başka hırs, şehvet, mevki ve dilek'i bedenın dört huyu olarak başlarının kesilmesi gereken kuşlar şeklinde tavsif ederek bunların gönüllere ve akıllara düşman olduğunu söyler.⁴²

Kısaca Mevlana insanın Tanrı'yla olan ilişkisini İslam düşünce geleneği

38 *Mesnevi* VI/430-435.

39 *Mesnevi*, III/2901-2917.

40 *Mesnevi*, II/ 803-810.

41 *Mesnevi*, II/231-233, 1408-1415.

42 *Mesnevi*, V/30 vd.

içerisinde oluşan bakış açılarından haberdar olarak ve onları değerlendirerek ele alır. O öncelikle insanın özgürlüğüyle birlikte varlığının sınırlılığı olgusundan yola çıkar. Bu bağlamda Cebriye ve Mutezile'nin tutumlarını sorgular. Cebriliği olumsuz anlamından kurtararak daha yüksek bir kader olarak yeniden tanımlayarak onu peygamberlerin ve velilerin Allah'ın iradesinde yok olma hâline yükseltir.⁴³

Sonuç

Yeniden ifade edecek olursak ona göre, insan özgür olarak yaratılmıştır ve seçme kudretine sahiptir, biz insanlar böyle bir güce sahip olduğumuzu gündelik hallerimizin bize sunduğu verilerden yola çıkarak bile anlayabiliriz. Dahası Allah'ın peygamber göndermesi O'nun bizi mükellef kılması, yaptıklarımızdan dolayı iyi veya kötü olan bir hayatın bizi beklediğini söylemesi, seçme gücüne sahip olduğumuz anlamına gelmektedir. Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında insanın durumunun ne olacağına ilişkin sürdürdüğümüz tartışmaları Mevlana'nın ifadeleriyle sonlandırmak gerekirse: Kulun, "Allah neyi dilediyse o oldu." demesi, o işe sarılma, tembel ol, demek değildir. Hatta öz temizliğine, işe daha iyi sarılmaya teşviktir; o hizmete daha da sarıl, o işte daha da ehil ol, demektir.⁴⁴ Yine o, Tanrı'nın mutlak iradesinin insana verdiği cüz'i iradeyi gidermeyeceğini de apaçık örneklerle anlatır: O dülger, tahtaya hüküm yürütür, o ressam, güzelliğe hüküm yürütür, güzelim resimler yapar. Demirci demire emir verir, mimar alete hüküm yürütür. Görülmemiş şey de şudur ki bunca ihtiyar, kulcasına, O'nun ihtiyarına secde eder. Evet cansız şeylere karşı gücün var; var ama bu güç, onlardaki cansızlığı giderebilir, onları canlandırır mı? Tanrı'nın gücü kuvveti de böyledir; gücü-kuvveti mutlaktır ama kuldaki ihtiyarı gidermez.⁴⁵ Doğrusu, günümüzün felsefi ve kelimî eserlerinde irade hürriyeti konusunda söylenenler henüz Mevlana'nın söylediklerinden daha açık bir çözüm noktasına ulaşmış sayılmazlar. Çünkü en ustaca kurgulanmış öğretiler bile özgür irade çıkmazını bir türlü çözümleyememiştir. Dahası bu sorun başta da hatırlatıldığı üzere yalnızca zihinde çözümlenebilecek bir sorun da değildir. Sonuç olarak Mevlana, Tanrı-insan ilişkisini ele alırken, insanın özgürlüğü probleminde farklı bir kapı aralar; insanın dünyadaki işlerinde yapıp-etmelerinde özgür olduğunu, cebrin ise ancak peygamberlerin ve kutlu insanların bir makamı olduğunu ısrarla vurgular; insana yüklenen ilahî sorumlulukları, insanın özgürlüğünün ve sorumluluğunun bir delili

⁴³ Mesnevi, I/641.

⁴⁴ Mesnevi, V/3112-3113.

⁴⁵ Mesnevi, V/3094-3097.

olarak görerek, katı determinizm ve kaderciliği reddeder.

KAYNAKÇA

KUR'AN-I KERİM

ABDULHAKİM, Halife, “Mevlana Celaleddin Rumi”, Çev. Y. Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, C. III, İnsan Yay., İstanbul 1991, (43-61)

ACLUNİ, *Keşfu'l- Hafa*, cII, Beyrut 1351

ALİYYÜ'L-KARİ, *el-Esraru 'l-Mevdu'a fi'l-Ahbari 'l-Mevdu'a*, Tahkik: Muhammed b. Lütü es-Sabbağ, 2. b., Beyrut 1986.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, 6. b., Selçuk Yay., Ankara 1997.

BAYKAN, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen -Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Bilge Adam Yay. Van, 2005.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, “Türk Kültüründe Hoşgörü ve Mevlana”, *İnsan Hakları Hoşgörü ve Mevlana Sempozyumu, 26-27 Ekim 1994, Konya*, TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yay., Ankara 1994 (58-64)

DÜZEN, İbrahim, “Mevlana'nın Tasavvufi Görüşüne Göre İnsan”, 5. *Milli Mevlana Kongresi*, SÜ Yay., Konya 1992 (29-34).

MEVLANA, Celaleddin, *Fîhi Mâfih*, Çev. Ahmet Avni Konuk, Yay. Haz. Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1994.

MEVLANA, Celaleddin, *Mecalis-i Seb'a*, Çev. ve Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, 2. b., Kent Basımevi Yay., İstanbul 1994.

MEVLANA, Celaleddin, *Mektuplar*, Çev. ve Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitabevleri Yay., İstanbul 1963.

MEVLANA, Celaleddin, *Mesnevi*, Çev. ve Şerh. Abdülbaki Gölpınarlı, C. I-VI, 3. b., İnkılap Kitabevi Yay., İstanbul 1990.

SCHİMMEL, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Çev. E. Gürol, Adam Yay., İstanbul 1982.

VELİYUDDİN, Mir, “Mutezile”, Çev. Altay Ünaltan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, C. 1, İnsan Yay., İstanbul 1990 (235-254).

YAKIT, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yay., İstanbul 1993.

YAVUZ, Y. Şevki, “Cebriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. VII, TDV Yay., İstanbul 1993, (205-208).

BİLİMİN DOĞASI VE ÖĞRETMEN ADAYLARININ BİLİMİN DOĞASI ANLAYIŞLARI

ÇELİK, Suat
BAYRAKÇEKEN, Samih
ERÇETİN, Şefika Şule
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bu çalışmada, eğitimin her kademesinde konu alanı içeriği ile birleştirilmesi gerekli görülen bilimin doğası altı boyut altında derlenmiş ve öğretmen adaylarının bilimin doğası konusundaki anlayışları araştırılmıştır.

Çalışmada bilimin doğasının boyutları olarak; bilimsel bilginin olgusal temelli olması, bilimsel bilginin üretiminde hayal ve yaratıcılığın bulunması, bilimsel bilginin kısmen de olsa öznellik içermesi, bilim ve kültürün etkileşim hâlinde olması ve bilimsel bilginin değişime açık olması dikkate alınmıştır.

Araştırmada nitel yaklaşım kullanılmıştır. Bilimin doğası anlayışlarını belirlemek için iki fakülteden toplam 45 öğretmen adayına bir test uygulanmıştır. Uygulanan test, bilimin doğasının boyutlarını kapsayan anlayışları araştırmaya yönelik 10 adet açık uçlu sorudan oluşmaktadır.

Öğretmen adaylarının cevapları betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Elde edilen veriler, öğretmen adaylarının bir kısmının bilimin doğası konusunda uygun olmayan veya yetersiz anlayışa sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Öğretmen adaylarının bilimin doğası hakkında yeterli anlayışa sahip olmaları için araştırmalar sonucunda daha etkili olduğu belirlenen yaklaşımların öğretmen eğitiminde uygulanması gerekli görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilimin doğası, rubrik, öğretmen eğitimi.

ABSTRACT

The Nature of Science and the Prospective Teachers' Understanding about the Nature of Science

In this study, the nature of science, which is recommended to be integrated with subject of each discipline in every stage of education, was reviewed into seven dimensions and prospective teachers understanding about the nature of science was investigated.

As dimensions of the nature of science; science is partially based on observations; science involves human inference, imagination, and creativity; science involves personal background, and biases; science is socially and culturally embedded and scientific knowledge tentative were took into consideration in this study.

In research, qualitative approach was applied. To determine the prospective teachers' understandings about the nature of science a test, included 10 open ended items about the nature of science, was performed to 45 prospective teachers from two faculties.

Collected data was analyzed with the descriptive analyze approach. As a results, it was found that some of the prospective teachers' have got not suitable or inadequate understandings about the nature of science according to the model of the nature of science. To improve the understandings about the nature of science of the prospective teachers, the approaches which were found as effective as a results of researches is recommended for teacher education.

Key Words: The Nature of Science, Rubrics, Teacher Education.

Giriş

Bilgi çağında bilgiler hızlı bir şekilde artarken, bilgi kavramı ve bilim anlayışında da köklü değişiklikler meydana gelmektedir (Hurd, 2000). Günümüzde bilim ve teknolojiadaki değişimler ve değişen insan nitelikleri problemlerin karşımıza çok boyutlu olarak çıkmasına neden olmaktadır. Bu problemlerle başa çıkmak ve değişimleri iyi analiz edebilmek için; bilgiye giden yolları bilen, iş birliği içinde çalışma becerine sahip, olaylara ve ilişkilere eleştirel yaklaşabilen, problem çözme becerilerine sahip, kendi öğrenmesinin sorumluluğunu taşıyan bireylerin yetiştirilmesi bir zorunluluk hâline gelmektedir (Nelson, 1999, Hammer and Dusek, 2005). Bu özelliklere sahip bireyler; birçok bilgiyi yalnızca zihninde toplamak yerine bilim ve teknolojinin ne olduğunu, nasıl işlediklerini,

bilim insanlarının kim olduğunu, nasıl çalıştıklarını, bilimsel bilginin özelliklerini, bilim, teknoloji ve toplumun birbirini nasıl etkilediğini bilen ve bildiklerini gündelik hayatında karşına çıkan problemlere uygulayabilen özelliklere sahiptir (AAAS, 1996).

Bu bireysel özellikleri bilimsel okur-yazarlık kavramı tek bir şemsiye altında toplayabilen bir kapsama sahip görünmektedir. Bilimsel okur-yazarlık ise en genel anlamda; bilimin doğası hakkında yeterli bir anlayışa sahip olma, bilimsel süreç becerilerine sahip olma, bilim, teknoloji ve toplum ilişkisinin farkında olma ve bu bilgi ve anlayışlarını üretime aktarmayı içermektedir (NRC, 1996, AAAS, 1996, Marx et al. 1997, Ryder, 2001).

Bilimsel okur-yazarlık sadece bilim insanları için değil, toplumun bütün bireyleri için gerekli bir nitelik olarak görülmektedir. Bireylerin, bilim ve teknolojinin hâkim olduğu bu zamanda yaşamlarını etkili, verimli ve rahat bir şekilde sürdürebilmeleri için bilimsel okur-yazar olması ya da kendilerinin ihtiyacı olan bilim kavramları ile ilgili asgari düzeyde bir anlayışa sahip olmaları gerektiği dile getirilmektedir (Solomon, 1993, Ryder, 2001).

Bilimsel okur-yazarlık kavramının kapsamındaki kavramları ayrıntılı bir biçimde ele almadan önce bilim kavramını tanımlamak yerinde olacaktır. Bilim kavramını tanımlamak için çok çaba harcanmasına rağmen, henüz herkesin üzerinde uzlaştığı bir tanımlama yapılamamıştır. Bu güçlüğüň nedenleri arasında; bilimin durağan olmayan, sürekli değişen ve gelişen bir yapıya sahip olması ve bilimin konularına ve yöntemlerine bir sınırlama getirilememesi sayılmaktadır. Buna rağmen farklı bilim insanları kendi bakış açılarından bilime çeşitli tanımlar yapmışlardır.

Einstein’a göre bilim, her türlü düzenden yoksun duyu verileri ile mantıksal olarak düzenli düşünme arasında uygunluk sağlama çabasıdır.

Russell’a göre bilim, gözlem ve gözleme dayalı usamlama yoluyla önce dünyaya ilişkin olguları, sonra bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulma çabasıdır.

Bilim için yapılan bu tanımlara bakıldığında, bilimi tanımlamak için iki önemli kavram; olgu ve mantıksal düşünme ön plana çıkmaktadır. (Yıldırım, 2002 ve Saunders, 2001). Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere bilim hem olgu (deney, gözlem) hem de mantıklı düşünme (sonuç çıkarma) ayağı olan bir disiplindir.

Bilimin doğası kavramı literatürde “The Nature of Science” şeklinde

yer almaktadır (Lederman, 1992). Bu kavram üzerinde anlaşılmaya varılmış bir tanım olmamakla birlikte, yapılan tanımlar daha çok bilimsel bilginin epistemolojik temelleri ve özelliklerini kapsamaktadır. Bilim epistemolojisi, bilimsel bilgi ve bilimsel bilginin gelişmesi sürecinde yer alan değerleri ve anlayışları kapsayan bir kavramdır (Akerson et al. 2000). Tam olarak bütün bilim insanlarının üzerinde görüş birliği içinde oldukları bir tanımlama yapılamaması, bu kavramın da bilim kavramı gibi sürekli değişen dinamik bir yapıya sahip olmasına bağlanmaktadır. Bilimin sürekli olarak değişen bir yapıya sahip olmasına bağlı olarak, bilime yönelik anlayışlar da değişmektedir.

Bilimin doğası bilgisi; bilim tarihi, bilim felsefesi, bilim sosyolojisi ve bilim psikolojisinin kesiştiği bir alan olarak ifade edilmektedir. Bilimin doğası ile bilimsel süreçlerin sıklıkla birbiriyle karıştırıldığı bilinmektedir. Örneğin, gözlem ve çıkarsama etkinlikleri bilimsel süreçler kapsamında düşünülürken; bu etkinliklerin bilim insanının sahip olduğu anlayışlardan etkilenip etkilenmemesi bilimin doğası kapsamında düşünülmektedir (Abell and Lederman, 2007). “Bilimin doğası” ve “bilimsel süreçler” kavramları birbiriyle yakından ilişkili ancak farklı kavramlardır.

Yükselen bilim anlayışında, genellikle bilimsel gözlemlerin teorilere bağlı olduğu, yani bilim insanlarının yaptıkları gözlemlerin onların sahip oldukları bilgi, tutum ve değerlerden etkilendiği kabul edilmektedir. (Abd-El-Khalick and Lederman, 2000, Khishfe and Abd-El-Khalick, 2002; Meichtry, 1999, Hurd, 2000). Genel olarak kabul gören bilimin doğası modeli aşağıdaki yedi boyutu kapsamaktadır (Khishfe and Abd-El-Khalick, 2002).

Bilimin Doğasının Boyutları

1. Bilimsel bilgi değişken bir yapıya sahiptir: Bilimsel bilgiler ispat edilemezler. Bilimsel bilgilerin ispat edilememesi, onların sürekli olarak değişime açık olması anlamına gelmektedir. Ancak bu durum bilimsel bilgilerin değerini azaltmaz. Aksine bilimsel bilgileri daha da güçlü hale getirir. Hipotez, teori, yasa vb. bilimsel bilgiler değişime açıktır. Bilimsel düşünceler, yeni kanıtların bulunması, teknolojiye ilerlemelerin sağlanması ve eldeki verilerin yeni bakış açıları ile yeniden yorumlanması sonucunda değişebilirler. Bilimsel bilgilerin güçlü ve geçerli olması onların elde edildiği yöntemlerin geçerliğinin bir sonucudur. Bilim insanları bilimsel çalışmalarındaki öznelliğin farkındadırlar. Bilim insanları çalışmalarını başkalarının eleştirisine açarak nesnelliği artırmaya çalışmaktadırlar (Lederman et al. 2002, Lederman and Lederman, 2004 and McComas,

2004).

2. Bilimsel bilgi deneye ve gözleme dayalıdır: Bilimsel bilginin en önemli özelliği, başkaları tarafından da kontrol edilen ve değerlendirilen verilere bağlı olmasıdır. Bu veriler deneylerden ve gözlemlerden elde edilir. Yani bilim olgusaldır. Bilimi mantık, matematik ve din gibi diğer disiplinlerden ayırt eden özelliği kısmen de olsa gözleme dayanmasıdır (Lederman et al. 2002, Lederman and Lederman, 2004, McComas, 2004, Kimball, 1967-1968 and Yıldırım, 2002).

3. Bilimsel bilgiler tam bir nesnelliğe sahip değildir: Bilimin en az bilinen özelliği, onun insan uğraşı olmasından dolayı öznellik içeriyor olması ihtimalidir. Bilim de sanat, edebiyat ve felsefe gibi bir insan uğraşıdır. Aynı veri setine sahip olan ya da aynı olayı gözlemleyen iki bilim insanı, sahip oldukları önceki bilgiler, teoriler ve diğer kişisel farklılıklardan dolayı baktıkları bu veri setini farklı analiz edecek ve olayın farklı boyutlarını ön plana çıkarma eğiliminde olacaklardır. Burada insanoğlunun bir fotoğraf makinesi gibi düşünölemeyeceğine vurgu yapılmaktadır. Bilim insanları bilimsel bilginin özne olduğunu farkındadırlar. Bilimsel çalışmaların öznellik içermesi, bilimsel çalışmaların herkesin denetimine ve kontrolüne açık bırakılması ile azaltılmaya çalışılmaktadır (Lederman et al. 2002, Lederman and Lederman, 2004, McComas, 1996 and McComas, 2004).

4. Bilimsel bilginin üretilmesinde, bilim insanlarının çıkarımlarının, hayallerinin ve yaratıcı düşüncelerinin büyük bir payı vardır: Bilim insanları; araştırılacak problemin tespitinden, araştırma yönteminin belirlenmesinde, verilerin analiz edilmesi ve sunulmasına kadar olan bütün aşamalarda yaratıcı düşüncesini ve diğer kişisel özelliklerini kullanırlar (Lederman et al. 2002, Lederman and Lederman, 2004 and McComas, 2004).

5. Bilimsel bilgi üretildiği sosyal çevre ve kültürle sıkı sıkıya bir ilişki içindedir: Bilim içinde yapıldığı kültürü birçok boyuttan etkilediği gibi bu kültürün birçok faktörü tarafından da etkilenmektedir. Yani bilim ortaya çıktığı kültürle sıkı sıkıya bir ilişki içindedir. Sosyal yapılar, güçlü oluşumlar, politika, sosyoekonomik faktörler, felsefe ve din bilimi etkileyen ve bilimden etkilenen bazı alanlardır (Lederman and Lederman, 2004, McComas, 2004). Günümüzde kök hücre araştırmaları ve insan klonlama ile ilgili tartışmalar kültür ve bilimin ilişkisini ortaya koyan örneklerdir. Ayrıca evrim teorisi ile ilgili tartışmalar da bilim ve kültür etkileşmesini ortaya koyan örneklerden biridir (McComas, 2004 and Lederman et al. 2002).

6. Gözlem ve çıkarsama farklı kavramlardır: Gözlem duyu organları (çeşitli araçlarla) tarafından doğrudan algılanabilen olaylarla ilgili açıklamalardır. Farklı gözlemler arasında görüş birliği sağlamak nispeten kolaydır. Örneğin yerden daha yüksekte olan cisimler yere düşme eğiliminde oldukları için düşerler. Bu bir gözlemdir. Fakat çıkarsamalar gözlemenin ötesine geçen ifadelerdir. Nesneler “yerçekimi” den dolayı yere düşerler ifadesi bir çıkarsamadır. “Yer Çekimi”nin ne olduğu ile ilgili tartışmalar çıkarsamalar üzerinden yürütülür. Bu nedenle çıkarsamalar üzerinde görüş birliği sağlamak daha zordur (Lederman et al. 2002, Lederman and Lederman, 2004).

7. Bilimsel teoriler ve yasalar farklı türden bilimsel bilgilerdir: Bilimin doğası ile ilgili olarak en çok karşılaşılan kavram yanılgısı, teorilerin gelişmiş hâlinin kanun olduğu ve kanunların teorilerden daha güçlü ve inandırıcı olduğu anlayışıdır. Bilimsel kanunlar ve teoriler birbirleriyle ilişkili, fakat farklı türden bilimsel bilgilerdir. Her ikisi de bilimde değerlidir. Bilimsel kanunlar doğal olaylarla ilgili genellemeler veya tanımlamalardır. Bilimsel teoriler ise bu kanunların veya olgular arası ilişkilerin açıklanma şeklidir (McComas, 2004, McComas, 1996 and Lederman and Lederman, 2004). Örneğin Charles yasası gazlarla ilgili genellemeleri içerirken, moleküler kinetik teori, gaz taneciklerinin bılardo topları gibi hareket ettiğini, sıcaklık artıkça bu topların daha da aktifleştğini ileri süren açıklamalardan oluşur (Lederman et al. 2002, McComas, 2004). Bir kişinin herhangi bir teori söz konusu olduğunda onun sadece bir teori olduğunu söylemesi, onun teori ile ilgili yanlış bir anlayışa sahip olduğunun bir işareti olabilir (McComas, 1996). Bilimin doğası ile ilgili olarak hipotez, teori ve yasa arasında hiyerarşik bir ilişki olduğu şeklinde bir yanlış anlayış bulunmaktadır. Bu anlayışa göre bilimsel bilgiler hipotezle başlar, hipotezler bir miktar doğrulandıklarında teorilere, teoriler de yeterince doğrulandığında yasalara dönüşür. Hâlbuki bilim de bu anlayışın doğru olmadığını gösteren örnekler bulunmaktadır. Gazlarla ilgili Boyle yasasının moleküler teoriden daha önce ortaya atılmış olması, bu anlayışın yanlış olduğunu gösteren örneklerden biridir (Lederman et al. 2002 and McComas, 1996).

Yapılan birçok çalışmada öğretmenlerin, öğrencilerin ve hatta bilim inanlarının bilimin doğası hakkında kabul gören bilimin doğası modeline uygun olmayan veya bu modele göre yetersiz olarak nitelendirilebilecek anlayışlara sahip oldukları ortaya konulmaktadır (Abd-El-Khalick and

Lederman, 2000; Lederman 1992; Lederman, 2007; Kimball, 1967–1968; Bloom, 1989; Griffiths and Barry, 1993; Yakmacı, 1998; Treagust et al. 2002; Behnke, 1961; Celik and Bayrakçeken, 2006; Doymuş vd. 2002; Gürses vd.2005).

Bilim insanlarının ve öğretmenlerin anlayışlarının araştırıldığı ve bu iki grup arasında karşılaştırmanın yapıldığı ilk çalışmalardan biri Behnke (1961) tarafından yapılmıştır. Araştırmada; bilimin doğası, bilim ve teknoloji, bilim insanları ve toplum ve fen öğretimi konularında anlayışların belirlenmesi için 50 maddelik üç kategorili; katılıyorum, fikrim yok ve katılmıyorum türünden bir test kullanılmıştır. Çalışmaya 400 biyoloji ve 600 fizik öğretmeni olmak üzere toplam 1000 öğretmen ve birçok alandan toplam 300 bilim insanı katılmıştır. Çalışma sonunda bilim insanları ve öğretmenlerin anlayışları arasında birçok boyutta farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Fakat bu farklılıklardan en belirgin olanı bilimin doğası ile ilgili olanıdır. Öğretmenlerin %50'den fazlasının bilimsel bilgilerin değişmeyen kesin bilgiler olduğunu düşündükleri belirlenmiştir. Daha şaşırtıcı olan ise bilim insanlarının da %20'sinin böyle bir düşünceye katılıyor olmalarıdır. Bilim insanları ve öğretmenler arasındaki farklılıklardan biri de bilimdeki sınırlılıklar ve bilimin amacı ile ilgilidir. Bilimin amacının pratik sorunları çözmek ve insanlığın refahını sağlamak olduğunu ve bilimde öznelliğin bulunmadığını düşünen öğretmenlerin sayısının bilim insanlarına göre daha fazla olduğu görülmektedir.

Murcia and Schibeci (1999), 73 ilkokul öğretmenin bilimin doğası hakkındaki görüşlerini, yedi adet açık uçlu soru ve on beş adet doğru yanlış tipinde maddeden oluşan bir test ile ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Çalışmada öğretmenlerin anlayışlarının yeterli olmadığı sonucuna varılmıştır. İlkokul öğretmenlerinin çoğunun bilimin doğası hakkında sınırlı bilgilere sahip olmalarının, onların gerçekleştirdikleri fen öğretimini etkileyeceği görüşü ileri sürülmüştür.

Abell and Lederman (2007), bilimin doğası ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan aşağıdaki genel sonuçların çıkarılabileceğini ifade etmektedir.

- Öğrencilerin bilimin doğası anlayışları bilimin doğası modeli ile yeterli düzeyde uyuşmamaktadır.
- Öğretmenlerin bilimin doğası anlayışları bilimin doğası modeli ile yeterli düzeyde uyuşmamaktadır.
- Bilimin doğası anlayışları sadece bilimsel araştırmalar yapmak yerine hem bilimsel araştırmaların yapıldığı hem de bu araştırmaların açık bir

şekilde bilimin doğası bağlamında tartışıldığı yaklaşımla daha etkili bir şekilde öğrenilmektedir.

- Öğretmenler sahip oldukları anlayışları beklendiği gibi öğrencilerine aktaramamaktadırlar.
- Öğretmenler öğretimde bilimin doğası anlayışları ile ilgili kazanımları konu alanı kazanımları kadar önemsememektedirler.

Ülkemizde de öğretmenlerin, öğrencilerin ve bilim insanlarının bilimin doğası anlayışlarının belirlenmesi ve bu anlayışların geliştirilmesine yönelik araştırmaların yapılması son derece önemli görülmektedir (Celik and Bayrakçeken, 2006, Gürses vd.2005).

Bilimin doğası anlayışlarının geliştirilmesine; günümüzde insan yaşamında bilim ve teknolojinin son derece etkin olması, karşılaşılan sorunlarla ilgili sağlıklı kararların alınmasında bilimsel verilerin kullanılmasının gerekliliği ve özellikle fen bilimleri alanı olmak üzere bütün bilim dallarında öğretimin daha etkili olarak yapılabilmesi için önem verilmektedir (Abell and Lederman, 2007, Lederman, 1992, Abd-El-Khalick and Lederman 2000).

Yöntem

Bu çalışma örnek olay niteliğinde nitel yaklaşıma uygun olarak tasarlanmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2005, Bogdan and Biklen, 1998). Çalışmanın amacı, öğretmen adaylarının bilimin doğası anlayışlarını tespit etmektir. Bu amaçla farklı iki üniversiteden toplam 45 öğretmen adayına Lederman et al. (2002) tarafından geliştirilen 10 adet açık uçlu maddeden oluşan VNOS (Views of Nature of Science) testi Türkçeye uyarlanarak kullanılmıştır. Araştırma örneklemini; Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Kimya Eğitimi anabilim dalında öğrenimlerine devam eden 36 son dönem öğrencisi ve Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Yönetimi, Teftişi ve Planlaması anabilim dalından 9 tezsiz yüksek lisans öğrencisinden oluşmaktadır.

Çalışmada toplanan veriler betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiştir. Betimsel analiz için literatürdeki benzer çalışmaların sonuçlarından faydalanılarak üç seviyeli analitik bir rubrik hazırlanmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2005, Bogdan and Biklen, 1998).

Seviyeler

Uygun: Eğer seçenek, bilim ve teknolojinin doğası ve toplumla ilişkileri hakkında bilimin doğası modeline uygun bir ifade içeriyorsa

• **Yetersiz:** Eğer seçenek, tam olarak uygun olmasa da bazı boyutları ile bilim ve teknolojinin doğası ve toplumla ilişkileri hakkında bilimin doğası modeline kısmen uygun bir ifade içeriyorsa.

• **Uygun Değil:** Eğer seçenek, bilim ve teknolojinin doğası ve toplumla ilişkileri hakkında bilimin doğası modeline uygun olmayan bir ifade içeriyorsa.

Daha sonra öğrencilerin sorulara verdikleri cevaplar rubriğe göre sınıflandırılmıştır. Sonuçların güvenilirliğini sağlamak için araştırmacılar verileri birbirlerinden bağımsız olarak yapmışlardır. Araştırmacılar tarafından yapılan analizler arasında önemli düzeyde bir tutarlılık sağlandığı görülmüştür.

Bulgular

Bu bölümde analiz sonuçları tablolar hâlinde sunulmaktadır. Tablolarda farklı görüşlere sahip öğretmen adaylarının sayılarına ve toplam örneklem içindeki yüzdelerine yer verilmektedir. Öğretmen adaylarından bazıları bir ya da birkaç soruyu cevaplandırmadıkları için her bir soru için örneklem sayısı farklılık göstermektedir.

Çizelge 1. 1. Soru 1, 2 ve3'e verilen cevapların analiz sonucu

Bilimin Tanımı ve Diğer Alanlarla Arasındaki Fark (Soru 1)		
Uygun Değil	Yetersiz	Uygun
Bilim; fizik, kimya ve biyoloji gibi alanlardır, sistematik bilgi bütünüdür, insan hayatını kolaylaştırır, kesinliği ile diğer alanlardan ayrılır.	Bilim yaşadığımız dünyayı açıklayan; yasa, teori ve ilkelerden oluşan bilgiler bütünüdür, insan hayatını kolaylaştırır, diğer alanlardan deneysel olmasıyla ve değişmesiyle ayrılır.	Bilim doğal dünyada karşılaştığımız problemleri çözmek için mantık ve deney yolundan giderek farklı açıklamalar sunan sürekli gelişen ve değişen dinamik yapısı olan bir insan etkinliğidir. Diğer alanlardan olgusal olması, değişebilmesi ve eleştirel olmasıyla ayrılır.
18 %40	20 %44	7 %15

Bilimsel Teoriler (Soru 2)		
Teoriler asla değişmezler, teoriler sadece bir fikir veya düşünceden ibarettir, teoriler doğrulanana kadar değişirler, yasalar kesindir.	Teoriler asla değişmezler, teoriler sadece bir fikir veya düşünceden ibarettir, teoriler doğrulanana kadar değişirler, yasalar kesindir.	Teoriler asla değişmezler, teoriler sadece bir fikir veya düşünceden ibarettir, teoriler doğrulanana kadar değişirler, yasalar kesindir.
2 %4	2 %4	2 %4
Bilimsel Teoriler ve Yasalar Arasındaki İlişki (Soru 3)		
Yasa ispat edilmiştir, teori henüz ispat edilmemiştir, Yasa kesindir, teori kesin değildir, teori ispat edilirse yasa olur, teoriler değişir, yasalar değişmez	Teori kanıtları olan düşüncelerdir, spekülasyondan biraz farklıdır, yasalar teorilerden biraz daha sağlamdır, yasalar tanımlamalardır.	Yasa ve teoriler farklı türden bilgilerdir, aralarında hiyerarşik bir ilişki yoktur, yasalar ilişkilerle ilgili tanımlamalar, teoriler ise açıklamalardır.
30 %70	10 %23	3 %7

Çizelge 1. 2. Soru 4, 5, 6, ve 7'ye verilen cevapların analiz sonucu

Bilim İle Sosyal ve Kültürel Değerler Arasındaki İlişki (Soru 4)		
Uygun Değil	Yetersiz	Uygun
Bilim sosyal ve kültürel değerler bulundurmaz, bilimsel bilgiler her yerde aynıdır, (örneğin yerçekimi kanunu), sosyal ve kültürel değerler taşırsa bilimsel değildir.	Kültürel değerler bilimsel çalışmaları etkileme eğilimindedir, fakat bilimsel çalışmanın doğruluğu kabul edilmiş ise bu çalışmada sosyal ve kültürel değerler bulunduğu düşünülemez, çünkü o artık doğru olarak kabul edilmiştir.	Bilimsel çalışmalar içinde yapıldığı kültürden etkilenir, kültürün benimsediği çalışmalar daha çok yapılır, bilim insanları kültürleri ile çelişen çalışmalarla ilgilenmezler, kültürel yaşantımız bilimsel olaylara bakışı ve yorumları etkiler
27 %60	14 %31	4 %9

Bilim İnsanlarının Kişisel Güçlerinin Bilimsel Çalışmalarına Katkısı (Soru 5)		
Bilim insanları hayal güçlerini ve yaratıcılıklarını kullanmazlar, bilimsel çalışmalarda sadece bilimsel yöntem kullanılır,	Hayal ve yaratıcılık bilimsel çalışmalarda bir şeyler yanlış gittiğinde, sonuçları doğrulamada, önerilerde bulunmada, olacakları tahmin etmede önemlidir.	Hayal gücü ve yaratıcılık bilimsel çalışmaların her aşamasında kullanılır, bu güçler verileri analiz etmede, ilişkiler kurmada, çalışmanın sonuçlarını değerlendirmede, çalışma sırasında gerekli değişiklikleri yapmada ve sonuçları tahmin etmede önemlidir.
0 %0	12 %26	34 %74
Bilimsel Bilgi İcat ve Keşif İlişkisi (Soru 6)		
Bilimsel bilgiler doğada zaten vardır, bilim insanları onları hazır olarak bekleyen bu bilgileri bulurlar, yani bilimsel bilgileri keşfederler	Bilim insanları bazı bilgileri keşfederken bazılarını ise icat ederler, yerçekimi kanunu bir keşif, ampulün bulunması ise icattır.	Bilim insanları bilimsel bilgileri tamamen kendileri yapılandırırlar, yani bilim insanları orijinal bir ürün ortaya koyarlar, yani bilimsel bilgiler keşiftir.
28 %62	11 %24	6 %14
Bilim İnsanları Arasındaki Fikir Ayrılıklarının Nedenleri (Soru 7)		
Bilim insanları eğer aynı deneyleri yapıyorlarsa, aynı yöntemleri kullanıyorlarsa aralarında fikir ayrılıkları olmamalıdır, aynı sonuçları kim olursa olsun aynı şekilde yorumlar.	Bilim insanları arasında çeşitli farklılıklar olsa da bu farklılıklar çalışmalarını çok fazla etkilemez, bilim insanları objektif oldukları için bu farklılıkları çalışmalarına çok az yansıtırlar.	Bilim insanları aynı çalışmaları yapsa da, aynı veriler üzerinde çalışsa da kişilikleri arasındaki farklılıklardan dolayı farklı sonuçlara ulaşmaları doğaldır, çalışmadaki hassaslık, hayal güçleri farklı olabilir, sahip oldukları ön bilgiler farklı olabilir vs...
3 %7	8 %20	30 %73

Çizelge 1. 3. Soru 8, 9 ve 10'a verilen cevapların analiz sonucu

Bilimsel Bilgilerin Dayandığı Kanıtlar (Soru 8)		
Uygun Değil	Yetersiz	Uygun
Bilim insanları atomun yapısı hakkındaki bilgilerinden çok emindirler. Bu bilgileri doğrudan gözleme dayalıdır (Örneğin Mikroskopla incelerler). Atomun yapısı ile ilgili modeller gerçektir.	Bilim insanları atomun yapısı ile ilgili bilgilerinden çok da emin değiller, kanıtların çoğu gözlemlere dayanır, bu modeller kanıtlara dayalı olarak gelecekte değişebilir.	Bilim insanları atomun yapısı ile ilgili hiçbir bilgilerinden emin değiller, kanıtların çoğu dolaylı gözlemlere ve çıkarımlara dayanır. Bu bilgiler her zaman değişime açıktır.
15 %35	21 %49	7 %16
Bilimsel Bilgilerin Niteliği (Soru 9)		
Bilimsel bilgilerin kesin olduğu ispatlanmıştır, başkaları bu bilgileri eleştirebilir, fakat bu bilgiler değişmez, yeni bulunan şeyler de ispatlanırsa farklı bilgiler olarak yerlerini alırlar.	İspat edilen bilgiler değişmez, fakat henüz ispat edilmemiş teoriler değişebilir, yani bazı bilimsel bilgiler tartışılabilirken bazıları tartışılmaz.	Bilimsel bilgilerin ispatlanması mümkün değildir, ancak kanıtlarla desteklenen bilgiler o an için doğru olarak kabul edilir, yeni kanıtlar ortaya çıktığında her türlü bilgi değişmeye açıktır.
3 %6	16 %35	26 %58
Bilim ve Teknoloji İlişki (Soru 10)		
Teknoloji bilimin uygulamasıdır, teknoloji hayatı kolaylaştırmak için araç yapmaktır, bilim olmasa teknoloji de olmazdı, bilim ve teknoloji aynı alanlardır da denilebilir.	Teknoloji bilimin uygulamasıdır, aralarında sıkı bir ilişki vardır, teknoloji hayatımızı kolaylaştıran araçlar üretir.	Teknoloji insan hayatını kolaylaştıran alet, yöntem ve tekniklerdir, bilim ve teknoloji farklı alanlardır, sıkı ilişkileri vardır, bilim olmadan öncede teknoloji vardı
28 %62	11 %24	6 %14

Sonuç ve Tartışma

Öğretmen adaylarının; bilimin tanımı ve diğer alanlarla ilişkisi, bilimin sosyal ve kültürel değerler içermesi, bilimsel bilginin icat veya keşif olarak nitelendirilmesi, bilimsel bilgilerin dayandığı kanıtlar ve bilim-teknoloji ilişkisi hakkındaki anlayışlarının çoğunlukla yetersiz ve uygun olmadığı görülmektedir. Diğer taraftan öğretmen adaylarının bilimsel teoriler, bilim insanlarının kişisel özelliklerinin çalışmalarına katkısı, bilim insanları arasındaki farklılıkların nedenleri ve bilimsel bilgilerin niteliği ile ilgili oldukça uygun anlayışlara sahip oldukları tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abell, S. K. And Lederman, N. G. (2007). Handbook of research on science education, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Akerson, V. L., Abd-El-Khalick, F., & Lederman, N.G. (2000). Influence of a reflective explicit activity-based approach on elementary teachers' conceptions of nature of science. Journal of Research in Science Teaching, 37, 295-317.

Akerson, V. L., Abd-El-Khalick, F., & Lederman, N. G. (2000). Influence of a reflective explicit activity-based approach on elementary teachers' conceptions of nature of science. Journal of Research in Science Teaching, 37, 295-317.

American Association for The Advancement of Science. (1993). Science for All Americans. Washington, Dc: Outhor.

Behnke, F. L. (1961). Reactions of Scientists and Science Teachers to Statements Bearing on Certain Aspects of Science And Science Teaching, School Science Mathematics, 61, 193-207.

Bloom, J. W., 1989, Preservice Elementary Teachers' Conceptions of Science, Teories and Evolution, International Journal of Sceince Education, 11, 401-415.

Bogdan, R. C. and Biklen, S. K. (1998). Qualitative Research for Education: An introduction to Theory and Methods, London: Ally & Bacon.

Celik, S. and Bayrakceken, S., The Effect of a "Science, Technology and Society" Course on Prospective Teachers' Conceptions of the Nature of Science, Research in Science and Technological Education, 24 (2), (2006), 255-273.

Doymuş, K., Canpolat, N., Pınarbaşı, T. ve Bayrakçeken S., Fen Derslerinin Öğretiminde "Teori" Kavramı, Çağdaş Eğitim, 293, (2002), 21-26. Griffiths, A. K. And Barry, M. (1993). High School Students' Views

About The Nature of Science, *School Science and Mathematics*, 93 (1), 35-37.

Gürses, A., Doğar, Ç. ve Yalçın, M. (2005). "Bilimin Doğası ve Yüksek Öğrenim Öğrencilerinin Bilimin Doğasına Dair Düşünceleri," *Milli Eğitim Dergisi*, 33 (166),

Hammer, C. and Dusek, V. (2005) *Science Studies Across General Education: A broader View of Scientific Literacy*, 7(2), p.21-23.

Hurd, P. D. (2000). Commentary: The changing nature of science, *The Science Teacher*, 67 (9), p.10.

Khishfe, R., & Abd-El-Khalick, F. (2002). Influence of Explicit and Reflective Versus Implicit Inquiryoriented Instruction on Sixth Graders' Views of Nature of Science. *Journal of Research in Science Teaching*, 39 (7), 551-578.

Kimball, M. E. (1967-68). Understanding the Nature of Science: A Comparison of Scientists ana Science Teachers, *Journal of Research in Science Teaching* 2, 3-6.

Lederman, N. G. and Lederman, J. S. (2004). Revising Instruction to Teach Nature of Science, *The Science Teacher*, 71(9), p.36-39.

Lederman, N. G., Abd-El-Khalick, F., Bell, R. L. and Schwartz, R. S. (2002). Views of Nature of Science Questionnaire: Toward Valid and Meaningful Assessment of Learners' Conceptions of Nature of Science, *Journal of Research in Science Teaching*, 39, 497-521.

Lederman, N.G. (1992). Students' and Teachers' Conceptions of the Nature of Science: A Review of the Research. *Journal of Research in Science Teaching*, 29, 331-359.

Marx, R. W., Blumenfeld, P. C., Krajcik, J. and Soloway, E. (1997). Enacting Project-Based Science: Challenges for Practice and Policy. *Elementary School Journal*, 94 (5), 341 - 358.

McComas, W. F. (1996). Ten Myths of Science: Reexamining What We Think We Know about the Nature of Science, *School Science and Mathematics*. Bowling Green, 96 (1), p.10.

McComas, W. F. (2004). Keys to Teaching the Nature of Science, *The Science Teacher*, 71 (9), p. 24-27.

Meichtry, Y. J. (1999). The Nature of Science and Scientific Knowledge: Implications for a Preservice Elementary Methods Course, *Science & Education* 8, 273-386.

Murcia, K. and Schibeci, R., (1999). Primary Students Techers' Conception of The Nature of Science, *International Journal of Sceince Education*, 21, 1123-1140.

National Research Council. (1996). "National Science Education

Standards”, Washington, DC: National Academy Press.

Nelso, G. D. (1999). Science Literacy for all in the 21st Century, *Educational Leadership*, 57(2), p 14-17.

Ryder, J. (2001). Identifying Science Understanding for Functional Scientific Literacy, *Studies in Science Education*; 36, pg. 1

Saunders, W. L. (2001). Alternative Conceptions of the Nature of Science: Responses from Students, Teachers and Professors, *Education*, 107(1), p. 98-104.

Solomon, G. (2003). Project-Based Learning: A Primer, *Technology & Learning*, 23(6), 20-30.

Treagust, D. F., Chittleborough, G. and Mamiala, T. L. (2002). Students’ Understanding of The Role of Scientific Models in Learning Science, *International Journal of Science Education*, 24, 357–368.

Yakmacı, B. (2000). Fen Alanı (Biyoloji, Kimya ve Fizik) Öğretmenlerinin bilimsel Okur-Yazarlığın Bir Boyutu Olan “Bilimin Doğası” Hakkındaki Görüşleri ile İlgili Bir Tarama Çalışması, IV. Fen Bilimleri Eğitimi Kongresi Bildirileri, Ankara.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma yöntemleri (5. Baskı). (Ankara: Seçkin Yayıncılık)

Yıldırım, C. (2002). Bilim Felsefesi, Remzi Kitabevi, 8. Baskı, Ankara.

MEVLANA FELSEFESİNDE ŞİDDET KARŞITI SÖYLEM

ÇİÇEK, Hasan
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

*“Sevgi ve merhamet insanlığın,
Hiddet ve şehvet ise hayvanlığın vasıflarıdır.”*
(Mevlana, I/1991: 3)

ÖZET

Günümüzde artık farklılıklardan arınmış homojen bir toplum yaratma imkânımız yoktur. Âdeta insan farklı olanla yaşamak zorundadır. Birlikte yaşamanın gerçekleşmesi için de insanlar arasındaki şiddet eğiliminin ve şiddet dalgasının ortadan kaldırılması gerekir.

Mevlana, günümüzde öncelikle ihtiyaç duyduğumuz birlikte yaşama modelinin düşünsel doruğudur. Bu nedenle bu araştırmada Mevlana'nın öğretisindeki şiddet karşıtı söyleme değinilecektir.

O, şiddetin insanın kendi değerinin farkına varamamasından ve cehaletinden kaynaklandığını belirtir. İnsanın değeriyle iki âleme bedel olduğunu ama zaman zaman değerini bilmediğini, oysa değerinin yüksek olduğunu dile getirir.

Mevlana, insanlar arasındaki bu şiddet eğiliminin ancak insan sevgisi ve bilgiyle ortadan kaldırılabilceğini savunur. Ona göre insan olgunlaşmaya yüz tutup, kötülüğü fazlasıyla isteyen nefsi adam etmek için uğraşmalıdır. Onun felsefesinde sevgi ve merhamet insanlığın, hiddet ve şehvet ise hayvanlığın vasıflarıdır.

Mevlana'nın felsefesinde insana doğruyu yaptıracak olan, insanı şiddetten alıkoyacak olan Tanrı'ya yönelen akıldır. İnsan başkasında gördüğü kötülüğü kendinde aramalıdır. Bu yüzden de başkasından nefret etmemelidir. İnsan başkasına bakarak kendini görmelidir. Yani insanlar birbirlerine ayna olabilmelidir. İnsanlar kötülüğü kendinde aramalı, başkasının hatasını görüp, kendi hatasını görmeme hatasına düşmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Mevlana, sevgi, insan, birlikte yaşam, şiddet, hoşgörü.

ABSTRACT

The View that Contrary Violence in Mevlana's Philosophy

Today it is impossible for us to create a homogeneous community which released from disparities. Almost people have to live with disparity. For realization of live in peace, it must be abolished violence wave and violence tendency among people.

Mevlana is intellectual peak of live in peace's model that we primarily need today. So that it will be mentioned the view that contrary violence in Mevlana's doctrine.

He asserts that the violence originates the phenomenon where human unaware of him/herself and ignorance. He continues that human is worth two different universe but sometimes human doesn't appreciate his/her value though human's value is lofty.

Mevlana advocates that this violence tendency among people is only destroyed with human affection and human sagacity. According to him, human should try to shape appetite better which desires badness exceedingly all the time. In his philosophy, the features of humanity are affection and mercy and of brutality are anger and sexual desire.

In Mevlana's philosophy reason which oriented God impels human to truth and detains from violence. Human must try to find badness with him/her that try to find others. Therefore human shouldn't detest someone else. Human should

Face him/herself when consider others. In other word people must be reflection of each other. People shouldn't find fault anybody but first of all try to find with him/her and must revise of themselves all the time.

Key Words: Mevlana, affection, human, live in peace, violence, indulgence.

Giriş

Şiddet, âdeta bütün dünyanın duçar olduğu bir bela, haline gelmiştir. Bu belanın, bir kurtuluş reçetesinin olması gerekir. İnanıyorum ki Mevlana (1207-1273)'nın söylemi bu probleme bir reçete olarak sunulabilir, görülebilir. Çünkü onun öğretisi gerçekten sınırlar, milletler, medeniyetler üstü evrensel mesajlar taşımaktadır.

Mevlana'nın öğretilerinde, en değerli varlık olan insanın bir zaafı vardır: İnsanın aynı zamanda şiddet eğilimli bir varlık olması. Fiziksel saldırının

dışında, sertlik, öfke, kızgınlık, güçlük çıkarma gibi etmenleri de şiddet kategorisinde değerlendirebiliriz.

Mevlana, insana sesleniyor, onu şiddetten alıkoymak istiyor.

İnsan nedir, niçin şiddete başvuruyor, şiddetsiz yapabilir mi?

İnsan en şerefli varlıktır ve bu nedenle şiddetten uzaklaşabilir.

Mevlana, günümüzde öncelikle ihtiyaç duyduğumuz birlikte yaşama modelinin düşünsel doruğudur. Birlikte yaşamanın gerçekleşmesi için de insanlar arasındaki şiddet eğiliminin ve şiddet dalgasının ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü şiddet, birlikte yaşam için gerekli olan öz denetimi ortadan kaldırır. (Philippe-Rials, 2003; 850).

Mevlana şiddetin insan hayatından çıkarılmasıyla, barış ve mutluluğun egemen olacağına inanır. Bunun için de şiddet karşıtı bir dil geliştirir. Bu nedenle bu araştırmada Mevlana'nın öğretisindeki şiddet karşıtı söyleme değinilecektir.

Mevlana'da Şiddet Karşıtlığı

Mevlana, Tanrı'nın yarattığı üç tür varlıktan söz eder (Mevlana, IV; 122); bunların, melekler, insanlar ve hayvanlar olarak sınıflandırıldığını; meleklerin tamamıyla akıldan, bilgiden ve cömertlikten ibaret olduğunu, ibadetten başka bir şey bilmediklerini, yaradılışlarında hırs ve hevanın olmadığını, mutlak nur olduklarını ve Tanrı aşkıyla dirildiklerini anlatır. Hayvanlar ise bilgisizdir, otlamakla semirirler. *“Onlar ahırdan ve ottan başka bir şey görmezler, kötülükten, yücelikten, iyilikten gafilirdirler.”* (Mevlana, IV/1991; 123).

İnsanlar ise *“yarı yaradılışları bakımından melektirler yarı yaradılışları bakımından da hayvan”* (Mevlana, IV/1991; 123). İnsan her iki yaratığın da özelliklerini taşır, ama onlardan farklı olarak tercihte bulunma/seçme yeteneğiyle donatıldığından, iradeye dolayısıyla özgürlüğe sahip kılınmıştır. Zaten üstünlüğü de buradan gelmektedir. Mevlana'ya göre, melek ve hayvan savaştan, çekiştan anlamaz, istirahat ve huzur içindedir. (Mevlana, IV/1991;123). Fakat insan bir sınama yüzünden çatışmayı yaşar. Bu çatışmanın yarattığı durumu, *“Âdemoğlu şaşılacak bir macundur; üstünlerden de üstün olduğu hâlde aşağılık âleminde dir.”* (Mevlana, 1965; 100) şeklinde açıklarken, insanın içinde bulunduğu zor duruma da dikkat çeker. Ama kötü (hayvanî) tarafına rağmen, kurtulması kendi elindedir. Çünkü o, kurtuluşunu sağlayacak bir donanıma da sahiptir.

Mevlana insanı şu beyitlerle över: *“İnsan düşünceden ibarettir.”* (Mevlana, 1990; 14). Çünkü *“Ey dost, en değerli inci candır. En güzel şekil*

olan insan şekli, arştan da üstündür; düşünceye de sığmaz.” (Mevlana, VI/1991; 83). *“Öküzün rengini dışından, insanın rengini, sarı, kırmızı... her neyse içinden ara!* (Mevlana, I/1991,b61).

Mevlana ölümsüz eseri Mesnevi’de insanın üstünlüğünü, *“Allah Adem’e kendi ruhundan üfledi.”* ayetinden esinlenerek, *“bizim vâsfımız da onun vâsfından bir örnektir.”* (Mevlana, IV/1991; 98) şeklinde açıklar. Dikkat edildiği gibi daha çok insanın iç âlemi ön plandadır.

Bu iç âlem, ona göre bilinemez de değildir; ancak yansımalarıyla *îç*’in neliği anlaşılır. Bunları Mevlana bir beyitte dile getirir: *“İş ve söz, îç’in tanıklarındır. Bu ikisine bak da îç’in nasıldır, anla”* (Mevlana, V/1991; 23). Bu nedenle insanın iç âleminin yansıması olarak eylem ve sözleri ön plana çıkar.

Mevlana’nın felsefesinde elbette insan melek değildir ve kötü eğilimleri de olan bir varlıktır. İnsan *üstünlerden de üstün olduğu halde aşağılık âlemindedir.”* (Mevlana, 1965; 100) Mevlana insanın şiddet eğilimli bir varlık olduğunu başka bir eserinde de şöyle ifade eder: *“İnsanın nefsinde öyle bir şey vardır ki, hayvanlarda ve yırtıcılarda yoktur. İnsanda bulunan o kötü huy, nefis ve uğursuzluklar, onda olan gizli bir cevher yüzünden bulunmaktadır.”* (Mevlana, 1990; 355).

Mevlana, insanın değerinin farkında olmadığını da dile getirir: *“Sen, değerinde ve düşüncenle iki âleme bedelsin. Ama ne yapayım ki, kendi değerini bilmiyorsun. Kendini ucuza satma, çünkü değer yüksek.”* (Mevlana, 1990; 25)

Demek ki, insan iyilik ve kötülüğü içinde barındıran bir varlık, Eğitimin amacı da bu kötülük tarafına ket vurmaktır, iyi tarafı ortaya çıkarmaktır.

İnsanın kötü özelliklerinden biri de şiddet eğilimli olmasıdır. Ona göre eğitimsizlik veya cehalet insanı şiddete yönelten etmenlerden biridir: *“Silahla bilgisizlik bir araya gelince firavun, bütün dünyayı yakar.”* (Mevlana, VI/1991, 376). Mevlana, insanın şiddet eğilimli veya kötülüğe meyyal olmasının cehaletten kaynaklandığını bir başka beyitte de şöyle dile getirir: *“Çok fena işler yaptın; fakat ya boş bulunduğundan veya bilgisizliğinden bunun kötü olduğunu bilmiyorsun”* (Mevlana, 1990;103)

Bu nedenle Mevlana, şiddetten uzak durulması gerektiğini çeşitli veciz ifadelerle dile getirir: *“Hiddet ve şehvet insanı şaşkı yapar; ruhu doğruluktan ayırır.”* (Mevlana, I/1991; 27). *“İnsan tarafgirlikten, hiddet ve şehvetten şaşkı olur.”* (Mevlana, I/1991; 26). Oysa *“erlerin huyu açıklık ve sıcaklıktır.*

Aşağılıkların işi hile ve utanmazlıktır.” (Mevlana, I/1991; 26)

O, şiddet severler için daha çok yılan metaforunu kullanır. Onun dilinde şiddet taraftarları yılanla ifade edilir: *“Yılan kesilen karıncaları yok et gitsin. Onlara bundan fazla mühlet verme, aman verme; çünkü zaman gittikçe yılan, ejderha olur.* (Mevlana, 1965; 100).

Mevlana şiddetin nasıl şiddet doğurduğunu Mesnevi’de bir metaforla anlatır. Bir fabl ile konuyu açıklayan düşünür, şiddetin sonuçlarını da ortaya koyar.

Ormanlar kralı aslan diğer hayvanları sırasıyla yem olarak kullanmaktadır. Sıra tavşana gelince gidip yem olmak istemez. Ama arkadaşları kızar ve zorla gönderirler. Fakat onun yem olmaya ve bu zulmü devam ettirmeye niyeti yoktur. Aslana bir oyun yapmak istemektedir ve böylece bu zulmün sona ermesini dilemektedir.

Şiddet anaforunun bir hikâyesidir bu metafor. Şiddetin sonu yine şiddetle bitmektedir.

Aslana bir oyun oynamak niyetiyle, gitmesi gereken saatten çok geç gider aslana. Aslan köpürmektedir. Neden bu kadar geç kaldın diye hiddetlenmektedir. Onu Parçalayarak yemek istemektedir. (Mevlana, I/1991; 90–97).

“Mazeretim var ondan dolayı geç kaldım.” der tavşan ve mazeretini anlatmaya başlar: *“Arkadaşlarım bir başka tavşanı da yoldaş etmişlerdi. Bir başka aslan yolumuzu kesti, ona yalvardık kulunuz olduğumuzu söyledik ama, kâr etmedi benim yanımda o adam olmayan adamın adını anmayın dedi ve arkadaşımı rehin aldı. Arkadaşım benden daha şişman, iri ve güzeldi. Yoldaşımı alıp beni yalnız bıraktı. O yolu kestiği için artık tahsisattan ümidini kesmelisin.”* Aslan hiddetten ne yapacağını şaşırdı. Beni hemen oraya götür dedi. Tavşan bir kılavuzu gibi öne düştü ve önceden belirlediği kuyunu başına kadar getirdi. Ama kuyuya yaklaştıkça geri durmaya başladı. Aslan bu kuyudadır, dedi. Aslan tavşana dedi ki; “Hadi bak bakalım aslan orada mıdır? Tavşan der ki “Ben korkarım ona bakmaya, beni kucağına al da öyle bakayım”. Aslan da onu kucağına alarak kuyunun başına geldi. *“Kuyunun içine suya bakınca aslanın ve tavşanın aksi su içinde parıldadı. Aslan su içinde parıldayan aksini gördü. Suda bir aslan şekliyle, kucağında şişman bir tavşan şekli gördü. Su içinde düşmanını görünce, tavşanı bırakıp kuyu içine sıçradı.”* (Mevlana, I/1991; 105).

Mevlana bu öyküden sonra şiddetin nasıl bir kötülük olduğunu ve insana

neler yaptırabileceğini aynı zamanda bedelinin de ne kadar ağır olduğunu şöyle yorumlar: “*Kendi kazdığı kuyuya kendi düştü. Çünkü yaptığı zulüm kendi başına geldi. Zalimlerin zulmü karanlık bir kuyudur. Daha ziyade zalim olanın kuyusu, daha korkunçtur. Zayıfları sen yardımcısız kimsesiz sanma. Sen filsen düşmanın senden ürkmüşse sana ceza olarak işte ebabil kuşu gelip çattı.*” (Mevlana, I/1991; 105).

Mevlana bu örnekten hareketle, insanın kendine dönüp bakması ve kendi zaafını görmesi gerektiğini anlatır: “*Ey adam! İnsanlarda gördüğün birçok zulümler senin huyundur; sen, kendi huyunu onlarda görüyorsun. Sen kendini yaralamaktasın. O anda lanet ipliğini kendine, kendin dokuyorsun. O kötülüğü sen kendinde açıkça görmüyorsun. Görsen kendine, kendin, candan düşman olurdun. Ey ahmak! Kendine saldıran o aslan gibi sen de kendine saldırıyorsun. Bir zayıfın dişini söken, o ters gören aslanın işini işlemektedir. Ey başkasının yüzünde kötü ben gören! Gördüğün kendi beninin aksidir, ondan nefret etme!*” (Mevlana, I/1991; 106).

Mevlana’nın öyküden sonraki değerlendirmeleri devam eder: “*Kör değilsen bu körlüğü kendinden bil. Kendine kötü de, başkasına deme!*” (Mevlana, I/1991; 107). *Ahlakının künhüne erişir, hakikatini anlarsan o adam olmazlığının senden olduğunu bilirsin*” (Mevlana, I/1991; 106).

Böylece Mevlana bize şiddetin şiddet doğurduğunu bildirir: “*Kötülük etme, kötülüğe uğrarsın; kuyu kazma kendin düşersin.*” (Mevlana, 1965; 23) “*Yoksulun gönlünü kebab edip yiyen zalim, iyice dikkat edersen görürsün ki kendi budunu kızartıp yemededir*” (Mevlana, 1965; 23).

Mevlana sorar kötülüğün nereye kadar süreceğini:

Niceyebir bu kötülük,

Niceyebir bu suç işleyişler?

Niceye bir bu alay ediş,

Niceye bir bu saçma sapan sözler;

Niceye bir bu kötü işler Niceyebir bu aslı olmayan sözler?

Niceyebir bu düzen niceyebir bu hile?

Niceye bir bu töre niceyebir bu adetler? (Mevlana, 1965; 52).

Burada Mevlana öğretisinin farklılığı ortaya çıkar. Onun bütün derdi bu şiddet eğilimiyle mücadele etmektir. Onun felsefesinde insana doğruyu yaptıracak olan, insanı şiddetten alıkoyacak olan “Allah’a yüzünü dönen akıl”dır: “*Bunu yapan, yaptıran akıldır. Gerçekten de yüce Allah akli yaratınca ona gel dedi, geldi; dön, git dedi, dönüp gitti. Bu akla yüzünü bana çevir dedi, çevirdi. Ey akıl dedi, bana yüzünü dön. Akıl buyruğuna*

uyarım dedi, yüzünü döndü. Buyruğa uyup yüzünü döndürmek, ona yüz tutmaktır, ona dönmektir. Görmez misin?” (Mevlana, 1965; 100).

Mevlana’da bütün metaforların amacı, insanın değerini ortaya koymak ve aynı zamanda onun eğitimine katkı sağlamaktır. O, bunu şöyle ifade eder: *“Kulluğa yüz tuttuk; kötülüğü fazlasıyla emreden nefsi adam etmeye uğraşmadayız.”* (Mevlana, 1965; 101).

Nefsin adam olması, insanın kendini tanıması veya bilmesidir. İnsan kendini tanıyınca hem cinsine değer vermeyi öğrenir. Aslında Mevlana da Sokrates’ten beri devam ede gelen *“kendini bil”* çağrısı geleneğine uyar. İnsana değer vermeyi önemser.

Mevlana, şiddetin her türünden uzaklaşmamız için bize önerilerde bulunur: *“Zulüm demiriyle taşını birbirine vurma. Çünkü bu ikisi, erkek ve kadın gibi meydana çocuk getirirler.”* (Mevlana, I/1991; 67). *“Kötüye kötülükle mukabele edersen aranızda ne fark kalır?”* (Mevlana, I/1991; 125).

İnsan, kendini yenilemeli, geliştirmeli, sevgi ve saygıyı öğrenmek için bilenlerin peşine düşmelidir. Çünkü onun eğitilmeye ihtiyacı var: *“Ekinlere benziyoruz cancağızım; şu meydana bitmişiz, dudaklarımız kupkuru, canla gönülle yağmur bulutunu arayıp beklemedeyiz.”* (Mevlana, II/1992; 7).

Arayacağımız da bizi geliştirecek olan bilge insanlar olmalıdır: *“Gülen nar bahçeyi güldürür. Erler sohbeti de seni erlerden eder.” “Katı taş ve mermer bile olsan, gönül sahibine erişersen cevher olursun.” “Temizlerin muhabbetini ta... Canının içine dik. Gönlü hoş olanların muhabbetinden başka muhabbete gönül verme.” “Agâh ol, bir gönüldeştan gönül gıdasını al, onunla gönlünün gıdalandır. Yürü, ikbali bir ikbal sahibinden öğren!”* (Mevlana, I/1991; 57).

Nefis adam olunca ne oluyor? Nefis adam olunca seviyor. Kimi seviyor? İnsanı.

Peki, nasıl seveceğiz *“bu paha biçilmez şey”* i? (Mevlana, VI/1991; 83).

Cevap veriyor Mevlana: *“Ey başkasının yüzünde kötü ben gören! Gördüğün kendi beninin aksidir, ondan nefret etme!”* (Mevlana, I/1991; 106). Başka beyitlerde de sevmenin gereğini dile getirir: *“Gel birbirimizin kadrini bilelim de. Birden bire birbirimizden olmayalım. Düşmanlıklar dostlukları karartır, Neden düşmanlıkları gönülden kovmayalım.”*

Psikologlar diyorlar ki, birbirine benzeyen, huyu suyu birbirine yakın

insanlar birbirini sever (frekans meselesi var ya), arkadaşlıklar böyle kurulur. Eğer herhangi bir çıkar birlikteliği yoksa sevgi çoğunlukla gayri ihtiyaridir. Mevlana da bunu biliyor ve şöyle ifade ediyor: “*Söz bahanedir. Bir insanı diğer bir insana doğru çeken şey, söz değil, belki ikisinde mevcut olan ruhi birlikten bir parçadır. Eğer samanda, kehribar ile müşterek bulunan bir parça olmazsa, hiçbir zaman kehribar tarafına gitmez. Onlar arasında bulunan bu aynı cinsten oluş, gizli bir şeydir, göze görünmez.*” (Mevlana, 1990; 12).

Ama bize daha ileri bir adım atmamızı ve bize benzemeyeni de sevmemizi istiyor. Sevmesek bile ona saygılı olmamızı öneriyor. Hani günlük dilde ifade edilir ya: Herkese saygı göstermek zorunda değiliz ama hiç kimseye saygısızlık etmemek zorundayız. İşte Mevlana düşüncesinin bir boyutu budur.

Mevlana insanın şiddetten uzak durması için bize reçeteler sunar: “*Temiz şeyler, temizler içindir; sevgiliyi hoş tut hoşluk gör; incit, incin.*” (Mevlana, I/1991; 120). “*Dedim ki: Yapma, etme; sen yapma, dedin, ben de yapmayayım: Bu bir tek söz, öyle hoşuma gitti ki sorma.*” (Mevlana, 1965; 13).

Onun dilince çözüm sevgidir ve sevgi en insani olandır: “*Sevgi ve merhamet insanlığın, hiddet ve şehvet ise hayvanlığın vasıflarıdır.*” (Mevlana, I/1991; 3). *Sevgi “büyüklerle baldır, çocuklara süt.”* (Mevlana, VI/1991; 317). “*Sevgiden acılıklar tatlılaşır, sevgiden bakırlar altın kesilir. Sevgiden tortulu, bulanık sular; arı duru bir hâle gelir. Sevgiden dertler şifa bulur. Sevgiden ölü dirilir, padişahlar kul olur.*” (Mevlana, II/1991; 117). Yıllar sonra âdeta Alman filozof Jaspers’in: “*Sevgi, iletişimin kaynağıdır, onunla aydınlanır.*” (Jaspers, 1956; 71) dediğini, Mevlana yıllar önce şu şekilde dile getirir: “*Hürmet eden, hürmet görür. Şeker getiren badem şekerlemesi yer.*” (Mevlana, I/1991; 120). Böylece her iki filozof da dünyada egemen olan şiddet dalgasının ancak sevgiyle yok olacağına inanır. (Çiçek, 2005; 111)

Şiddetten kurtulmanın yolunun, insanın sevgi ve şefkat sahibi olması ve öfkeyi terk etmesi olduğunu Mevlana Hz. İsa üzerinden bir örnekle verir. İsa’ya sorulur: *Dünyada ve ahirette hangi şey daha büyük ve daha güçtür? O, cevap verir: Allah’ın gazabı. İnsanı bundan ne kurtarır? İsa cevap verir: Senin gazabını yenmen ve hiddetini yutman.*” (Mevlana, 1990; 352).

Mademki insan ancak insanla bir arada bulunabilir, o hâlde insanlar

birbirleriyle iletişim içinde olmalıdır. Artık tek tip insan ya da toplum yaratma imkânı yoktur. Bu nedenle insanlar farklı olana tahammül edebilmelidir. Mevlana bunun zorunluluğunu gören ve yaşayan biridir.

Artık günümüzde (büyük bir köy olan dünyada) farklılıklardan veya çeşitlilikten arınmış homojen bir toplum yaratma imkânımız yoktur. Adeta bir köydeymiş gibi birlikte yaşama zorunluluğu vardır. Hatta Mevlana, bundan 800 yıl önce dünyanın bir ev olduğunu söylüyor: “*Bir şarklı mağribe geldi. Fakat şarktan gelen niçin garip olsun? Çünkü bütün âlem bir evden fazla bir şey değildir. O sadece bu evden o eve gitmiş yahut evin şu köşesinden bu köşesine geçmiş demektir.*” (Mevlana, 1990; 83).

Sonuç olarak, farklı dinler, farklı etnisiteler, farklı mezhepler, farklı dünya görüşleri, farklı ideolojiler, farklı hayat tarzları bir arada yaşamak zorunda. O halde Mevlana’nın şiddet karşıtı söylemine veya onun insan, toplum ilişkilerine baktığı pencereden bakmaya veya onun, medeniyetimizin temelini teşkil eden dini yorumlama biçimine ve onun anladığı şekildeki, dinin esenlik öğretisine ihtiyacımız var. Çünkü Mevlana farklılıkları bir arada tutmanın yollarını arar. Bu anlamda Mevlana, birlikte yaşama modelinin düşünsel doruğudur.

Özetle Mevlana’nın öğretisine ihtiyacımız var. Alman filozof Nietzsche, Antikçağ Yunan filozofu Herakleitos için “*dünya her zaman doğruya muhtaçtır, o hâlde her zaman Herakleitos’a muhtaçtır.*” (Kranz, 1984; 60) der. Ben de bundan esinlenerek, şöyle bir önerme ile bitireceğim: Mademki dünya her zaman birlikte yaşamaya muhtaçtır, o hâlde dünya her zaman Mevlana’ya muhtaçtır.

KAYNAKÇA

Çiçek, Hasan, (2005), “İki Sevgi Filozofu: Mevlana ve Jaspers”, **Felsefe Dünyası**, 2(42), s.103-112.

Jaspers, Karl, (1956), **Philosophie II Existenzerhellung**, Berlin-Göttingen-Heidelberg.

Kranz, Walther, (1984), **Antik Felsefe**, Çev. S.Y. Baydur, İstanbul.

Mevlana, (1990), **Fihî Mafih**, Çev. M. Ü. Anbarcıoğlu, İstanbul.

Mevlana, (1991), **Mesnevi**, Çev. Veled İzbudak, İstanbul.

Mevlana, (1965), **Mecalis-i Sab’a**, Çev. ve Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya.

Mevlana, (1992), **Divan-ı Kebir**, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara.

Philippe, Raynuad- Rials, stéphane, (2003), **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, Çev. İsmail Yerguz vd. İstanbul.

XV. YÜZYIL OSMANLI İLİM HAYATINDA SADEDDİN TAFTÂZÂNÎ VE SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ ETKİSİ

ÇİFTÇİOĞLU, İsmail
TÜRKİYE/TYPCIA

ÖZET

Orta Asya'nın tanınmış ilim adamlarından Sadeddin Taftâzânî (ö.1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö.1413)'nin, XV. yüzyıl Osmanlı ilim hayatındaki etkisi, bu şahsiyetlerin eserleri ve öğrencileri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Anadolu ile Orta Asya arasında çift yönlü olarak işleyen akademik seyahatlerin, sözü edilen ulema etrafında şekillenen ilmî geleneğin ve felsefî tartışmaların Osmanlı ülkesine taşınmasında önemli rolü olmuştur. Taftâzânî ve Cürcânî'nin yazdığı eserler, Osmanlı âlimleri arasında büyük rağbet görmüş ve bunlar medreselerde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Söz konusu eserler hakkında çok sayıda şerh, hâşiye ve ta'lika yazılmıştır. Bunlar da ilmî çevrelerin ilgisini çekmiş, hatta içlerinden bazıları, medreselerde okutulan kitaplar arasında yerini almıştır. Taftâzânî ve Cürcânî arasındaki fikrî tartışmalar, Osmanlı ulemasını derinden etkilemiştir. Ulemayı ikiye ayıran ve bazen de kırınglıklara neden olan bu tartışmalar, II. Mehmed gibi padişahlar tarafından da ilgiyle takip edilmiş ve aynı zamanda desteklenmiştir. Bütün bu gelişmelerin, Osmanlı ilminin bilhassa XV. yüzyılın ikinci yarısında yüksek bir seviyeye ulaşmasında belirleyici rolü olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sadeddin Taftâzânî, Seyyid Şerîf Cürcânî, ilmî seyahatler, Osmanlı ilim hayatı, Osmanlı medreseleri, ulema.

ABSTRACT

The influence of Sadeddin Taftâzânî (d.1390) and Seyyid Şerîf Cürcânî (d.1413) from the Central Asia on Ottoman scientific endeavors was realized with their works and pupils. The two-way scholarly travels between Anatolia and the Central Asia played an important role in transporting the scholarly tradition shaped around the afore-mentioned figures. Taftâzânî and Cürcânî's works found a great popularity among the Ottoman scholars

and are taught in the madrasahs for a long time. These works are interpreted through numerous şerh, hâşiye and ta'lika and drew the attention of scholarly circles to be taught in the madrasahs. The intellectual debates between Taftâzânî and Cürcânî deeply influenced the Ottoman scholars. Moreover, the sultans such as Mehmed II followed and supported theses debates sometimes causing divisions and even personal frictions. These developments played a critical role in carrying the Ottoman scholarly tradition to a higher level especially in the second half of 15th century.

Key Words: Sadeddin Taftâzânî, Seyyid Şerîf Cürcânî, scholarly travels, Ottoman scientific life, Ottoman madrasahs, scholars.

Giriş

Osmanlı ilim hayatının gelişmesinde Mısır, Suriye, İran ve Mâverâünnehir bölgelerindeki ilim ve kültür merkezlerinde faaliyetlerde bulunan seçkin ulemanın, gerek öğrencileri; gerekse kaleme aldıkları eserleri vasıtasıyla kayda değer etkisi olmuştur. Bu zümreye mensup şahsiyetler arasında Sadrüşşerîa (ö.1346), Ekmeleddin Bâbertî (ö.1384), Muhammed İbn Mübârekşâh el-Buhârî (ö.1382'den sonra), Sadeddin Taftâzânî (1390), Seyyid Şerîf Cürcânî (1413), aslen Bursalı olmakla birlikte Semerkant'a yerleşen Kadızade-i Rûmî (ö. 1440 civarı), İbn Hacer el-Askalânî (ö.1449), Abdurrahman Câmî (ö.1492) ve Celâleddin Devvânî (ö.1502) gibi isimleri saymak mümkündür.

Bilindiği gibi bu âlimlerden Cürcân doğumlu olan Seyyid Şerîf Cürcânî, ilk tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra, Herat'ta bir müddet Kutbeddin Râzî'nin yanında bulunmuştur. Buradan Mısır'a gitmek için ayrılmış, yolculuğu sırasında dönemin şöhretli âlimlerinden Cemâleddin Aksarayî'den ders görmek amacıyla Anadolu'ya gelmiştir. Ancak Aksarayî'nin öldüğü haberini alınca, Molla Fenârî ile birlikte Mısır'a gitmiştir. Mısır'da on yıl kadar kalan Cürcânî, Ahmedî, Hacı Paşa ve Bedreddin Simâvî gibi şahsiyetlerle Muhammed İbn Mübârekşâh ve Ekmeleddin Bâbertî'den dersler almıştır. Mısır'daki tahsilinden sonra Bursa'ya uğrayıp buradan memleketine dönen Cürcânî, Şirâz'da bir süre müderrislik yapmıştır. Bu arada, Şirâz'ın Timur tarafından fethedilmesiyle Semerkant'a götürülmüş ve burada on sekiz yıl baş müderrislikte bulunmuştur. Bu görevi esnasında pek çok eser (Brockelmann, 1943-49, II: 280-281) kaleme almıştır. Timur'un ölümü üzerine baş gösteren kargaşalık nedeniyle Şirâz'a dönen Cürcânî, vefatına (1413) kadar buradan ayrılmamış ve ilmî faaliyetlerle meşgul olmuştur.

Horasan'da Nesa yakınlarındaki Taftazân kasabasında doğduğu bilinen Sadeddin Taftazânî ise, ilk tahsilinden sonra Azudeddin el-İcî ve Kutbeddin Râzî'den dersler almış ve on altı yaşından itibaren ilmî eserler telif etmeye başlamıştır. Herat, Gülistan ve Harezmi gibi merkezlerde ilmî faaliyetlerini sürdüren Taftâzânî, bir aralık Muzafferilerin himayesinde bulunmuştur. Timur tarafından Semerkant'a davet edilmişse de, Hicaz'a gitmek istediğini ileri sürerek başlangıçta bunu kabul etmemiş, ancak ikinci defa yapılan davete icabet etmiştir. Semerkant'ta Timur tarafından kendisine büyük hürmet gösterilen Taftâzânî, burada müderrislik görevinin yanı sıra, ilmî eser telifi ile uğraşmış ve 1390 yılında ölmüştür (Storey, 1997: 118).

Semerkant'ta Timur'dan büyük saygı ve himaye gören Taftâzânî ve Cürcânî'nin aralarında geçen ilmî münakaşaların bu hükümdar tarafından zevkle izlendiği bilinmektedir. Nitekim söz konusu tartışmalardan birinde bu iki âlimin aralarının açıldığı, Timur'un Seyyid Şerîf'in tarafını tutması üzerine Taftâzânî'nin buna canı sıkıldığı, hatta onun bundan dolayı vefat ettiği sanılmaktadır (Karlığa, 1999: 33).

Râzî geleneğinin birer takipçisi olan ve İslâm dünyasında oldukça iyi tanınan Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî, ilmî çevreler tarafından otorite olarak kabul edilmiştir. Kaleme aldıkları eserler, ulema arasında büyük rağbet görmüş ve medreselerde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Anadolu, İran, Türkistan ve Hindistan'da yetişen bazı âlimler, icazetnâmelerindeki ilim silsilesi yoluyla ya Taftazânî'ye; ya da Cürcânî'ye bağlanmışlardır (Gümüş, 1993: 135). Geniş bir coğrafyayı içine alan bu etkinin, Osmanlı ülkesindeki yansımaları, bildirimizin konusunu teşkil etmektedir. Ancak konu XV. yüzyıla sınırlı tutulmuştur. Zira ismi anılan ulemanın Osmanlı ilim hayatındaki etkisi, oldukça uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu da kuşkusuz daha geniş çaplı bir araştırmayı gerektirmektedir.

A. Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Öğrencisi Olan ve Osmanlı Devleti'nin Hizmetinde Bulunan Âlimler

Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî etrafında şekillenen ilmî geleneğin ve felsefî tartışmaların Osmanlı ülkesine intikalinde bu âlimlerden tahsil ve ihtisasını tamamlayan öğrencilerin büyük rolü olmuştur. Bunları, Osmanlı ülkesinden Orta Asya'ya tahsil ve ihtisas için gidenler ile; aslen Türkistan veya İranlı olup geçici bir süre için ya da yerleşmek amacıyla Osmanlı ülkesine gelenler olmak üzere, iki gruba ayırmak mümkündür. İlk grubu oluşturan âlim veya âlim adayları, Anadolu'da belli bir eğitim süresi sonunda ilmî altyapıyı elde ettikten sonra, Orta Asya bölgesine giderek

burada sözü edilen ulemanın, ya da onların öğrencilerinin çevresinde bulunmuşlar ve birkaç yıllık bir tahsilin ardından Osmanlı ülkesine dönmüşlerdir.

İkinci grubu oluşturan Türkistan veya İranlı ulema ise, Osmanlı topraklarında daha çok XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu âlimlerin Anadolu'ya olan seyahatlerinde, kendi ülkelerindeki siyasî ve sosyal şartlardan kaynaklanan bazı faktörlerin etkili olduğu; bununla beraber Osmanlı ilim ve kültür hayatındaki gelişmelerin de belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır. Genellikle Bursa, Edirne ve İstanbul'daki medreselerde müderrislik yapan ve bazıları müftülük, kadılık gibi görevlerde bulunan bu ulema, alanlarıyla ilgili çeşitli eserler telif etmiş, ayrıca Taftâzânî ve Cürcânî'nin kitaplarına şerh, hâşiye ve ta'likalar yazmıştır. Aynı zamanda hocaları arasındaki ilmî tartışmaların, Osmanlı topraklarında yayılmasına öncülük eden (İnalcık, 1997: 614; İpşirli, 1999: 73) söz konusu zümre, gerek devlet yöneticileri; gerekse diğer ulema nazarında büyük itibar elde etmiştir.

Bu ulemadan tahsil ve ihtisasını tamamlayan öğrencilerin de hiç şüphesiz Taftâzânî ve Cürcânî'nin fikirlerinin Osmanlı ülkesinde yayılmasında önemli rolü olmuştur. Kendilerine verilen icâzetnâmelerde ilim silsilesinin, Seyyid Şerîf Cürcânî, Nasîreddin Tûsî ve Fahreddin Râzî yoluyla Gazâlî'ye ulaştığı dikkat çeken bu âlimler (Yinanç, 1944: 8-11; İnalcık, 2004: 184), bilhassa XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilmî çevrelerde boy göstermeye başlamışlardır. Osmanlı ilmi, sözü edilen dönemden itibaren gerek ilahiyat; gerekse matematik ve astronomi gibi alanlarda İslâm dünyasında yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu durum, Anadolu'dan dışarıya yapılan ilmî seyahatlerde tecdîci bir düşüşün başlamasına yol açtığı gibi; civar memleketlerden de Osmanlı ülkesine tahsil ve ihtisas için bir kısım âlim veya âlim adaylarının gelmesine vesile olmuştur.

Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'den tahsil ve ihtisasını tamamlayıp Osmanlı Devleti'nin hizmetinde bulunan âlimlerin sayısı hakkında kesin bir tespitte bulunmak mümkün değildir. Zira kaynaklarda Taftâzânî ve Cürcânî'den ders okuduğu bizzat kaydedilen ulemanın yanında, Mâverâünnehir bölgesinde tahsil gören bazı şahsiyetlerden de söz edilmektedir. Yaşadıkları dönem itibarıyla Seyyid Şerîf'in çevresinde bulunmaları ihtimal dâhilinde olan bu âlimlerden, Alâeddin Tûsî ve Alâeddin Ali Semerkandî gibi tanınmış simalar bulunmaktadır. Diğer taraftan, bazı kaynaklarda (Mecdî, 1269: 43, 125; Kâtip Çelebi, 1941-

43, I: 67; Hoca Sadeddin, 1992, V: 95) Taftâzânî ve Seyyid Şerîf'ten ders gördüğü ifade edilen, ancak tarih bakımından bunun mümkün olmadığı anlaşılan (Akpınar, 1995: 464) Fethullah Şîrvânî gibi bazı şahsiyetlere de rastlanmaktadır. Aşağıda, bu grubu oluşturan ulema üzerinde durulmamış, sadece Taftazânî ve Cürcânî'nin öğrencisi olduğu kaynaklarda bizzat ifade edilen isimlere yer verilmiştir.

Haydar Herevî

Sadeddin Taftâzânî'nin seçkin öğrencilerinden olan Haydar Herevî, özellikle tefsîr, fıkıh ve ferâiz gibi ilim dallarında kendini yetiştirmiştir (Hammer, 1990, I: 118). Çelebi Mehmed döneminde fetva makamına kadar yükselen bu âlimin Osmanlı ülkesinde tanınmasında, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin idamıyla ilgili verdiği fetvanın önemli etkisi olmuştur (Yaltkaya, 2001: 94-95; Balivet, 2000: 91-93). Kaynakların ifadesine göre bu fetvayı dönemin diğer uleması da tasdik etmiştir (Âşıkpaşazâde, 1949: 154; Neşrî, 1995, II: 547). 1427 yılında vefat ettiği bilinen Herevî, İzâh-ı Meânî'ye bir şerh, ayrıca Sadeddin Taftâzânî'nin Şerhu'l-Keşşâf'ına bir ta'lîka kaleme almıştır (Mecdî, 1269: 83; Hoca Sadeddin, 1992, V: 52). Fahreddin Acemî, İbn Arabşah, Molla Hüsrev ve Muhyiddin Kâfiyeci gibi âlimler onun öğrencilerindendir.

İbn Arabşah

Şam'ın fethini müteakip Timur tarafından ailesiyle birlikte Semerkant'a gönderilen İbn Arabşah, burada Türkçe ve Farsçayı öğrenmiş, dönemin tanınmış ulemasından dersler almıştır (Mecdî, 1269: 73). Seyyid Şerîf'ten tecvid, onun öğrencisi Mevlânâ Hacı'dan sarf ve nahiv, Şemseddin İbnü'l-Cezerî'den de kıraat ve hadis okumuştur (Yuvalı, 1999: 314). Tahsilini tamamlamak amacıyla Çin sınırına kadar uzanan Türkistan seyahati sırasında, pek çok ulemadan faydalanma imkânı bulmuştur. Daha sonra Kırım'a giderek buradaki âlimlerle de irtibatta bulunmuş ve 1412'de Karadeniz yoluyla Edirne'ye gelmiştir. Edirne'de Çelebi Mehmed'in kâtibi sıfatıyla Divân-ı Hümâyûn'da görevlendirilmiş (Kafesoğlu, 1997: 698), bu arada Molla Fenârî ve Haydar Herevî gibi ulemadan dersler almıştır. Osmanlı ülkesinde on yıl kadar kalan ve Çelebi Mehmed'in ölümü üzerine Şam'a giden Arabşah, burada 1438'e kadar ikâmet etmiş ve daha sonra Mısır'a geçmiştir. Mısır'dan vefatına (1450) kadar ayrılmamış ve ilmî faaliyetlerle meşgul olmuştur. Esas şöhretini tarihçilik alanında kazanan ve "Timurlu tarihçisi" olarak bilinen İbn Arabşah'ın, tarih dışında dil, edebiyat ve dinî konularda yazılmış çeşitli eserleri ve tercümeleri bulunmaktadır (Yuvalı, 1999: 314).

Fahreddin Acemî

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin çevresinde yetişen Fahreddin Acemî, Osmanlı ülkesine Çelebi Mehmed döneminde gelmiştir. Bursa'da Haydar Herevî'den hadis okuyup icâzet almış ve Sultâniye Medresesi'nde Molla Fenârî'nin oğlu Mehmed Şah'ın muidi olmuştur. Bazı medreselerde bir süre müderrislik yaptıktan sonra, Sultan II. Murad tarafından Edirne'ye müftü tayin edilmiştir (Gökbilgin, 1952: 31; Baltacı, 1995: 82). II. Mehmed döneminde de aynı görevini sürdüren Fahreddin Acemî, padişahı etkileri altına alan Hurûflerin bertaraf edilmesini sağlamıştır (Mecdî, 1269: 82-83; Adıvar, 1991: 40). Otuz yılı aşkın bir süre fetva makamında bulunan ünlü müftüden pek çok âlim hadis okumuştur. Edirne Dârülhadişi'nde görevli bulunduğu sırada Alâeddin Arabî onun asistanlığını yapmıştır. Taşköprüzâde'nin babası Hoca-zâde ise ondan icâzetnâme almıştır (Baltacı, 1995: 82).

Seydî Ali Acemî

Seyyid Şerîf Cürçânî'den tahsilini tamamlayan Seydî Ali Acemî, Anadolu'ya geldiğinde bir süre Kastamonu'da Candaroğlu İsmail Bey'in sarayında bulunmuş ve buradan Edirne'ye gitmiştir. Edirne'de Sultan II. Murad'dan beklediği ilgi ve ihsanı gören Acemî, padişah tarafından Bursa'daki Yıldırım Bayezid Medresesi'ne müderris tayin edilmiş (Baltacı, 1976: 543) ve II. Mehmed dönemine kadar buradaki görevini sürdürmüştür. II. Mehmed'in huzurunda yapılan ilmî tartışmalarda da kendini ispatlayan Acemî, bu padişahın da ihsanlarına mazhar olmuştur. 860/1455-56 yılında vefat eden Acemî'nin, Cürçânî'nin bazı eserlerine hâşiyeleri bulunmaktadır (Mecdî, 1269: 121-122).

Kadı-zâde Rûmî

İlim tahsili için gittiği Türkistan'da Semerkant'a yerleşen Kadı-zâde, her ne kadar Anadolu'ya dönmemişse de, Osmanlı ulemasının Seyyid Şerîf'e bağlanan ilk halkasını teşkil etmesi bakımından üzerinde durulması gereken bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. 1411 yılından itibaren Semerkant'ta Cürçânî'den dersler alan ünlü âlim, burada Uluğ Bey ile tanışmış ve onun hocası olmuştur. Bu arada, Uluğ Bey tarafından yaptırılan medresenin baş müderrisliğine, daha sonra da Semerkant Rasathânesi'nin başına getirilmiştir. Kadı-zâde, söz konusu rasathâne'de gerek Uluğ Bey; gerekse Gıyâseddin Cemşid'le beraber rasat çalışmalarına iştirak ederek, Uluğ Bey Zîci'nin hazırlanmasında katkıda bulunmuştur. Çağminî'nin el-

Mülâhhas fi'l-Hey'e'sine yazdığı Şerhü Mülâhhas fi'l-Hey'e adlı şerhi ile Risâle fi İstihrâci Hattı Nısfı'n-Nehâr ve Semti'l-Kıble'si, onun astronomi hakkında yazdığı önemli eserlerindendir

Kadıızâde'nin Osmanlı ilim hayatının gelişmesinde gerek öğrencileri; gerekse yazdığı eserleri vasıtasıyla önemli katkısı olmuştur. Eserlerinden Şerhü Mülâhhas fi'l-Hey'e, Osmanlı medreselerinde astronomi tahsil etmek isteyen öğrenciler için temel ders kitabı olarak okutulmuştur. Yetiştirdiği öğrencilerinden Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvânî, Osmanlı ülkesinde matematik ve astronominin yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır (İhsanoğlu, 2003: 30-31).

Alâeddin Rûmî

II. Murad devri âlimlerinden olan (Âşıkpaşazâde, 1949: 236) Alâeddin Rûmî, Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî'den dersler almış ve bu ulema arasında gerçekleşen ilmî tartışmaları izleme ve pek çok sorunun cevabını da derleme fırsatı bulmuştur. Türkistan ve İran seyahatinden sonra, 1424 yılında Mısır'a giden Rûmî, Kahire'de Eşrefiyye Medresesi'nde müderrislikle meşgul olmuştur (Baltacı, 1976: 563). Bir aralık Anadolu'ya dönmüşse de, fazla kalmayıp tekrar Mısır'a gitmiştir. Mısır'dan bir süre sonra yine Anadolu'ya dönen Rûmî, birkaç yıllık ikâmetin ardından, son defa gittiği Mısır'dan vefatına kadar ayrılmamıştır (Mecdî, 1269: 69). Asabi karakterinin yanında keskin zekâsı ile de tanınan Alâeddin Rûmî'nin, diğer âlimlerle yaptığı ilmî tartışmalarda üstünlük elde etmek için, Taftâzânî ve Cürçânî'den derlediği soruları ileri sürerek rakiplerini susturduğu bilinmektedir. Çeşitli konularla ilgili soru ve cevapları ihtiva eden bir risâlesinin bulunduğunu Mecdî haber vermektedir (1269: 69).

Alâeddin Ali Koçhisârî

Anadolu'daki bazı âlimlerden okuduktan sonra tahsilini tamamlamak üzere İran ve Mâverâünnehir bölgesine giden Koçhisârî, burada Sadeddin Taftâzânî'den dersler almıştır (Mecdî, 1269: 124; Mehmet Tahir, I: 252). Anadolu'ya döndükten sonra bazı medreselerde müderrislikte bulunmuş ve Sultan II. Murad devrinin sonlarında vefat etmiştir (Mehmet Süreyya, 1996, I: 230). Sadeddin Taftâzânî'ye ait Şerhu'l-Miftah üzerine beğenilen bir hâşiye yazan Koçhisârî'nin, Seyyid Şerîf'in bazı sözlerini hafife alması diğer âlimler tarafından hoş karşılanmamış, bu nedenle adı ilim câmiasında hayırla anılmamıştır. Mehmed Süreyya onun Keşfü'r-Rumûz ve Kenzü'd-Dekâik adlı eserlerinden söz eder (1996, I: 230).

B. Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî Arasındaki İlmî Tartışmaların Osmanlı Uleması Üzerindeki Etkisi

Mâtüridîliğin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Seyyid Şerîf Cürcânî (Ocak, 2003: 261) ile Sadeddin Taftâzânî arasında ortaya çıkan ilmî tartışmalar, İslâm dünyasındaki ulemayı oldukça etkilemiştir. Bu şahsiyetlerden itibaren İslâm âlimleri uzun süre Taftâzânî veya Cürcânî ekolü olarak iki gruba ayrılmış, ismi anılan ulema arasındaki fikrî ayrılıklarda taraflardan birini savunmak için bazı kitaplar dahi yazılmıştır (Gümüş, 1993: 135). Her ikisi de Râzî geleneğinin takipçisi olan (Lekesiz, 1991: 24) Taftâzânî ile Cürcânî arasındaki fikrî ayrılıkların temelde şu nedenlerden kaynaklandığı görülmektedir: Seyyid Şerîf, aklî ilimlerle birlikte tasavvufî ve bâtinî fikirlere önem verirken; Taftâzânî zâhire itibar etmiş ve heterodoks anlayıştan uzak durmaya çalışmıştır. Muhyiddin Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkan ve reddiyeler yazan Taftâzânî'ye karşılık; Seyyid Şerîf bu fikirleri benimsemiş ve savunmuştur (Karlığa, 1999: 33).

Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu görüşler XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı ülkesine de ulaşmıştır. Ulema gerek kaleme aldığı eserlerde; gerekse ilim meclislerinde taraftarı olduğu görüşleri açıkça savunmuştur. Nitekim Sadeddin Taftâzânî'nin seçkin öğrencilerinden olup Çelebi Mehmed döneminde müftülükte bulunan Haydar Herevî'nin, hocasına ait Şerhu'l-Keşşâf'a dair yazdığı ta'likasında tereddütlü olan meseleleri açıklayarak, Cürcânî'in eleştirilerini savmaya çalıştığı bilinmektedir (Hoca Sadeddin, 1992, V: 52).

Fatih döneminin ünlü âlimlerinden Hocaîzâde'nin, bilhassa ilmî toplantılarda Taftâzânî ve Seyyid Şerîf arasındaki fikrî ayrılıklarla ilgili görüşlerini, hararetili bir şekilde savunduğu gözden kaçmamaktadır. Karamanî Mehmed Paşa'nın konağında gerçekleşen bu tür toplantılardan birinde, II. Mehmed'in hocası Molla Halil Hayreddin ile Eftalzâde'nin, Seyyid Şerîf'in üstünlüğünün asla inkâr edilemeyeceğini savunması üzerine Hocaîzâde, onun da bazı hataları olabileceğini söylemiştir. Onlar bunu kabul etmeyince Hocaîzâde, Cürcânî'nin, bazı eserlerinde Taftâzânî'nin fikirleriyle ilgili olarak düştüğü bir takım çelişkilere dikkat çekmiştir. Bu durum karşısında Molla Hayreddin susmayı tercih etmiş; Eftalzâde ise itirazda bulunmuştur. Ancak Hocaîzâde engin bilgisi ile onu da susturmuştur. Karamanî Mehmed Paşa'nın, niçin hiddetlendiğini sorması üzerine Hocaîzâde, bâtilla ilgili mevzular konuşulduğu zaman kendini alamadığını, ayrıca karşı tarafın savunduğu fikirlerin de saçma

olduğunu ifade etmiştir. Bu sözlerden gerek Molla Halil Heyreddin; gerekse Eftalzâde oldukça kırılmıştır (Mecdî, 1269: 154-155).

Taftâzânî ve Cürcânî arasındaki ilmî tartışmaların etkisi -yukarıdaki örnekteki kadar hararetli olmasa da- Hocazâde ile Ali Kuşçu arasında da hissedilmiştir. Kaynakların ifadesine göre Ali Kuşçu İstanbul'a geldiğinde, onu karşılamaya gidenler arasında Hocazâde de bulunmakta idi. Dönüş yolunda Ali Kuşçu'nun, Rûm denizinin dalgalı olmadığını söylemesi üzerine Hocazâde, bunun çok derin olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ali Kuşçu, Hürmüz denizindeki gelgit olaylarından bahsederek sözü Taftâzânî ve Cürcânî arasındaki konuyla ilgili tartışmalara getirmiş ve Taftâzânî'nin görüşünü tercih ettiğini açıklamıştır. Bunun üzerine Hocazâde, kendisinin de bu konuda önceden Taftâzânî'yi desteklediğini, ancak detaylı bir inceleme sonunda Cürcânî'nin haklı olduğu kanısına vardığını vurgulamıştır. Hocazâde ayrıca bu konudaki görüşlerini, onun kitabının kenarına yazdığını da beyan ederek söz konusu kitabı Ali Kuşçu'ya göstermiştir. Kitabı gören Ali Kuşçu, Hocazâde'ye hak vererek övgülerde bulunmuştur (Mecdî, 1269: 183). Ali Kuşçu'nun, Hocazâde ile şiddetli bir tartışmaya girmemesinde, kuşkusuz Alâeddin Tûsî'den aldığı tavsiyenin önemli etkisi olmuştur. Tûsî ona, İstanbul'a gelmeden önce, Hocazâde ile iyi geçinmesi konusunda dikkatli olmasını söylemiştir (Uzunçarşılı, 1998, II: 654-655).

Taftâzânî ve Cürcânî arasındaki fikrî ayrılıklara taraftar olanlar arasında Şücaeddin İlyas ismine de rastlıyoruz. Molla Vildan'ın kardeşi olan ve Alâeddin Tûsî'nin asistanlığını yapan bu âlim, çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, ayrıca Bursa kadılığında bulunmuştur. Onun, daha ziyade aklî ilimlerle meşgul olduğu ve Seyyid Şerîf'i Taftâzânî'den üstün tutarak bunu açıkça dile getirdiği bilinmektedir (Hoca Sadeddin, 1992, V: 241).

Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin fikirlerinin, II. Mehmed gibi padişahlar nazarında da belli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Kaynaklarda, sözü edilen padişahın bu âlimlerin görüşlerini hafife alıp onları küçümseyen bazı ulemadan hoşnut olmadığına dair bazı örneklerle rastlanmaktadır. Bunlardan biri Molla Zeyrek ile ilgilidir. Dönemin seçkin ulemasından olan Zeyrek, padişahın huzurunda Seyyid Şerîf'ten üstün olduğunu söyleyerek övünmüştür. Bu durum padişahın canını sıkmış ve onunla münazara yaptırmak üzere Bursa'dan Hocazâde'yi çağırtmıştır. Tartışma için Molla Hüsrev de hakem tayin edilmiştir. Yedi gün süren tartışma sona erdiğinde, Hocazâde'nin üstünlüğü belli olmuş ve o, esasen

kendisi de Cürçânî'ye mütemâyil olan padişahın (İnalcık, 1993: 534) büyük taktir görmüştür (Mecdî, 1269:142-143).

Seyyid Şerîf'i küçümseyerek padişahın tepkisini çeken ve benzer bir muameleye mâruz kalan bir diğer âlim de Isparta doğumlu olan Molla Abdülkadirdir. Alâeddin Tûsî'nin öğrencilerinden olan bu zat, çeşitli medreselerde müderrislikte bulunmuş, bu arada II. Mehmed'in de hocalığını yapmıştır. Ancak onun, kendisini Taftâzânî ve Cürçânî'den üstün tutması padişahın hoşuna gitmemiştir. Zeyrek örneğinde olduğu gibi, o da Hocazâde ile tartışmaya sokulmuş ve neticede mağlup olmuştur (Mecdî, 1269: 199). Alâeddin Ali Koçhisarî'nin de, hocası Seyyid Şerîf'in bazı sözlerini hafife aldığından dolayı, diğer ulema tarafından eleştirildiği yukarıda ifade edilmişti.

C. Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî'ye Ait Eserlerin Osmanlı Medreselerinde Rağbet Görmesi

Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin etrafında oluşan ilmî birikimin Osmanlı ülkesine intikalinde, bu âlimlerin öğrencileri kadar; telif ettikleri eserlerinin de büyük rolü olmuştur. Çift yönlü olarak işleyen akademik seyahatler vasıtasıyla Osmanlı topraklarına getirilen bu eserler, ulema tarafından oldukça tutulmuştur. Bir taraftan eserlerin nüshaları çoğaltılmış, diğer taraftan da bunlarla ilgili pek çok şerh, hâşiye ve ta'lîka yazılmıştır. XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı medreselerinde yaygın olarak okutulan söz konusu eserlerin isimleri şöyle sıralamak mümkündür:

Seyyid Şerîf Cürçânî: Hâşiyetü't-Tecrîd, Şerhu'l-Ferâiz, Şerhu'l-Mevâkıf, Şerhu'l-Miftah, Hâşiye ale'l-Keşşâf, Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye, Hâşiye alâ Şerhi Matâli'i'l-Envâr, Hâşiye alâ Şerhi Muhtasarî'l-Münteha ve Hâşiye alâ Şerhi't-Tavâli. Sadeddin Taftâzânî: Mutavvel, Telvîh, Şerhu's-Şemsiyye, Şerhu'l-Akâidi'l-Nesefî, Şerhu'l-Miftah, Tehzib, Şerhu'l-Makâsîd, Muhtasar Şerh Telhisü'l-Miftah ve Şerhu'l-Keşşâf.

Osmanlı medrese eğitiminin şekillenmesinde kayda değer rolü bulunan bu eserlerin nüshalarını temin etmekte yer yer bazı güçlüklerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Nitekim, Molla Fenârî zamanında böyle bir sıkıntı yaşanmıştır. Ünlü âlim, Taftâzânî'nin eserlerinin ilgi topladığı ve yayıldığı sıralarda, medresesinde okutmak için bu kitapları bulmakta zorlanmış, dolayısıyla öğrencilerine söz konusu eserlerin nüshalarını çoğaltmaları için talimat vermiştir. Ancak kitapların yazılması uzun zaman alacağından Fenârî, Pazartesi gününü de tatil yapmıştır. Böylece o zamana kadar Salı ve Cuma günleri yapılmakta olan hafta tatiline, bir gün daha ilave edilmiş

ve üç güne çıkarılmıştır (Mecdî, 1269: 51; Hoca Sadeddin, 1992, V: 23).

Kaynaklarda, Taftâzânî ve Cürcânî'ye ait eserlerin Osmanlı medreselerinde ne denli rağbet gördüğüne dair başka örneklerle de rastlamak mümkündür. Nitekim Alâeddin Tûsî, Zeyrek Medresesi'nde müderrislik yaptığı sıralarda, dönemin padişahı II. Mehmed, veziri Mahmud Paşa ile birlikte onun dersini dinlemek için medreseye geldiğinde, Seyyid Şerîf'in Adud Şerhine yaptığı hâşiyeden derse başlamıştır. Esasen işlenen konulara vâkıf olan padişah, ders sonunda Tûsî'ye övgü ve ihsanlarda bulunmuştur. Buradan, Alâeddin Tûsî ile birlikte Molla Abdülkerim'in medresesine yönelen II. Mehmed, ismi anılan âlimin de dersini dinlemek istemiş, ancak o, hazırlıklı olmadığını söyleyerek affını istemiştir. Ziyaret sonunda Abdülkerim, Alâeddin Tûsî'ye: "Seyyid Şerîf'ten bir konu hazırlamış olsa idim dersi verirdim" demiştir (Mecdî, 1269: 117-118; Hoca Sadeddin, 1992, V: 88).

Seyyid Şerîf ve Sadeddin Taftâzânî'ye ait kimi eserlerin, bazı medreselerde tekrar tekrar okutulduğu anlaşılmaktadır. Meselâ Bursa'da tahsilini tamamlayıp Yıldırım Bayezid Medresesi'nde önce danışmend, daha sonra da asistan olan Beşir oğlu Mehmed, bu görevi sırasında Seyyid Şerîf'in Metâli Hâşiyesi'ni otuz altı defa okutmuştur (Mecdî, 1269: 100).

Cürcânî'ye ait Hâşiyetü't-Tecrîd ve Şerhu'l-Mevâkıf adlı kitapların Fatih tarafından Sahn-ı Semân medreselerinin vakfiyesinde ders kitabı olarak okutulmasının şart kılınması (Kâtip Çelebi, 1993: 9; Karlığa, 1999: 34), yine söz konusu eserlerin Osmanlı medreselerinde ne derece rağbet gördüğünün bir başka delilini teşkil etmektedir. Bu eserler, XV. yüzyıldan sonra da uzun süre medreselerde başvuru kitapları arasında yer almaya devam etmiştir (Baltacı, 1976: 35-43; İzgi, 1997, I: 163-177; Gül, 1997).

Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'ye ait söz konusu eserlerin yanı sıra, bunlar üzerine Osmanlı âlimleri tarafından yazılan şerh ve hâşiyelerin de medreselerde büyük rağbet gördüğü bilinmektedir (Bilge, 1984: 50-59). Mesela Alâeddin Arabî'nin öğrencilerinden olup, çeşitli medreselerde müderrislik yapan ve Edirne'deki kadılığı sırasında vefat eden (1513) Mehmed Samsunî'nin, Seyyid Şerîf'in Şerhu'l-Miftah ve Hâşiyetü't-Tecrîd'i ile Taftâzânî'nin Telvîh'ine yazdığı hâşiyeler, Osmanlı medreselerinde tutulan eserler arasında yer almıştır. Yine, İznik ve İstanbul'daki medreselerde müderrislikle meşgul olup, Hoca Sadeddin'in dostluğuna kavanan Hasan Çelebi'nin, Taftâzânî'nin Telvîh ve Mutavvel'ine; Cürcânî'nin Şerh-i Mevâkıf'ına yazdığı hâşiyeler, oldukça beğenilmiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur (Hoca Sadeddin, 1992,

V: 155-156). Aşağıda, Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Osmanlı ülkesinde rağbet gören eserlerine, XV. yüzyılda ulema tarafından yazılan bazı şerh, hâşiye ve ta'lîkalar tablo hâlinde verilmiştir.

Eser Adı	Şerh, Hâşiye ve Ta'lîka Yazan Müellifler
Telvîh	Kadı Burhâneddin Ahmed : Hâşiye
	Fethullah Şîrvânî : "
	Mehmed Samsunî : "
	Ali Bistâmî : "
	Abdülkerim Efendi : "
	Alâeddin Tûsî : "
	Molla Hüsrev : "
	Muslihüddin Mustafa : "
	Hasan Çelebi : "
Şerhu'l-Makâsîd	Hatipzâde Muhyiddin : "
	Ahmed Kırımî : "
Şerhu'l-Akâidi'l-Neseî	İlyas Sinobî : Hâşiye
	Molla Hayalî : Ta'lîka
	Karaca Ahmed : Hâşiye
Şerhu's-Şemsiyye	Yusuf Hamidî : "
	Ahmed Kırımî : "
	Karaca Ahmed : Hâşiye
Şerhu'l-Miftah	Alâeddin Ali Semerkandî : "
	Veliyüddin Karamanî : "
	Hocazâde : Hâşiye
Mutavvel	Ali Bistâmî : "
	Alâeddin Ali Koçhisârî : "
	Molla Hüsrev : Hâşiye
	Hasan Çelebi : "
Şerhu'l-Keşşâf	Ahmed Kırımî : "
	Sinan Rûmî : "
Tehzîb	Haydar Herevî : Ta'lîka
	Muzaffereddin Ali Şîrâzî : Şerh
	Fethullah Şîrvânî : "

Tablo 1: Sadeddin Taftâzânî'nin Osmanlı ülkesinde rağbet gören eserlerine, XV. yüzyılda ulema tarafından yazılan bazı şerh hâşiye ve ta'lîkalar.

Eser Adı	Şerh, Hâşiye ve Ta'lîka Yazan Müellifler
Şerhu'l-Miftah	Mehmed Samsunî : Hâşiye
	Kara Seydî Hamidî : "
	Sinan Hamidî : "
	Ali Bistâmî : "
	Alâeddin Ali Fenârî : "
	Molla Lütî : "
	Molla Kasım : "
	Yusuf Hamidî : "
Şerhu'l-Mevâkıf	Alâeddin Tûsî : Hâşiye
	Fethullah Şîrvânî : "
	Alâeddin Ali Semerkandî : "
	Hatîpzâde Muhyiddin : "
	Hasan Çelebi : "
	Muslihüddin Mustafa : "
	Hocazâde : "
	Seydi Ali Acemî : "
	Hatîpzâde Muhyiddin : "
Hâşiye ale'l-Keşşâf	Sinan Acemî : Şerh
	Alâeddin Ali Fenârî : Hâşiye
	Abdülkerim Efendi : "
	Alâedin Tûsî : "
	Hasan Çelebi : "
	Ali Kuşçu : "
	Hatîpzâde Muhyiddin : "
Hâşiyetü't-Tecrîd	Molla Hayalî : Hâşiye
	Sinan Acemî : "
	Mehmed Samsunî : "
	Hatîpzâde Muhyiddin : "
	Hüsameddin Tokâdî : Ta'lîka
Hâşiye alâ Şerhi Metâli'i'l-Envar	Molla Lütî : Hâşiye
	Alâeddin Tûsî : "
	Seydî Ali Acemî : "
Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Münteha	Molla Hüsrev : Hâşiye
	Eftalzâde Hamideddin : "
	Hatîpzâde Muhyiddin : "

Hâşiye ale'ş-Şemsiyye	Molla Fenârî : Hâşiye Seydi Ali Acemî : " Karaca Ahmed : "
Şerhu'l Akâidi'l-Adudiyye	Molla Hayalî : Hâşiye Alâeddin Tûsî : " Molla Hüsrev : "

Tablo 2: Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Osmanlı ülkesinde rağbet gören eserlerine, XV. yüzyılda ulema tarafından yazılan bazı şerh, hâşiye ve ta'lîkalar.

Sonuç

Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî etrafında şekillenen ilmî geleneğin ve felsefî tartışmaların Osmanlı ülkesine intikalinde söz konusu şahsiyetlerden tahsil ve ihtisasını tamamlayan öğrencilerin büyük rolü olmuştur. Bu âlimler, medreselerde öğrenci yetiştirmenin yanında, eser telif etmek, hocalarının kitaplarına şerh, hâşiye ve ta'lîkalar yazmak, dolayısıyla onların fikirlerini yaymakla meşgul olmuşlardır. İçlerinden bazıları ise kadılık ve müftülük gibi görevlerde bulunmuşlardır.

Osmanlı ilim hayatının gelişmesinde Taftâzânî ve Cürçânî'nin çevresinde yetişen öğrenciler kadar, ismi anılan ulema tarafından yazılan eserlerin de önemli katkısı olmuştur. Osmanlı âlimleri arasında büyük rağbet gören ve haklarında pek çok şerh, ta'lîka ve bilhassa hâşiye yazılan bu eserler, Osmanlı medrese eğitiminin şekillenmesinde kaydadeğer rol oynamış ve temel ders kitapları arasındaki yerini uzun süre muhafaza etmiştir. Öyleki bunlar hakkında kaleme alınan eserler de bir o kadar ilgi görmüştür.

Taftâzânî ve Cürçânî arasındaki ilmî tartışmalar, Osmanlı ulemasını derinden etkilemiştir. Ulemayı ikiye ayıran ve zaman zaman kırınlıklara neden olan bu tartışmalar, Fatih Sultan Mehmed gibi padişahlar tarafından da ilgiyle takip edilmiş ve desteklenmiştir. Bu dönemde Taftâzânî ve Cürçânî'nin görüşlerini hafife alıp küçümseyen bazı âlimler de olmuştur. Ancak bu zümrenin tavırları gerek Osmanlı yönetimi; gerekse diğer ulema tarafından tasvip edilmemiştir. Nitekim bu tür bir anlayışla hareket edenler, II. Mehmed tarafından, Hocaşâde gibi dönemin ünlü âlimleriyle tartışmalara sokulmuş ve neticede bu şahıslar Hocaşâde karşısında mağlup olmaktan kendilerini kurtaramamışlardır.

Taftâzânî ve Cürçânî'nin Osmanlı ilim hayatındaki etkisi, XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren hissedilmekle birlikte, bu etki aynı yüzyılın ikinci yarısında daha da belirginleşmiştir. Osmanlı ilmi, bu dönemde ilahiyat, matematik ve astronomi alanlarında İslâm dünyasında yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu durum, dışarıya olan ilmî seyahatlerde kısmî bir düşüşün başlamasına yol açtığı gibi; civar memleketlerden de Osmanlı ülkesine çok sayıda ulemanın gelmesine neden olmuştur.

KAYNAKÇA

- Adivar, A., (1991), **Osmanlı Türklerinde İlim**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Akpınar, C., (1995), "Fethullah eş-Şirvânî", **DİA**, XII, 463-466.
- Âşıkpaşazâde, (1949), **Tevârih-i Âl-i Osman**. (haz. N. Atsız), Osmanlı Tarihleri, I, İstanbul: Türkiye Yay.
- Balivet, M., (2000), **Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Baltacı, C., (1976), **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**. İstanbul: İrfan Matb.
- Baltacı, C., (1995), "Fahreddîn-i Acemî", **DİA**, XII, 82.
- Bilge, M., (1984), **İlk Osmanlı Medreseleri**. İstanbul: İÜEF Yay.
- Brockelmann, C., (1943-1949), **Geschichte der Arabischen Litteratur**, I-II. Leiden.
- Gökbilgin, M. T., (1952), **XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı**. İstanbul: Üçler Basımevi.
- Gül, A., (1997), **Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârü'l-hadislerin Yeri**. Ankara: TTK Yay.
- Gümüş, S., (1993), "Cürçânî Seyyid Şerîf", **DİA**, VIII, 134-136.
- Hammer, J. V., (1990), **Osmanlı Tarihi**, I, (çev. M. Ata), İstanbul: MEB Yay.
- Hoca Sadeddin, (1992), **Tâcü't-Tevârih**, V, (haz. İ. Parmaksızoğlu), Ankara: KB Yay.
- İhsanoğlu, E., (2003), **Osmanlılar ve Bilim**. İstanbul: Nesil Yay.
- İnalcık, H., (1993), "Mehmed II.", **İA**, VII, 506-535.
- İnalcık, H., (1997), "Murad II.", **İA**, VIII, 598-614.
- İnalcık, H., (2004), **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**. (çev. R. Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- İpşirli, M. (1999), "Osmanlı Ulemâsı". H. C. Güzel (ed.) **Osmanlı**, VIII, Ankara: 71-79.
- İzgi, C., (1997), **Osmanlı Medreselerinde İlim**, I, İstanbul: İz Yay.
- Kafesoğlu, İ., (1997), "İbn Arabşah", **İA**, V/2, 698-701.
- Karlığa, B., (1999), "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu". H. C. Güzel

(ed.) **Osmanlı**, VII, Ankara: 28-37.

Kâtip Çelebi, (1941-1943), **Keşfü’z-Zunûn**. (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafettin Yaltkaya) İstanbul.

Kâtip Çelebi, (1993), **Mîzânü’l-Hak fî İhtiyâri’l-Ahak**. (haz. O. Şaik Gökyay), İstanbul: MEB Yay.

Lekesiz, H., (1999), “Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğinin Oluşmasında Ulemânın Rolü”. H. C. Güzel (ed.) **Osmanlı**, VIII, Ankara: 80-84.

Mecdî Mehmed Efendi, (1269), **Terceme-i-Şakâ’ik**. İstanbul.

Mehmed Neşrî, (1995), **Kitâb-ı Cihan-nümâ**, I-II, (haz. F. R. Unat - M. A. Köymen), Ankara: TTK Yay.

Mehmed Tahir, (1972), **Osmanlı Müellifleri**, I, (haz. A. Fikri Yavuz - İ. Özen), İstanbul: Meral Yay.

Mehmed Süreyya, (1996), **Sicill-i Osmanî**, I, (haz. N. Akbayan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

Ocak, A. Y., (2003), “Dinî Bilimler ve Ulema”, **Osmanlı Uygarlığı**, I. İstanbul: KB Yay.

Storey, C. A., (1997), “Teftazânî”, **İA**, XII/1, 118-121.

Uzunçarşılı, İ. H., (1988), **Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilâtı**. Ankara: TTK Yay.

Uzunçarşılı, İ. H., (1998), **Osmanlı Tarihi**, II, Ankara: TTK Yay.

Yaltkaya, M. Ş., (2001), **Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Hayatı-Felsefesi-İsyanı**. (haz. İ. Aka-M. Demir), İstanbul: Temel Yay.

Yinanç, M. H., (1944), “İcazetnâmeler ve Seyyid Şerîf Cürcânî”, **Tarihten Sesler**, XV, 8-11.

Yuvalı, A., (1999), “İbn Arabşah, Şehâbeddin”, **DİA**, XIX, 314-315.

İKİ SİYASAL EĞİTİM MODELİ: SOKRATES VE PLATON’UN EĞİTİM VE İNSAN ANLAYIŞLARI (SOKRATİK VE PLATONİK EĞİTİM)

DEMİRCİ, Fatih
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Eski çağlardan buyana en önemli sorunlardan biri eğitim konusu olmuştur. Eğitimle ilgili çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Modern dönemde geliştirilen eğitimle ilgili pek çok teori olmakla birlikte, bu teorilerin köklerinin Antik çağda bulunduğunu ve önemli bir kısmının da ya Sokrates ya da Platon’un insan ve eğitim anlayışının devamı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede her ikisi de İdealist eğitim kuramları başlığı altında yer almasına rağmen Sokrates ile Platon’un eğitim modellerinin birbirinden oldukça farklı olduğunu ve neredeyse bir diğerkinin zıddı olduğunu iddia edebiliriz. Bu çerçevede Sokratesçi (Sokratik) ve Platoncu (Platonik) eğitim modelleri, onların insana ve evrene bakışlarının bir biçimde ürünü olduğu için, her ikisinin de eğitim modellerinin karşılaştırmalı bir biçimde incelemesinde yarar vardır. Bu inceleme sonucunda bugünkü mevcut eğitim modellerinin de kabaca ya Sokratik ya da Platonik eğitim modellerinden birine dâhil edilebileceği görülebilecektir.

Sokratesçi eğitim modeli, Sokrates’in insan anlayışının bir sonucudur. Sokrates, polis’in kutsandığı, bireyin nisbeten önemsenmediği Atina’da yaşayan bir filozof olmakla birlikte, yaşadığı dönemde egemen olan kalıplar içinde düşünce geliştirmemiş ve sosyal statüden bağımsız olarak “insan” anlayışını esas alan bir yaklaşım geliştirmiş, bu çerçevede her bir insanın birey olarak değerli olduğunu, her insanın eğitimle kendini geliştirebileceği ve ruhsal yetkinliğe ulaşabileceği bir potansiyeli olduğunu, bilgiye ulaşmanın, kendini geliştirmenin her insanın hakkı olduğu düşüncesini geliştirmiştir. Bu nedenle Sokratesçi eğitim modelinin temel kavramı, kendini geliştirme ya da Türkçedeki daha uygun bir kelimeyle “inkışaf”tır. Sokratesçi eğitim modeli, potansiyel güçlerinin açığa çıkması için, toplumsal konumuna bakılmaksızın her bireyin bilgiye ulaşmasını savunur.

İKİ SİYASAL EĞİTİM MODELİ:
SOKRATES VE PLATON'UN EĞİTİM VE
İNSAN ANLAYIŞLARI
(SOKRATİK VE PLATONİK EĞİTİM)



Platoncu eğitim modeli ise, Sokrates'ten farklı bir insan ve eğitim anlayışına sahiptir. Sokrates'in öğrencisi olmakla ve ondan idealist felsefeyi öğrenmiş olmakla birlikte Platon, Sokrates'in tam tersi bir eğitim anlayışına sahiptir. Platon, Sokrates gibi insanı merkez alan değil, iktidarı merkez alan bir model geliştirir. Bu model içinde eğitim, herkesin değil, ancak doğuştan sahip olduğu yetenekleri sayesinde sıradan insanlardan ayrılan az sayıdaki seçkinin hakkıdır. Eğitim alma hakkı bu az sayıda kişi için söz konusudur. Platon'un toplum modeli üç tabakalı olduğu için üst tabakadaki koruyucular ve filozof krallar eğitim alabilir. Alt tabakadakilere ise, durumlarını kabullenmesinin sağlayacak “yalan”lar söylenir. Platon'un eğitim modeli, Sokrates'teki kendini geliştirmeden çok, kurulu düzenin korunması üzerine kurulu olduğu için, her tabakadaki eğitim, mevcudun muhafazası üzerine kuruludur. Eğitimin içeriği de buna göre belirlenir. Bu nedenle Platoncu eğitim modelinin anahtar kelimesi “doktrin aşılama”dır (indoctrination).

Anahtar Kelimeler: Sokratik Eğitim, Platonik eğitim, Sokrates, Platon, yaratıcılık, endoktrinasyon, iktidar, insan merkezcilik, inkişaf.

ABSTRACT

Two Models of Political Education: Socrates and Plato's Policy of Education and View of Humanity

Since ancient times education, has been an important question. Hence, throughout philosophical history, some theories was advanced about education and on its feature and content. Many modern education theories have roots in ancient times. For example, today's some education theories are continuation of Socratic and Platonic educational theories. Though both philosophers are known as idealist thinkers, their educational theories are very different from the other. This difference so big that even we can say that one of them is opposite to the other especially in education.

Socratic education, is result of Socrates' human view. Socrates lived in Athens in which collective is more important than individual. He thought not in his society's dominant patterns and advanced an human view that all human beings as individuals are valuable whether they have social status or not. In this view, human beings, can develop themselves and reach moral perspectiveness as individually. Every human being, has right to development and hence Socratic education depends on almost only the concept of development.

Platonic educational model is very different that of Socratic education. Though he is a disciple of Socrates, he is not his follower especially in education in terms of its end and methodology. Though Socrates adopted idealistic philosophy, his educational model has exactly opposite to Socratic education. Platonic education, has not human centered educational view but on the contrary has power centered educational view. In this view, not everyone but only a small elite have right to education. In his *Republic*, only guardians and Philosopher-king(s) are educated and lower class people are lied to adopt their lower status. All education has a totalitarian and it doesn't aspire free thinking. Because Platonic educational view depends on saving the established order, this educational model is named correctly as indoctrination. Any educational model depends on indoctrination, doesn't concern free thinking and development and desires to save order as it is in that time.

Key Words: Socratic education, Platonic education, Socrates, Plato, creativity, indoctrination, power, human centerism, development.

Giriş

Immanuel Kant'ın da belirttiği üzere, insan yeryüzünde eğitime ihtiyaç duyan tek varlıktır. O kadar ki, insan ancak eğitimle insan olabilir. Ona göre insan, eğitimin kendisinden çıkardığı şey her ne ise odur (Kant, 2007, 27-31). Zira hayvanlar, değişmez bir plana göre sahip olur olmaz, güçlerini-yeteneklerini kullanırlar. Oysa insan bir potansiyel olarak dünyaya gelir ve gelişimi daima sürer. İnsanın eğitime ihtiyaç duyduğunun su götürmez bir gerçek olması, eğitimin mahiyeti ve nasıl gerçekleşeceği ile ilgili çeşitli görüşleri karşımıza çıkarmıştır. İşte bunlardan biri de idealist eğitim anlayışıdır. 17. Yüzyılın sonlarında idealist kavramı Leibniz tarafından insan zihnine daha fazla, duylara daha az önem veren, maddeciliğe karşı çıkan bir felsefeye gönderme yapmak için kullanıldı ve Platon da idealistlerin en büyüğü olarak nitelendi (Brown, 1998: 216). Hem Platon hem de hocası Sokrates, her ikisi de idealist eğitim anlayışına sahip olmalarına rağmen, aralarında büyük farklılıklar mevcuttur. Öyle ki Platon'la Sokrates'in eğitim anlayışları açısından birbirinin zıt kutbunda yer aldığını bile söyleyebiliriz. Sokrates, insan merkezli bir eğitim anlayışı ortaya koyarken, Platon iktidar ve otorite merkezli bir eğitim anlayışı koyar. Ya da başka bir ifadeyle Sokrates eğitimde bireylerin gelişimini, inkişafını esas alırken, Platon, mevcudu muhafaza etmeye çalışarak eğitimi endoktrinasyona dönüştürür. Şimdi bu eğitim anlayışlarını kısaca inceleyelim.

I- Sokratik Eğitim: İnkişaf¹ (Gelişim)

Sokrates, M.Ö. 469-399 yılları arasında Atina’da yaşadı. Mermer yontucusu bir baba ile ebe bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelen Sokrates, hayatının ilk yıllarında babasının mesleğini bir müddet yaptıysa da (Ağaoğulları, 1994: 123), asıl olarak annesinin mesleğinden etkilendi. Zira Sokratesçi eğitimi en iyi anlatan metafor her hâlde ebelik metaforudur. Sokrates bu konuda şunu söyler:

“Bir ebenin oğlu olmam, kendim de ebelik sanatını anlamam dolayısıyla kendini bana teslim et, suallerime gücün yettiği kadar en doğru şekilde cevap vermeye çalış. Benim doğurtma sanatım da ötekiler nevindendir. Aradaki fark şudur ki, sanatım kadınları değil, erkekleri doğurtuyor ve doğum esnasında dikkat erkeklerin vücutlarına değil, ruhlarına yönelmiştir.” (Anıl, 2006: 166).

Sokrates’in yaşadığı Atina, ticari, askeri ve siyasi bakımdan güçlüydü ve demokrasiyle yönetiliyordu. Bu dönemde özellikle Atina’da, iki yeni olgunun dikkat çekici bir biçimde gün yüzüne çıktığı görülmekteydi: Doğa filozofları ve sofistler.

Russell’a göre, tarihin tamamında Yunan medeniyetinin aniden yükselişinin nedenini açıklamak kadar zor veya şaşırtıcı başka hiçbir şey yoktur (Russell, 1965: 25). Zira Yunanlılar, eski çağ toplumları arasında, evreni anlamak için büyüye, hurafeye, mitolojiye ve tanrılara başvurmak yerine, ilk defa olguları toplayıp karşılaştırıp, onları bir bütün hâlinde tutarlı bir şekilde birleştirmişlerdi (Ronan, 2005: 65). Bunlar özellikle Atina’daki doğa filozoflarıydı. Anaksimondros’tan Demokritos’a kadar tüm doğa filozoflarının temel uğraşı, doğayı anlamaya çalışmak ve doğanın tümüne entelektüel bir temel kazandırmaktı. Bu çerçevede doğa filozofları, bütün bir maddi çokluğu ya da çeşitliliği ve zamansal değişmeyi, her şeyin temelinde bulunan ve değişmez bir yasaya göre değişmelere uğrayan ortak bir töz nosyonunu getirerek açıklamaya çalıştılar. Fakat bu bakış açısı, yalnızca fizikî doğaya yönelik olduğu için, doğayı incelemek için rasyonel açıdan doyurucu olsa da, insanın içinde bulunduğu durumu ve ahlak alanını ihmal ediyordu. Böyle bir doğa anlayışının doyurucu olmayan karakteri, ilk önce Sofistliğin doğuşuna yol açtı. Sofistler, insanın, fizikî doğayla ilgili her türlü spekülasyonu bir kenara bırakmasını ve dikkatini kendi izafî, insanî deneyim

¹ İngilizcede “development” kelimesiyle ifade edilen ve aynı zamanda “inkişaf” kelimesinin anlamını da barındıran “gelişim” kavramı yerine “inkişaf” kelimesini kullanmayı tercih ettik. Çünkü, “inkişaf” kelimesi, sadece gelişmeyi içermemekte, aynı zamanda bir potansiyelin, gizli bir şeyin açığa çıkmasını, keşfedilmesini de ifade etmektedir. Sokratik eğitimi de en iyi özetleyen kelimenin bu nedenle “inkişaf” kelimesi olduğunu düşündük.

dünyasına yönelterek burada ve şimdi karşımıza çıkan sorunları çözmeye çalışmasını savundular. Yani, sofistler, insan sorununu insanî düşüncenin merkezine oturtular ve bu sorgulama, daha sonra Sokratik insancılık (hümanizmin) için zeminin hazırlanması işlevi gördü (Versenyi, 2007: 11-12). Sofistler, bir yandan, özellikle Atina'nın diğer Yunan kentlerine nazaran içinde bulunduğu özgürlük ortamının da etkisiyle, pratik yaşam sorunlarıyla ilgilenip geleneksel aristokratik değer yargılarını belli ölçüde eleştirirken, diğer yandan da toplumsal-siyasal alanda başarılı olmak için zorunlu bir araç olarak gördükleri bilgiye pratik bir anlam yüklüyor, teorik yaklaşımlardan uzak durulmasını salık veriyorlardı. Onlara göre, felsefenin amacı, insanı anlamak, ona günlük davranışlarını yönlendirecek, şöhret ve onur kazandıracak, yüksek görevler almasına yardım edecek bir imkân sağlamaktı (Ağaoğulları, 1994: 72). Kısacası, sofistler için bilginin ahlaki değil, pratik bir değeri vardı. Nitekim, bunu kendi hayatlarına da uygulayan sofistlerin ortak özelliği, tüm Yunanistan'ı dolaşarak belirli bir ücret karşılığında retorik, politik yetkinlik dersleri veren birer hatip olmalarıydı ve sofistlerden bazıları bu yolla büyük miktarda servet sahibi de olmuşlardı (Versenyi, 2007: 12). Doğayla ilgilenmekten daha çok insana dair sorunlarla meşgul olma konusunda sofistlerle aynı görüşte olan Sokrates ise, bilgiye ahlaki bir değer yüklüyor ve bu ahlaki yaklaşım farkı nedeniyle de neredeyse, insan merkezilik, sofistlerle Sokrates'in tek ortak noktası haline geliyordu. Bilgiyi para kazanmanın değil, hakikati ve erdemi elde etmenin bir aracı olarak görmesine rağmen Sokrates, hem sık sık sofistlerle aynı kefeye konulacak hem de dramatik bir şekilde yeni tanrılar icat etmek ve gençliğin ahlakını bozmakla suçlanarak idam edilecekti.

Çiçero'nun değişişyle felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirmiş olan Sokrates'in temel ilgisi, özellikle insana özgü şeylerdi. Onun ardı arkası kesilmeyen konuşmaları, onun en önemli gördüğü bir soruya, bir insanın yaşamını nasıl yöneteceği sorusuna verilecek nihai cevabı bulmak, ahlaki bir kesinliğe ulaşmaktan ibaretti (Rowe, 2001: 17).

Sokrates'in Eğitim ve İnsan Anlayışı

İnsan Doğası

Sokratik eğitim anlayışı, Sokrates'in insan anlayışına dayanır. Sokrates'in insan anlayışı da öncelikle onun insan doğası anlayışının bir sonucudur. Rivayete göre Eski Yunan'da Delphoi Tapınağı'nın kapısında yazan "Kendini Tanı" (*Gnothi Seauton*) sözü, Sokrates'in felsefesinin en önemli ilkelerinden biridir (Anıl, 2006: 150). Sokrates'e göre insanın kendini bilmesi, erdemli olmasının ön koşuludur. Erdem ise bilgiye özdeştir,

yani erdem eşittir bilgidir. Başka bir deyişle bilge insan erdemlidir. Çünkü bilgi, insana neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösteren bir yol haritasına benzer. Böyle bir yol haritasına sahip olan insan, bile bile kötülük yapmaz. İnsanın bile bile kötülük yapmayacağına inanan Sokrates'e göre insan doğası iyidir. Her insan, doğuştan iyi bir insanî öz yapıya ve mutlu olma iradesine sahiptir. Ancak bu potansiyel güçlerin ortaya çıkması için bilginin yol gösterici ışığıyla aydınlatılması gerekir. Bu bağlamda Sokrates'e göre eğitim, insandaki iyilik tohumunu yeşertmektir (Aydın, 2004: 14-15). Sokrates, erdemi bilgiyle özdeşleştirdiği gibi erdemle ilgili her davranışı da bilgiyle özdeşleştirme eğilimindedir. Örneğin, Sokrates'e göre cesaret, bilgiden başka bir şey değildir. Zira, Sokrates'e göre her türden kahramanlık iyi ve her türden korku da kötü olmadığına göre ve yalnızca bilgece bir atılganlık erdem ve yalnızca budalaca bir korku kusur olduğuna göre, cesaret denen şey, neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup neden sakınmanın iyi olacağına dair bilgiden başka bir şey değildir. Öyle ise bilge insan, zorunlu olarak cesurdur. Tüm erdemleri bilgelik denen erdeme indirgeyen Sokrates'e göre erdem bilgiye özdeşir ve erdem öğretilir ve insan da eğitilip yetiştirilebilir (Versenyi, 2007: 91, 114). Sokrates'in eğitim anlayışının esası da bunun üzerine kuruludur.

Ancak insana güvenmek, Sofistlerin de temel özelliklerinden biriydi ve hatta sofistler *homo mensura* (insan-ölçü) yani "insan her şeyin ölçüsüdür." kuralını geliştirmişlerdi. Sofist Protagoras'ın, "şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir." şeklindeki bu ilkesi, katı bir bireyciliği ifade etmekteydi (Ağaoğulları, 1994: 81). Ayrım yapmadan her bireyin doğası itibarıyla iyi olduğunu söyleyen ve bu anlamda bireyci sayabileceğimiz Sokrates, aynı zamanda, insanın yetersiz, eksiklerle dolu, zayıf ve narin bir varlık olduğunu da kabul eder ancak o, insanı tüm kusur ve eksikleriyle kabul edip olumlar ve yeni bir insanlık ideali ortaya koyar. Ona göre, her bir insan, neyin kendisi için iyi olduğunu, neyin kendisini doğuştan olduğu gibi eksikli ve kusurlu bir yaratık yerine tam bir insan kılacağını bilmedikçe iyi, erdemli ve yetkin biri olamaz. Bilakis sadece ne olduğunu, neye ihtiyacı olduğunu ve hangi yeteneklere sahip olduğunu bilmedikçe, diğer bir deyişle kendini bilmedikçe bir insan, kendisi için neyin gerçekten iyi ya da kötü, yararlı ya da zararlı olduğunu bilemez (Versenyi, 2007: 79). Böylece Sokratik düşünce, yalnızca insanı değil, aynı zamanda her bir bireysel insan varlığını felsefî düşüncenin mutlak merkezi hâline getirmiştir (Versenyi, 2007: 129).

Bu çerçevede Sokrates'in felsefesinde eğitimin ana gayesi, deyim yerindeyse her bir insanın, içinde var olan kendi cevherini keşfetmesini sağlamaktır. Zira, başta da söylendiği gibi insan, diğer varlıklardan farklı olarak yeryüzünde eksik olan tek varlıktır. Ancak insan aynı zamanda doğasında önemli bir potansiyelle de doğar ve eğitimle bu potansiyeli gelişme gösterir. İnsan, doğası itibarıyla ne hayvan ne de tanrı olmadığı için, iyilik ve bilgisizlik, erdem ve kusur bakımından yetkinlikten yoksundur ve eksikliğinin bilincinde olduğundan, düzelmeyi ve gelişmeyi arzular. Öyleyse insan, doğuştan itibaren gelişmeye, inkişaf etmeye aşkla bağlıdır. Zira insan denen varlık, doğası itibarıyla yetersiz bir varlıktır ancak yetersizliğini giderip tamamlama arzusuyla doludur. O, herhangi bir anda bir bütün olmak için doğası itibarıyla olması gerekenden daha azdır, ancak her zaman bütüne duyduğu özlemle doludur. Öyleyse insan denen varlık, zaten olduğu değil, ancak olması gerektir. Bir tamamlanma değil, bir taleptir, erişilmiş bir başarı değil bir vaat, bir teşebbüstür. Bu kendini gerçekleştirme ve kendini tamamlama arzusu, bu bütünlüğü elde etmeye çalışma, insanın özünün aşk olduğunu da gösterir (Versenyi, 2007: 135-136).

Sokrates, ayırım yapmaksızın tüm insanların, her bir insanın bilgiyi elde edebileceğine inanır. Bunun ön şartı, kişinin önce bilgisiz olduğunun farkına varmasıdır. Peki bütün insanlar buna muktedir midir? Sokrates'e göre evet. Farklı bilgi derecelerine ulaşabilseler de insanların tümü bilgi elde edebilir. Hiçbir insan, anlama yetisi ve kavrayıştan, bilgisizliğinin hiçbir biçimde farkında olamayacak ölçüde tamamen yoksun olamaz. İnsanlar ne birer hayvan ne de birer tanrı olmayıp, bu ikisi arasında bir şey olduklarına göre, bilgisizliklerinin bilincinde olmayacak, bilginin peşine düşmeyecek kadar kavrayışsız olmadıkları gibi, hiçbir bilgiye ihtiyaç duymayacak kadar bilge ve bilgi yönünden yetkin değildirler.

Sokratik Metot

Sokrates'in bir düşünce sistemi, bir ideolojik yapı kurmadığını herkes bilir. Hiçbir şey bilmediğini tekrar tekrar itiraf etmiştir Sokrates. Ortaya atılan her görüş ve iddiaya karşı bunun neden doğru olduğunu araştırmıştır. Mahkemedeki *Savunma*'sında belirtildiği gibi yurttaşlarını sorgulamış ve sınamıştır ama bunu yaparken amacı, onlara yeni bir doğruyu tanıtırıp öğretmek değil, sadece gerçeğin hangi yoldan bulunabileceğini göstermektir. (Nelson, 2006: 41). Deyim yerindeyse Sokrates'in amacı, öğrenmeyi ve düşünmeyi öğretmektir.

Sokrates'in eğitim anlayışı, sadece eğitimin gayesini farklı tanımlamasından kaynaklanmaz, aynı zamanda Sokrates'in eğitim açısından esas farklı yanı, onun yöntemidir.

Diyalog ve İkna

Sokrates'in insanlarla ilişkilerinde en göze çarpan yöntemi, diyalog ya da diyalektik dediğimiz yöntemdir. Sokrates, doğru bilgi ile yanlış bilgi arasında bir ayrım yapar ve doğru bilgiyi *episteme*, yanlış bilgiyi de *doksa* olarak adlandırır. Sokrates, herkesin doğru bilgiye ulaşabileceğine inanır, fakat bunun için uygun bir yöntem izlenmelidir. Bu yöntem, diyalog (diyalektik) yöntemidir.

“Platon’un Menon” adlı diyalogunda Sokrates, okuma yazma bilmeyen bir köleye sorular yönelterek ona bir geometri problemini çözdürür. Bu yöntem, insanın aklını sözlerle harekete geçirerek, onun ruhunda saklı bulunan doğruların, bilgilerin gün ışığına çıkmasını sağlamaktır.

Sokrates'in, biçimini sofistlerden aldığı diyalog yöntemi, teorik olarak birbirini tamamlayan iki teknikten oluşur. *Alay* (ironi) ve *Doğurtma* (mautike). Alay, toplumdaki yerleşik kanılardan kaynaklanan tanımların çürütülmesiyle, epistemeye ulaşmak için gereken temizliğin yapılmasıdır. Filozof, karşıdaki kişinin ileri sürdüğü düşünceleri ve verdiği tanımları sorgulayarak, bunların ne kadar yetersiz ve tutarsız olduğunu açığa çıkarır. Bu sayede kişi, Sokrates gibi hiçbir şey bilmediğinin farkına varır. (Ağaoğulları,1994: 130-131).

Bu aşamanın amacı, insanları düşünmeye hazırlamaktır. Sadece bir konu hakkında düşünemeyenler, bir konuyu zaten anlamış oldukları konusunda kendilerini ikna edenlerdir. Bu çerçevede Sokratik öğretilerin olmadığını ama Sokratik bir amacın olduğunu söyleyebiliriz. Sokratik adını hak eden herhangi bir sorgulama yönteminin doğasında var olan amaç, insanın anlama yeteneğini artırarak bir insanın gelişmesini sağlamaktır. Sokratik yöntemin birinci aşaması, insanların daha önce sahip oldukları, onların kendi sözleriyle yıkmak ve onları, daha önce kesin olarak bildikleri şeyler hakkında daha az emin olma deneyimlerini yaşamalarını sağlamaktır (www.socraticmethod.net). Bu aşama bir tür tuvali temizleme aşamasıdır.

Bu aşamadan sonra filozof, diyalog yöntemini sürdürerek karşısındakinin ruhunda uyur durumda bulunan doğruları ortaya çıkarıp bilinir kılar.

Yalnız, diyalog konusunda üzerinde durulması gereken nokta, Sokrates'in ayrım yapmadan, statüsüne ve diğer sosyal niteliklerine

bakmadan herkesle diyalog kurmasıdır. Bir insanın doğuştan seçkin biri olmasına hiç bakmayan, miras alınmış ya da kazanılmış toplumsal konuma itibar etmeyen biri olan Sokrates'in bu tutumu, aristokratları ve zamanının yönetici sınıfını gücendirmekteydi (Versenyi, 2007: 156). Oysa Sokrates'e göre her bir bireyin öğrenme hakkı vardır ve bu hak, doğuştan herkesin sahip olduğu bir haktır. Atina gibi toplumun temelde “yurttaşlar”, “yabancılar” ve köleler diye üç sosyal statüye ayrıldığı ve eğitimle birlikte pek çok hak kullanımının sadece yurttaşlara verildiği bir yerde Sokrates, statüleri değil, konumu ne olursa olsun insanı, bireyi esas almaktadır. Sokrates, insan olarak her kişinin ihtiyaç duyduğu bilgileri öğretmeyi hedefleyen bir eğitim ileri sürdüğü için (Gutek, 2001: 17), eğer bugünkü kavramlarla ifade etmek gerekirse Sokrates, “öğrenci merkezli eğitim” taraftarıydı diyebiliriz. Zira, McCombs ve Whisler'in yaptığı tanıma göre öğrenci merkezli eğitim, kalıtları, tecrübeleri, bakış açıları, geçmişleri, yetenekleri, çıkarları, kapasiteleri ve ihtiyaçlarıyla bireysel öğrenciler; ile öğrenme hakkındaki en iyi bilginin nasıl meydana geldiği ve bütün öğrencilerin öğrenmeyle ilgili motivasyonlarını en üst düzeye çıkaracak öğretme teknikleri yoluyla öğrenmeye odaklanan bakış açılarıdır (Henson, 2003: 5).

Sokrates insanlarla konuşurken hiçbir zaman onların öğretmeni olduğunu ve onlara bir şey öğrettiğini söylemedi (Arendt, 2004: 431) ve herkesle yatay bir ilişki kurdu. Bir otorite olmadığını her fırsatta dile getirerek öğrencilerine kendi bilgeliğine dayanma imkânı bırakmadı ve onları hiç kimseden medet ummaksızın başlarının çaresine bakmaya zorladı (Versenyi, 2007: 126). Çünkü öğretmeyi, çoğu kişi, belirli doktrinlerin veya davranışların aktarılması olarak varsaydıkları için, öğretme eylemi sonucunda öğrenciler, öğretmenlerinin bildiklerini bilme ve öğretmenlerinin onlardan nasıl davranmalarını amaçlamışlarsa öyle davranma noktasına gelir. Oysa, öğretilenle öğrenilen arasında ciddi bir fark vardır. Sokrates'in demokratik eğitim anlayışına göre, öğretmenin en büyük katkısı, insanları yaptıkları şeyler hakkında düşündürmektir (Euben, 1997: 41-42). Sokrates zaten, bilginin insanın yaratılışıyla birlikte kendisine verilmiş olduğunu, fakat bu bilginin ortaya çıkması için insanın eğitilmesi gerektiğini kabul ediyordu. Yani ona göre eğitim, insanda var olan bilginin hatırlatılması işleminden başka bir şey değildi (Anıl, 2006: 97).

Yine Sokrates'in, bilginin tam olarak elde edilemeyeceğini ifade etmek için söylediği “Bildğim bir şey varsa, o da hiçbir şey bilmediğimdir.”

sözü, aynı zamanda sürekli öğrenmenin peşinde koşmayı ve “hayat boyu eğitim”i önermektedir. Zira Sokrates’e göre felsefe, özü itibariyle hakikate sahip olmak değil, fakat hakikati aramaktır. Filozof, hiçbir şey bilmediğini bilen insan olduğu için, en önemli şeylere dair bilgisizliğimiz hakkındaki öngörüsü, onu tüm gücü ile bilgi için çaba sarf etmeye sevk eder. Bu şeylere dair sorulardan kaçtığı veya bu soruları görmezden geldiği andan itibaren, o bir filozof olmaktan çıkacaktır (Strauss, 2000: 34). Tek başına öğrenme hevesi, bilgeliğin edinilmiş olduğunu kanıttır. Zira öğrenmeye heves eden, ne kadar az bildiğini de bilir. Dolayısıyla öğrenim görmemiş olan bir kimsenin, kendi benliğine karşı eleştirici bir tavır takınması beklenemeyeceği için, onu sarsıp uyandıracak bir otoriteye ihtiyaç olacaktır. Fakat Sokrates’te otoritenin konumu fevkalade dengeli bir şekilde belirlenmiştir. Çünkü, otoriteye bundan öte bir hak tanınmamaktadır. Gerçek öğretmen, ancak eğitilmemişin yoksun olduğu benlik eleştirisine sahip olduğunu ortaya koyarak kendini kanıtlayabilir (Popper, 2000: 130).

Sokratik metoddaki, karşılıklı birbirine zıt, dışlayıcı argümanları sunmak yerine, her iki tarafında odaklandığı ortak amaçlar hakkında konuşma sürdürülür. Sokrates’in öğretme yöntemi, bir çürütme, sorgulama, inceleme ve birlikte araştırma yöntemi olduğu için, başkalarını geliştirme ve iyileştirme amacı taşıyan tüm bu girişimler, doğal olarak monolog şeklinde değil de diyalog formunu aldı. Nerdeyse bütün Sokratik literatürün başka hiçbir şeyden çok diyaloga dayamasının nedeni de budur (Versenyi, 2007: 127).

Nitekim bu konuşma türü “Sokratik konuşma” olarak adlandırılmış ve literatüre girmiştir. Dieter Krohn, Sokratik konuşmayı anlattığı makalesinde, Sokrates’in, insan zihninin felsefi doğruyu bulabileceğine güvenip, bu güveni anlık ilhamların ya da dışsal öğretilerin bizi doğruya ulaştıramayacağı, sadece aynı yönde planlı ve sürekli düşüncesinin karanlıktan aydınlığa çıkmamızı sağlayacağı görüşüyle birleştiren ilk kişi olduğunu söyleyerek Sokratik konuşmayı şöyle açıklar:

“Bir Sokratik konuşmada eşit haklara sahip bir grup insan, anlamaya yönelik ve argümantasyona dayalı bir karşılıklı konuşma sürdürerek birlikte ve sistematik bir şekilde felsefi veya matematiksel bir önermeyi sınamaya çalışır.” (Krohn, 2006: 12). Çünkü Sokratik diyalog, iki insan arasındaki karşılıklı fikir değiş-tokuşunu amaçlar. Yine Sokratik diyalog, bilgilendirmeye değil derin düşünme üzerine, faydalı bilgiye değil, teorik kavrayış üzerine odaklanmıştır. Sokratik diyalog, saf bir dedikodu alışverişi

de değildir, bilakis, en azından Sokrates'in ilgilendiği hâliyle, hakikatin berrak bir şekilde ortaya çıkarılması, yanlışlıkların, tutarsızlıkların ve mantıksızlıkların sergilenmesidir (Roshwald, 1999: 142). Sokratik diyalogda amaç, karşıdakine kendi fikrini aşılacak değil, karşılıklı konuşmalar, sorular, sorgulamalar yoluyla gerçeğin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Bu yöntem, Sokratik eğitimin özü durumunda olan doğurtma yönteminin de bir yansımasıdır.

Sokrates'in öğretim yöntemi, doğurtucu yöntemi içerir. Bir ebe işlevi gören öğretmenin görevi, bilgiyi olduğu gibi öğrencilerine aktarmak değildir. Sokratik eğitim yöntemine damgasını vuran şey, birtakım sanılar yerine, bilginin hazır ve kolayca karara bağlanan bir şeymiş gibi zahmetsizce aktarılması değil, ancak bilen tarafından kendisine mal edilme sürecinin yalnızca onun kendi araştırmasıyla mümkün olduğunun asla unutulmamasıdır. Doğurtucu yöntem, öğretmenin, salt kendi çabasıyla bilgiyi, sanki bilgi salt temas yoluyla dolu bir kaptan boş bir kaba akabilen türden bir şeymiş gibi bir başkasının ruhuna damla damla akıtamayacağı ve bilgiyi bir başkasının ruhunda yoktan var edemeyeceği kavrayışına dayanır. Öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki, daha çok ebeyle doğurmak üzere olan bir kadının arasındaki ilişkiye benzer. Tıpkı ebenin birtakım ilaçlar telkinler ve tekniklerle gebe kadında doğum sancılarını teşvik etmesi gibi, öğretmen de gebe ruhta, öğrencinin bilgiye duyduğu ihtiyacın farkına varmasını sağlayan ustalıklı sorgulamayla gebe ruhu araştırmaya ve sorgulamaya sevk eder. Öğretmen, bilgiyi veren kimse ya da bilginin nedeni değildir, ancak yalnızca bilginin doğuşu için bir araç, bir vesiledir. Ebeninkinin tersine öğretmenin işi burada bitmez. Öğretmen, öğrencinin ürettiği bilgiyi sınar ve ciddi bir sınama ve eleştiri süzgecinden geçirir. Öğretmen, yalnızca, bildiğinin hesabını verdiği ve ürettiği argümanı savunabilir hâle geldiği zaman tatmin olur (Versenyi, 2007: 122-123). Onun için, öğretmenin öğrenci üzerindeki mutlak otoritesini reddeden Sokrates'in eğitim metodu, öğretmenin kendi bilgi ve kurallarını öğrenciye aktarması şeklinde işleyen bir yöntem değil, bilakis öğrenciyle birlikte belli bir konuda bilgi sahibi olma yöntemidir.

II-Platonik Eğitim: Endoktrinasyon

Ailesi, Atina'nın en eski ve en soylu ailelerinden biri olan Platon, M.Ö. 427 yılında Atina'da doğdu. Platon doğduğunda, Atina ile Sparta arasında yapılan ve Atina için felaketle sonuçlanan Peleponnesos savaşına henüz birkaç yıl vardı ve Platon öldüğünde ise, Atina çöküşünün son noktasına iyice yaklaşmış durumdaydı (Arnhart, 2004: 14). Kısacası Platon, Atina'nın

çalkantılı bir döneminde yaşam sürdü ve bu, onun bütün fikirlerini ciddi biçimde etkiledi. Spartalılar Atina'yı mağlup ettikleri zaman Atina'da kontrolü ele geçirmiş ve düşmanlarının "Otuzlar Tiranlığı" adını verdikleri bir oligarşik düzen kurmuşlardı. İşte bu tiranlar arasında Platon'un iki akrabası da vardı: Annesinin kuzeni Kritias ve dayısı Kharmides (Hare, 2002: 15). Ancak yirmili yaşlarda Sokrates'i tanıyıp onun yakın çevresine giren Platon, aristokratik ailesinin konumu nedeniyle aktif siyasette yer alma imkânı olduğu hâlde, Sokrates'in büyük etkisi altında kalmış ve yoğun biçimde felsefî sorunlarla uğraşmaya başlamıştır (Ağaoğulları, 1994: 165). Platon'u aktif siyaset yerine felsefeyle, özellikle siyaset felsefesiyle uğraşmaya iten dramatik olay ise, Sokrates'in idam edilmesidir.

Sokrates idam edildiğinde, Platon 28 yaşındaydı, yakışıklı, güçlü, kuvvetli bir insandı. Omuzlarının genişliğinden ötürü sonradan Platon adını almış biriydi. Soylu, zengin bir ailenin çocuğuydu. Çağında görülebilecek en iyi eğitimi görmüş matematikte ve şiirde erkenden sivrilmişti. Olimpiyatlarda yarış kazanmış ünlü bir atletti. Kısacası, filozof olması en az beklenecek delikanlılardan biriydi. Sevgili hocası Sokrates'in akıbeti, Platon'un, bütün ömrünü, Sokrates'i öldürmeyecek, tersine onun ve onun gibileri baş tacı edecek bir toplumun, bir devletin nasıl kurulabileceğini düşünmekle geçirmesine yol açmıştır (Eyüboğlu-Cimcoz, 1995: 14). Sokrates'in, 501 üyesi bulunan demokratik bir mahkemenin büyük çoğunluğunun oyları ile idama mahkûm olmasından Platon'un çıkardığı sonuç, hem kamusal hem de özel alanda bize doğru olanı gösterecek tek şeyin felsefe olduğu, bunun için de Atina gibi bozuk devletlerdeki problemleri gidermenin tek çıkar yolunun, felsefî yönetime işlerlik kazandırmak olduğudur. Kısaca, ya yöneticiler filozof olmalıydı ya da filozoflar yönetici (Rowe, 2001: 19).

Gündelik dilde biz, birisinin öğrencisi olmaktan söz ettiğimizde, genellikle onun takipçisi olmayı da kastederiz. Oysa öğrencisi olmak, takipçisi olmayı zorunlu kılmaz. Nitekim Russell'a göre Platon, Sokrates'e büyük bir sevgi ve saygı duymuştur ama, onun yolundan gitmemiş, onun tam anlamıyla takipçisi olmamıştır. Çünkü Sokrates, Atina'dakinden farklı da olsa demokrasiden, Platon ise otokrasiden yanadır. Bunun iki sebebi olduğu söylenebilir. Birincisi, Sokrates'i ölüme mahkûm eden Atina devletinin bir demokrasi olması. İkincisi de, Peloponnesos savaşlarında otokratik Sparta'nın demokratik Atina'yı mağlup etmiş olmasıdır (Aydın, 2004: 21). George Klosko'ya göre Platon, Sokrates'in misyonunun başarısızlığa uğrayacağını önceden belli olduğuna inanma noktasına

gelmiştir. Sokrates Atinalılar tarafından idam edilmişti ve Platon da, hocasının kaderini, onun stratejisinin ve yönteminin kusurlarının bir delili olarak görme durumuna geldi (Klosko, 2003: 37). Oysa Sokrates, insanların çoğunun, ölümü, kötülüklerin en kötüsü olarak gördüğü için ne pahasına olursa olsun sakınılması gereken bir şey olarak gördüğünü belirtir ve önemli olanın sadece yaşamak değil, iyi yaşamak olduğunu vurgular. Hatta Sokrates'e göre en büyük kötülük ölüm değil, insanın kendini kandırmasıdır (Arnhart, 2004: 18).

Platon, bu nedenle, Sokrates'ten büyük oranda farklı bir amaç ve yönetime sahiptir. Onun siyasal felsefesini anlattığı ve kendi ideal devletini resmettiği *Devlet (Cumhuriyet)* adlı kitabında onun eğitim anlayışı net bir şekilde karşımıza çıkar.

Bilgi Kuramı ve Eğitim

Platon'un devlet anlayışı, onun bilgi kuramının bir sonucudur. Platon'a göre bilme yeteneğimizin hiçbir sınırı yoktur. Sokrates'ten nesnel ve evrensel olarak geçerli bilgi anlamında bilginin olabileceği anlayışını alan Platon, bunu teorik olarak da kanıtlamaya çalışmıştır. Platon'a göre bilgi, duylara bağlı olarak elde edilemez, çünkü bilgi, hem var olana ilişkin olmalıdır hem de yanılmaz olmalıdır. Oysa, duyu algısının bu iki özelliği taşıdığı söylenemez (Copleston, 1998: 22-23). Sokrates, deyim yerindeyse dinamik bir bilgi anlayışına sahipken, Platon bilgiyi statikleştirir ve aşkın bir konuma yerleştirir. Platon'da, Sokrates'teki gibi hayatı daha fazla yaşanmaya değer kılan şey, kendini mümkün olduğunca gerçekleştirme olmayıp, daha çok, bu türden hareketlerin sonunda varılan statik bir yetkinlik hâlidir. Örneğin, bir insan, güzelin bilgisine ulaşınca, hayatı onun için gerçekten de yaşanmaya değer bir hayat olur. Bu durum bir kez kazanılınca, yeryüzünün tüm haz ve sevinçleri çok gerilerde kalacaktır (Versenyi, 2007: 174). Sokrates, bilgiye karşı sürekli şüpheli yaklaşmayı öğütleyip bilgiye sürekli şüpheyile yaklaştığı hâlde insana, tek tek her bir insana güven duyarken, Platon, bilgiye yönelik şüpheyi ortadan kaldırıp onu mutlaklaştırdığı hâlde insana, bireye şüpheyile yaklaşır. Bu durum, Platon'un idealar felsefesine dayandığı bilgi kuramının bir sonucudur.

Platon, şeylerin neden değiştiğinin bir açıklamasının formlar ya da idealar öğretisiyle açıklar. Bu öğretiye göre, her madde, değişmez bir şekilde değişmeye ve çürümeye maruz kalır. Bununla birlikte, değişen maddi nesnelerin ve onlara dayalı kurumlar ve kanaatlerin arkasında değişmeyen bir gerçeklik vardır. Bu gerçeklik, hiç değişmeyen ve sonsuza kadar bozulmadan kalacak olan çok sayıda formlardan oluşur. Bu görülmeyen formlar, duyların

maddi formlarından bağımsız olarak göklerde var olur. Her bir form, yalnız akıl tarafından bilinebilen kutsal bir değer ve her dünyevî, maddî ya da geleneksel bir amaçtan daha üstün evrensel bir ideadır.

Bu öğretiyeye göre, örneğin, biz belli bir nesneyi “masa” olarak adlandırdığımızda, onun gerekli “masalık” vasıflarına sahip olduğunu söylemekteyiz. Platon’a göre formlar, hakikaten gerçek olanlardır, bütün fiziksel nesneler, sadece formların yayıldıkları görünümüdür. Bundan başka, her maddenin, örneğin, devletin ve hatta kavramların bile, örneğin, adaletin de bir ideası vardır (Tannenbaum-Schultz, 2005: 47-48). Böylece, Platon’da birbirine karşıt iki evren belirir: Duyularla algılanan nesneler evreni ve akılla kavranan idealar evreni. Gerçek olan, idealar evrenidir (Ağaoğulları, 1994: 175). Platon, her nesne ve kavramın değişmeyen özünün idealar evreninde olduğunu söylerken örneğin, devlet ideasının da orada mevcut olduğunu belirtir. Fakat asıl ilginç ve önemli olan, Platon’un, orijinal adı *Cumhuriyet* (Republic) olan fakat biz Türklerin *Devlet* diye çevirmeyi tercih ettiğimiz kitabında bu ideal devleti tasvir etmiş olmasıdır. Sokrates’in bilgi karşısındaki mütevaziliğine ve hiçbir bilgiye tam olarak sahip olmadığını ancak sürekli hakiki bilginin kovalayıcısı olduğunu beyan etmesine rağmen, öğrencisi Platon, bilginin peşindeki bir araştırmacı değil, bilginin, hem de idealar evrenindeki hakikati temsil eden bilginin mağrur sahibidir, hatta mütevazilik bir yana, Popper’ın deyişiyle Platon’un filozofu hem her şeyi bilen âlim-i mutlak hem de her şeye gücü yeten kâdir-i mutlak olmaya yaklaştığı için, neredeyse tanrısallaşmaktadır (Popper, 2000: 133). Zira Platon, ideal devlet hakkındaki tüm bilgiye ayrıntılarla sahip olduğunu ima etmektedir. Bu anlayış, Platon’un *Devlet*’teki eğitim anlayışına da yansımıştır. Platon’da eğitim, araştırma ve sorgulama değil, aktarma ve doktrin aşılamadır.

Devlet’te Eğitim

Siyaset üzerine sistematik olarak eğilen ilk filozof olan Platon (Rowe, 2001: 17), *Devlet*’te, üç tabakalı bir yapı öngörürse de, aslında iki tabakalı bir yapı söz konusudur. Platon’un Devlet’inde yurttaşlar iki sınıfa bölünecek, bunlardan daha üst olanı da yine ikiye bölünecek, böylece toplam üç sınıf olacaktır. Bu sınıflar, aynı zamanda zihnin üç bölümüne, akıl, ruh ve şehvete denk düşerler. Her sınıfa girecek insanlar, bu zihinsel vasıflardan ağırlıklı olarak sahip olduğu hangisiyse ona bağlı olarak belirlenir (Hare, 2002: 85). Platon’a göre insanlar, yaradılıştan farklı işlere eğilimlidir ve toplumda her insanın birçok işi değil, doğuştan eğilimli olduğu tek bir işi görmesi ve aynı zamanda o iş ile sürekli uğraşarak o işte ustalaşması gerekir. Bu

çerçevede, Platon'un devletinde kafaları işlemeyip, yalnızca bedenleriyle çalışmasını bilenlerin üreticiler sınıfını, yani işçiler, çiftçiler zanaatçıları oluşturacağını, bu kişilerin, bu işlerin dışındaki askerlik ve yöneticilik gibi beceremeyeceği işlerle uğraşamayacağını belirtir. Doğuştan yürekli ve cesur olanlar ise, askerlikle uğraşan koruyucular sınıfını oluşturacaklardır. Böylece, Platon'un devletinde iki ana sınıf ortaya çıkmış olur: 1- Üreticiler sınıfı 2- Koruyucular sınıfı. Yöneticiler ise, koruyucular sınıfı içinden seçilip yetiştirilen bir ya da birkaç kişi olacağı için, onlar daha dar bir kadrodur (Şenel, 1986: 186-187).

Devlet'teki diyalogların başlangıcında adaleti tartışan ve sonunda adaleti kişinin kendi doğasına uygun işi yapması ve başkasının işine karışmaması olarak tanımlayan Platon (Eflatun, 2005: 129), eğitimin amacını da, kişinin kendine uygun toplumsal bir konumda bulunmasını sağlamak olarak nitelemiştir. İdeal devleti adaletli hâle getiren şey de budur. Sokrates'ten farklı olarak, devleti bir amaç, bireyi ise bir araç olarak gören Platon (Ağaoğulları, 1994: 220), doğaları itibariyle farklı niteliklere sahip olan üç sınıfını birbirine karışmasının, devlete en çok zarar veren şey olduğunu belirtir (Eflatun, 2005: 131). Bu düzeni sağlamanın aracı ise, eğitimidir. Bu durumda, her sınıfa farklı bir eğitim verilecek, hatta yöneticilik becerisi olmayan aşağı sınıftakilerin eğitiminde yalana bile başvurulacaktır. Ancak bu yalan, basit maddi çıkarlar için söylenmediği için, soylu yalan olarak nitelendirilecektir (Eflatun, 2005: 109) ve yeri geldiğinde yöneticiler, devletin çıkarı için yalan söyleme ayrıcalığına sahip olacaktır (Eflatun, 2005: 79). Fakat daha önemlisi, her insanın doğuştan iyi olduğuna inandığı için ayırım yapmadan herkesle diyalog kuran, yani eğiten Sokrates'ten farklı olarak Platon, ruhları bakımından iyi doğmuş olanlarla kötü doğmuş olanlar arasında ayırım yapar ve bedenlen kusurlu ve hastalıklı olanların ölmesine göz yumulmasını ve ruhları yaratılıştan kötü olanların ise öldürülmesini salık verir (Eflatun, 2005: 104).

Platon'da böylece, Sokrates'te herkesin sahip olduğu eğitim alma hakkı, sadece bir kısım elemelerden geçenlerin sahip olduğu bir ayrıcalık hâline gelmektedir. Platon'un eğitim anlayışı, Sokrates'inki gibi kişisel kapasiteleri keşfetme ve geliştirme de değildir. Eğitim, Sokrates'inkinden farklı olarak, dinamik değil statik bir mahiyettedir Platon'da. Platon'un nihai hedefi, değişimin olmayacağı bir devlet yaratmaktır (Dewey, 1959: 104). Bu durumda eğitimin amacı, mevcudu korumak olmakta ve mevcudu korumak için de sorgulayıcı değil, endoktrine edici bir eğitim öngörülmektedir. Platon'un devletinde eğitimin niteliğine bakıldığı zaman bu açıkça görülür. Bir kere, doğuştan belli niteliklere sahip olanların

oluşturduğu koruyucular sınıfına otoriter ve totaliter nitelikli bir eğitim verilir. Devlet tarafından verilen ve tek tip olan bu eğitim, müzikten sanata kadar her öğretilecek şeyi denetim altına alır ve gerektiğinde sansürler. Müzik ve beden eğitimi dengeli bir şekilde verilen koruyucular, zaman zaman savaşa da götürülürler. Daha sonra belli bir sırayla bilimler öğretilir, örneğin, on yıl boyunca matematik, geometri astronomi ve armoni öğretilir. Eğitim süresi boyunca sürekli sınanan koruyuculardan bu sınavları geçenler, öğrenime devam ederler. Otuz yaşına geldiklerinde, yine bir sınavdan geçirilirler ve başarılı olanlar, bilimlerin doruğu olan diyalektik eğitimi almaya hak kazanırlar. Çok küçük bir azınlık olan bu kişiler, beş yıl boyunca diyalektik öğrenirler ve otuz beş yaşına gelince bunlar yine on beş yıl boyunca çeşitli işlerde sınanırlar. Ellili yaşlarda sağ kalan, her türlü iş ve bilimlerde başarı gösterenler, yani gerçek filozoflar, hayatlarının geri kalan bölümlerinde felsefeyle uğraşırlar ve kendileri gibi iyiye tutkun yurttaşlar yetiştirmek amacıyla eğitimci olarak görev yaparlar. Bir ya da birkaç kişi olabilen bu filozoflar, yeri geldiğinde de devleti doğrudan yönetirler (Ağaoğulları, 1994: 231-242).

Aşağı sınıftakilere ise yararlı yalanlar söylenerek, onların, bulundukları yeri benimsemeleri öğretilir. Bu yararlı yalanların en önemlisi, madenler mitosudur. Buna göre onlara, hepsi kardeş olmalarına rağmen, onları yaratanın, bazılarının hamuruna altın, bazılarının gümüş, bazılarının da demir ve pirinç kattığı söylenerek (Eflatun, 2007: 110), bulundukları konumu benimsemeleri sağlanacaktır.

Platon'un devletteki temel kaygısı olan hakiki bilgiye sahip olan bilge filozofun devleti yönetmesinin sağlanması, doğal olarak yöneticilerin seçilip eğitilmesi sorununu ortaya çıkarır. Bu sorunun çözümü ise, geleceğin planlanması anlamına gelir ki, bu da kurumsalcılığa yol açar. Platon'un devleti, geleceğin yöneticileriyle ilgili kurumu, bir tür eğitim bakanlığı işlevi görür ve toplumdaki en önemli kurum da budur. Çünkü, iktidarın anahtarlarını o elinde tutar. Ayrıca, Platon'un devletinde doğaldır ki, devletin en önemli görevi, en iyileri, en yeteneklileri seçme işini başarıyla yerine getirmektir. Sokrates'te eğitimde her bir birey, öğrenmek için öğrenmeye teşvik edilirken, Platon'da eğitim, yükselmek ve iktidar sahibi olmak için bir araç hâline gelir. Oysa, düşünce önderlerinin kurumsal olarak seçilmeleri isteği, yalnızca bilimin değil, düşünce yeteneğinin de varlığını tehlikeye atabilmektedir. Kısaca, Platon'un eğitim sistemi, bireysel olmaktan çok kurumsaldır (Popper, 2000: 135-137) ve bu nedenle kurumsal merkezli bir eğitim anlayışına, eğitimi formel eğitimden ibaret gören bir anlayışa sahiptir.

Endoktrinasyon ve Eğitim

Platon, dramatik bir şekilde haksızlığa yol açtığını düşündüğü için, Sokrates'in kullandığı ikna yönteminin yerine zor yöntemini kullanmayı tercih etmiştir. Zira Sokrates'in kendisini yargılayanları suçsuzluğu ve liyakati konusunda ikna edememiş olması gerçeği, Platon'u iknanın geçerliliği hakkında şüpheyne düşürmüştür. Filozof olan Sokrates'le Atina devleti arasındaki çatışma, Platon'u, devleti yönetmek için geçici iyilerin olmadığı, bilakis ebedî hakikatin var olduğu, insanların ikna edilmek zorunda olmadığı bir "hakikatin despotizmi"ni tasarlamaya götürmüştür. (Arendt, 2004: 427-431).

Bu nedenle Platon, Sokrates'in gelişime, diyalog ve ikna yoluyla elde edilen inkişafa dayalı eğitimi yerine endoktrinasyona dayalı eğitimi tercih eder. Türkçede doktrin aşılama olarak ifade edebileceğimiz endoktrinasyon, günümüzde pejoratif bir anlama sahiptir. Çünkü bu kavram, zihin kontrolü ile beyin yıkamayı içeren ve açık fikirlilikle hoşgörüyeye karşı çıkan bir anlamı çağırıştır. Palph Page, endoktrinasyonun, kişinin düşünme yeteneğine sahip olamaması demek olmadığını, fakat kişinin kendi başına düşünmemesi durumu olduğunu söyler. Endoktrinasyonu kısa ve özlü bir biçimde tanımlamaya çalışan Merry'nin tanımıyla endoktrinasyon, *"belirli bir içerik konusunda sakatlanmış yansıtıcı kapasiteleri olan kişiler aracılığıyla bir bilgi ve inanç aktarım sürecidir"*. Fakat tanımdan daha önemli olan endoktrinasyon yöntemleridir. Endoktrinasyon yöntemleri, akli devre dışı bırakan ve psikolojik baskı uygulayan taktikler içerir, diğer bir deyişle, endoktrinasyon, zor kullanma aracılığıyla işler. Çoğu durumda bu zor kullanma eylemi etkili olur, çünkü bu zor kullanma eylemi, çoğunlukla bir entelektüel otoritenin varsayımı yoluyla desteklenir (Merry, 2005: 405-407).

Peki endoktrinasyonun eğitimden farklı yanı nedir? Endoktrinasyonla eğitim arasında tanımsal farklılıkları şöyle açıklayabiliriz.

Eğer dinleyiciye;

– Hikâyenin yalnızca bir kısmı anlatılıyor ve diğer kısmı anlatılmıyor yahut da diğer kısmına inanıldığında bunun yanlış değil ama, kötü olacağı söyleniyorsa,

– Eğer kanıt sunulmuyor ya da karşı kanıtlar görmezden gelindiği, baskı altına alındığı veya çarpıtıldığı halde, kanıtlar, yanıltma ya da değiştirilen terminoloji yoluyla taraflı bir şekilde seçiliyorsa

ortada eğitim değil, endoktrinasyon var demektir. Kısaca, rasyonel argümanlardan ziyade duygusal argümanlar öne sürülüyor ve kişinin kabulü, kuvvet tehdidi veya gerçeği aktarmaktan ziyade hileyle güvence altına alınıyorsa, eğitim değil endoktrinasyon var demektir. Tam aksine,

– Eğer konu objektif olarak ve tarafsız bir biçimde sunulmuşsa ve dinleyici alternatif görüşleri dinleyebiliyorsa

– Eğer dinleyici kanıtların desteklediği şeye ve kanıtların desteklediği noktaya kadar inanması ve diğer insanların kanaatlerine aldırılmaması konusunda cesaretlendiriliyorsa

ortada endoktrinasyon değil, eğitim var demektir. Kısaca, eğitim, bilgiyi, kanıtlanmış inancı öğretmeyi amaçlarken, endoktrinasyon, gerçek olsa da olmasa da sadece inanç aşılama amaçları.

O hâlde neden bazı insanlar eğitim yerine endoktrinasyonu tercih ederler. Max Hocutt'a göre bunun iki sebebi olabilir Birincisi, endoktrinasyonu benimseyenler, genellikle öğrettikleri şeyin gerçek ve doğru olduğunu düşünürler. Eğer kendileri inanmasalardı o şeyi öğretmezlerdi de. İkincisi, faydalı bilgiyi bireye aktaran eğitim aracılığıyla endoktrinasyon, farklı bir amaca, gruba sadakatin yükseltilmesi amacına da hizmet eder. Böylece, örneğin, eğitim, kişinin gelişimine yardımcı olurken, yanlış bir ideolojinin endoktrinasyonu, ideolojinin gelişmesine yardım eder. Eğitim, bireyin, kendisine olduğu kadar grubun refahına da katkıda bulunmasını mümkün kılarken, endoktrinasyon, bireye açık bir şekilde fayda sağlamadığı gibi, bireyin kendini, grubun çıkarına kurban etmesini de mümkün kılar (Hocutt, 2005: 35-37).

Bu çerçevede endoktrinasyon, kısaca, içinde bulunan durumu koruma amaçlı gerçeği çarpıtma çabasıdır, diyebiliriz.

Sokrates'le Platon'un Eğitim Anlayışındaki Farklar

Versenyi, Sokrates'le Platon'da şu temel farkların olduğunu dile getirmiştir.

Sokrates'te insan özerktir, otonomdur. İnsan denen varlık her ne kadar daima eksikli olsa da, eksik olduğunun bilincinde olduğu için yeryüzündeki yaşamında kendisini kendi çabasıyla daha iyi kılabilir. Platon'da ise, insan o kadar eksik bir varlıktır ki, yalnızca kendisini insanlığından soymakla, bir başka deyişle, sadece entelektüel parçasını korumakla kurtuluşu erebilir.

Sokrates'e göre, her insanın yaşamında onun olumsuz gördüğü çok şey vardır, ancak bu olumsuz değer biçmenin gücü, insanı olumlu bir gelişme

yönünde zorlamıştır. Platon'da ise, yaşamın kendisine bir bütün olarak olumsuz değer biçilir ve böylesi bir değer, insanı yaşamın dışına, uzağına ya da ötesine çıkarır (Versenyi, 2007: 176).

Sokrates insanlara bir bahçıvan gibi yaklaşırken Platon, bir heykeltıraş gibi yaklaşır. Sokrates, insan merkezli bir eğitim anlayışı ortaya koyarken, Platon, iktidar merkezli bir toplum mühendisliği ortaya koyar.

Sokrates'in insan merkezliliği, her tür değeri insana yerleştirmekle kalmaz, ancak aynı zamanda insanın omuzlarına en büyük sorumluluğu yükler. İnsanın kendi başına ve sadece kendi çabasıyla tam ve bütünlüklü bir insan, kendine egemen olan, kendini olumlayan, kendisini aşan ve kendisini tam olarak gerçekleştiren bir insan varlığı olma ve sorumluluğu yükler. İnsanların çoğunluğunun buna muktedir olduğu söylenemezse de, bu sorumluluk ve yükümlülük, hem harikulade hem de korkunç bir şeydir (Versenyi, 2007: 177).

SOKRATES	PLATON
1. Felsefe kişinin birisinden öğrendiği değil kendisinin yaptığı bir şeydir (Aktif eğitim).	1.Felsefe birisinden öğrenilmesi ve anlaşılması gereken bir hakikatler bütünüden oluşur (Pasif eğitim).
2. Sorgulayıcı eğitim.	2. Dogmatik eğitim.
3. Tümevarım yöntemi.	3. Tümdengelim Yöntemi.
4. İnformel eğitim.	4. Formel eğitim.
5. Herkese açık eğitim.	5. Kapalı ve herkese açık olmayan eğitim.
6. Konuşmaya dayalı felsefe.	6. Yazmaya dayalı felsefe.
7. Yatay İlişki.	7. Dikey İlişki.

Tablo 1: Sokrates'le Platon'un Eğitim Anlayışındaki Farklar²

² Tablo, Geroge Macdonald Ross'un "Socrates Versus Plato: The Origins and Development of Socratic Thinking", *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 12 (4), 2-8. makalesinden yararlanarak hazırlanmıştır.

Sonuç

Sokratik eğitimin önemine vurgu yapan eğitim üzerine yazılmış pek çok kitapta olduğu gibi yaratıcılık üzerine yazılmış bir kitapta şöyle denmektedir:

“Ölümünden yaklaşık olarak 2500 yıl geçmesine rağmen Sokrates’in eğitim yaklaşımı gitgide daha çok kabul görüyor. Öğrencilerinin eleştirel düşünebilmelerini güçlendirmek ve mantıklı sonuçlara ulaşmalarına yardımcı olabilmek için sorular sormak gerektiğini düşünüyordu. Diyalektik yöntem ya da Sokrates yöntemi olarak bilinen yaklaşım, tartışma yeteneği ve isteğini teşvik etmektedir. Yanıtlar sunmadan sorular ortaya atar, soru-karşılık yöntemi ile yanıtın keşfedilmesini sağlardı” (Rowe, 2004: 137). Bir başka çalışmada ise, yaratıcılığın, bazı insanların sahip olduğu, diğerlerinin yoksun olduğu bir bağımsız bir nitelik olmadığı belirtiliyor ve hepimizin yaratıcı potansiyel güçleri olduğuna göre, eğitimin esas işlevinin, bireydeki yaratıcı gücü özgür kılması ve bu işlevi geliştirmesi gerektiği ifade edilmektedir (Robinson, 2003: 19). George Macdonald Ross, Sokratik eğitimin yükselen bir değer olmasının üç sebebi olduğunu söyler:

1. Çocukların, enformasyonla doldurulması gereken sabit bir entelektüel kapasiteyle doğduğuna dair eğitim iklimi ortadan kalmaya başlamıştır. Artık entelektüel yetenek, eğitim yoluyla geliştirilebilen bir dizi beceri olarak görülmektedir. Bazı çocukların diğerlerinden daha kolay eğitilebildiği doğrudur, ama eğitimin amacı, her bir çocuğunu potansiyelini azamiye çıkarmaktır.

2. Toplum, bir yanda sıradan insanların olduğu, diğer yanda ise uzmanlar ve otoritelerin olduğu kutuplaşmadan uzaklaşmıştır. Eğitimde gittikçe artan bir şekilde, öğrenciler, kendilerine öğretileni daha fazla sorgulamakta ve öğretmenlerden, öğretimde, öğrencinin daha aktif ve eşit rol oynadığı öğrenmeyi kolaylaştırıcı rol oynaması istenmektedir.

3. Başka kurumlarla birlikte eğitim sisteminden de, genel iyiye katkı yapması istenmektedir. Üniversiteye gönderilen öğrenci veya mezun sayısı gibi ölçüler yerine, eğitim kurumlarından, gittikçe artan bir şekilde, insanları hayata hazırlaması beklenmektedir (Ross, 1996).

Sokratik eğitime tarihin her döneminde ihtiyaç vardı ama bugünkü toplumda ona daha fazla ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Daha kısa bir ifadeyle, Sokratik eğitim modeli, demode olmayacak özellikler taşıyan bir model gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

“The Socratic Method”, (www.socraticmethod.net).

Ağaoğulları, M. Ali (1994), **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara, İmge Kitabevi.

Anıl, Yaşar Şahin (2006), **Sokrates**, İstanbul, Kastaş Yayınevi.

Arendt, Hannah (2004), “Philosophy and Politics”, **Social Research**, 71 (3), 427-454.

Arnhart, Larry (2004), **Plato’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları.

Aydın, Ayhan (2004), **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, İstanbul, Gendaş.

Brown, Stuart (1998), “Idealism”. Stuart Brown, Diane Collinson, Robert Wilkinson (ed.) **One Hundred Twenty Century Philosophers**, London and New York, Routledge, 216.

Copleston, Frederick (1998), **Copleston Felsefe Tarihi, Platon**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea.

Dewey, John (1959), **Democracy and Education, An Introduction to The Philosophy of Education**, New York, Macmillan Company.

Eflatun (2005), **Devlet**, Çev. Yağmur Reyhani, İstanbul, Akvaryum Yayınevi.

Euben, J. Peter (1997), **Corrupting Youth, Political Education, Democratic Culture and Political Theory**, Princeton, Princeton University Press.

Eyüboğlu, Sabahattin, Cimcoz, M. Ali (1995), **Devlet (Platon), Önsöz**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 5-15.

Gutek, Gerald I. (2001), **Eğitim Felsefeleri ve İdeolojik Yaklaşımlar**, Çev. Nesrin Kale, Ankara, Ütopya.

Hare, R. M. (2002), **Platon**, Çev. Işık Şimşek, Bediz Yılmaz, İstanbul, Altın Kitaplar.

Henson, Kenneth T. (2003), “Foundations For Learner-Centered Education: A Knowledge Base”, **Education**, 124 (1), 5-15.

Hocutt, Max (2005), “Indoctrination v. Education”, **Academic Questions**, 18 (3), 35-43.

Kant, Immanuel (2007), **Eğitim Üzerine, Ruhun Eğitimi, Ahlaki Eğitim, Pratik Eğitim**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları.

Klosko, George (2003), **Jacobins and Utopians, The Political Theory of Fundamental Moral Problem**, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Krohn, Dieter (2006), “Sokratik Konuşma’nın Teoriği ve Pratiği”, Sabir

Yücesoy (ed.) **Sokratik Konuşma**. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Merry, Michael (2005), “Indoctrination, Moral Instruction and Nonrational Beliefs: A Place For Autonomy?”, **Educational Theory**, 55 (4), 399-420.

Nelson, Leonard (2006), “Sokratik Yöntem”, Sabir Yücesoy (ed.) **Sokratik Konuşma**. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Popper, Karl (2000), **Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1: Platon**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Robinson, Ken (2003), **Yaratıcılık, Aklın Sınırlarını Aşmak**, Çev. Nihal Geyran Koldaş, İstanbul, Kitap Yayınevi.

Ronan, Colin A.(2005), **Bilim Tarihi, Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Yükselişi**, Ankara, Tübitak

Roshwald, Mordecai (1999), “Socrates Today”, **Modern Age**, 41 (2), 141-150.

Ross, George Macdonald (1996), “Socrates Versus Plato: The Origins and Development of Socratic Thinking”, **Thinking: The Journal of Philosophy For Children**, 12 (4), 2-8. <http://www.philosophy.leeds.ac.uk/GMR/articles/socplat.html> web adresinden alınmıştır.

Rowe, Alan J. (2004), **Yaratıcı Zekâ**, Çev. Şule Gülmen, İstanbul, Prestij.

Rowe, Christopher (2001), “Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı”, Brian Redhead (ed.), **Siyasal Düşüncenin Temelleri**, İstanbul, Alfa, 15-30.

Russell, Bertrand (1965), **History of Western Philosophy**, London, George Alen & Unwin Ltd.

Strauss, Leo (2000), **Politika Felsefesi Nedir?, Giriş-Çeviri-Notlar**, Çev. Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul, Paradigma.

Şenel, Alaeddin (1985), **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Verso.

Tannenbaum, Donald, Schultz, David (2005), **Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri**, Çev. Fatih Demirci, Ankara, Adres Yayınları.

Versenyi, Lazslo (2007), **Sokratik Hümanizm**, İstanbul, Sentez.

MEVÂKIF VE ŞERH VE HÂŞİYELERİ

DURAN, Recep

KUZEY KIBRIS/NORTH CYPRUS/СЕВЕРНЫЙ КИПР

ÖZET

Osmanlı tefekkürü dar anlamda Gazali akılcılığı'na, daha dar anlamda da Taftazanî-Cürcanî akılcılığı'na dayanıyordu. Kendisinden önceki devirlerde genellikle meşru sayılmayan bazı disiplinler Gazali'nin çabaları sonucu meşrulaşmış, özellikle mantık ve felsefe eğitim-öğretim sürecinde resmi programa dahil edilmiştir. Mantığı kullanmadan doğru bilgiye ulaşılamayacağını düşünen Gazalî, mantık ilkelerini İslam düşünme yöntemine dahil etmek için çaba harcamış ve böylece Gazalî sonrası dönemde felsefi konular, kelami konularla karışarak ortaya farklı bir yapı ortaya çıkmıştır.

Fahreddin Razî ünlü Mebahisü'l Meşrıkıyye'si, Kitabu'l Muhassal ve Metalibu'l Aliye'siyle bu yeni yaklaşımın bir örneğidir.

Razî'den sonra felsefi konularla, kelimî konular birbirine karışmış olarak incelenmeye başlanmıştır. Gazali'de şöyle bir değinilip geçilen bilgi felsefesi Razî'de derinlik kazanmıştır. Razî'nin eserleri buna örnek sayılabilecek eserlerdir.

Razî'den sonraki dönemde Adududdin İci'nin Mevakıf'ı bunun yaygınlaşmış ve neredeyse bütün medreselere dağılmış ve Osmanlı mülkünün en çok okunan Kelam metni olmuştur.

Cürcanî'nin Mevakıf Şerhi Gazali'nin bu kazanımının yaygınlaşmasına ve kurumsallaşmasına katkıda bulunan çalışmalar olmuştur.

Üzerine yapılmış olan şerh, haşiye, talik, hamış, ve çeşitli vesilelerle yapılmış ek ve eklemeleri tebliğimize konu ettiğimiz, Darülfünun müderrislerimizden M. Ali Aynî'nin “Şerhu'l-Mevakıf, bizim en büyük felsefi eserimizdir.” dediği Mevâkif fî 'İlmi'l Kelâm, İlhanlılar zamanında yaşamış ve hapiste ölmüş “adud” (destek) lakaplı allâme Adudu'd-Din Abdurrahman el-Îcî el-Kâdî'nin (öl.1355) Kelâm konusundaki eserlerinden biridir (diğeri 'Akâid).

M. Horten'in, felsefi düşünce bakımından olumlu bulduğu ve "İcî'nin telifleri ve bilhassa Mevâkıf adlı kitabı ile cedele dair risalesi felsefi bahişçiler için yeni ve mühim bir merkez teşkil eder" dediği bu eseri birçok düşünür yanında, devrinin en önemli düşünürlerinden olan, Horten'e göre "bu devrin en önemli şahsiyeti" Seyyid Şerif Ali bin Muhammed el-Cürcânî (öl. 1413) uzun ve âlimâne bir şekilde şerhetmiştir. Cürcânî'nin şerhi, Mevâkıf üzerine yapılmış şerhlerin en derli toplusudur. Eserini Semerkand'da 807 (1404) Şevvalinin başlarında bitirdiğini Cürcânî kendi yazısıyla ifade etmiştir.

Mevâkıf'a yine, Şemseddin Muhammed bin Yusuf el-Kirmânî (öl. 1400) birer şerh yazmışlardır. Birçok kimse de Cürcânî'nin Şerh-i Mevâkıf'ı üzerine, bu eserde problem olarak gördükleri ve açıklanmaya veya tartışılmaya layık buldukları bazı noktaları çözüme veya açıklığa kavuşturmak için ekler yazmışlardır. Bu kimselerden biri olan Mevlâ Hasan Çelebi bin Muhammed Şah el-Fenârî (öl. 886/1481).

Mevlâ Hocazâde'den, içinde birçok yeni fikir bulunduran Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyelerini ödünç aldı. Kitabı bölüm bölüm ayırdı ve öğrencilerine dağıttı. Onlar da nüshanın tamamını bir gecede yazdılar. Ertesi gün bu nüshayı ona gönderdi. O da buna "hâşiye"lerini ekledi. Arapzâde Şakâyık'a "ekler"inde (Hamiş") böyle zikretmiştir. Ibn Hannâî (Kınalızâde) diye meşhur Mevlâ Ali bin Emrullah'ın (öl. 1571) bu hâşiyenin tamamına ta'likatı vardır." Ahmed b. Süleyman'ın (İbn Kemal) (öl. 1533) Şerh-i Mevâkıf'a hâşiyeleri vardır. Yine Alâaddin Ali Tûsî (öl. 1482) muhtasar fakat birçok bahsi içeren bir hâşiye yazmıştır. Kara Kemal, diye meşhur Mevlâ Kemaleddin İsmail Karamânî'nin (öl. 1514) "Ey kapıları açan yüce Tanrım, sana hamdederim..." diye başlayan bir ta'likatı vardır.

Hocazâde, diye meşhur Mevlâ Mustafa bin Yusuf'un (öl. 1492) Bursa'da müftü iken Sultan Bayezid Han'ın emri üzerine yazdığı bir ta'lik'ı vardır. Sultan'ın Hocazâde'ye Mevâkıf üzerine bir eser yazmasını emrettiği sırada Hocazâde'nin iki ayağı ve sağ eli felçliydi, ve sol eli ile yazı yazıyordu. 1494 yılında öldürülen Mevlâ Lütfullah bin Hasan Tokâdî'nin Şerh-i Mevâkıf'ın başlarına (evaîl) görenleri hayran bırakan incelemeler ve ince düşünceler içeren bir ta'likatı vardır. Yine Şerh-i Mevâkıf'ın başlarına Abdurrahman ibn Müeyyed (öl. 1516) "Ey insan türüne çeşitli ilimleri bahşeden..." diye başlayan bir ta'likatı vardır. Mevlâ Muhammed Şah bin Ali el-Fenârî (öl. 1522), ve Mevlâ Muhammed bin Hafız-ı Acem (öl. 1550) Şerh-i Mevâkıf'taki bazı konular üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muhiddin Muhammed ibnu'l-Hatip (Hatipzâde) (öl. 1495) Şerh-i Mevâkıf'ın başları

üzerine, Şeyh Gasreddin Ahmet bin İbrahim (öl. 1495) Felekiyât'ı üzerine, Fatih Sultan Mehmed'in ilk yıllarında ölmüş olan Mevlâ Seydi el-Acemî (öl. 1455), ve Mevlâ Fethullah Şîrvânî (öl. 1453) İlahiyât'ı üzerine, Hüsametdin Hüseyin bin Abdurrahman (öl. 1519) Şerh-i Mevâkıf'ın başları üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muslihuddin Muhammed bin Selahaddin el-Lârî'nin (öl. 1571) "Hamd her türlü tavsiften yüce olan Tanrı'yadır..." diye başlayan bir ta'likı vardır. Mevlâ Muhammed Sarı Gürz (öl. 1582) başları hakkında yazmıştır. Hakîm Şah el-Kazvînî diye meşhur Muhammed bin Mübârek (öl. 1520'ler) ve Kâdî-i Bağdat diye meşhur Kıvamüddin Yusuf bin Hasan (öl.) "Duyu yanılmaları" konusunda bir mukaddime, iki fasıl ve bir hâtime şeklinde düzenlediği ve "Hamd insanları yeterince faziletli kılan Tanrı'yadır..." diye başlayan faydalı bir hâşiye yazmıştır (1507).

Mevlâ Hasan bin Abdüssamed Samsûnî (öl. 1486) İlahiyât'ı üzerine yazmıştır. Mevlâ Salih bin Celâl (öl. 1565) Şerh-i Mevâkıf'a bir ta'lik yazmıştır. Mevlâ Abdurrahman bin Saçlı Emir (öl. 1574) ve Mevlâ Yusuf bin Hüseyin el-Kirmastî (öl. 1500) Nübüvvet bahisleri hakkında yazmışlardır. Ebu'l Fazl el-Kâzerûnî'nin (öl.) ve Kadı Şemseddin Muhammed bin Ahmed el-Bisatî'nin (öl. 1438) Şerh-i Mevâkıf'a hâşiyeleri vardır. Erdemli düşünür Mes'ud Şîrvânî'nin (öl.), Cürcanî'nin Şerh-i Mevâkıf'ına kabul görmüş bir hâşiyesi vardır. Süyûtî (öl. 1505) Şerh-i Mevâkıf'ta geçen hadisleri bir kitapta toplamıştır. "Umûr-ı âmmе"si üzerine Mevlâ Ahmed bin Abdülevvel el-Kazvînî'nin (öl.) "Hamd bize araştırma nimetini bağışlayan Tanrı'yadır .." diye başlayan, yazımını 954 yılının Recep ayında tamamladığı ve Sem'ıyyat bahsine kadar gelen bir ciltlik hâşiyeleri vardır. Celaleddin Muhammed bin Es'ad ed-Devvânî'nin (öl. 1502) "Ey değerli Mevâkıf hâşiyeleri ile ilgilenen kişi.." diye başlayan Kelâm'ın tarifi üzerine bir risalesi ve her araştırmacıya mutlaka gerekli olan ve "Bundan sonra, hamd.." diye başlayan bir hâşiyesi vardır. Bunların sonunda Devvânî şöyle der: "Biz bu hâşiyeleri araştırmacılara faydalı olsun diye güzel bir şekilde yazdık. Sonra "Hamd âlemlerin Rabbi Tanrı'yadır" diyerek bitirdik." Cürcânî'nin Şerhi üzerine Acem Sinan et-Tebrîzî diye meşhur Sinaneddin Yusuf'un (öl.) bir hâşiyesi vardır. Mevlâ Sinan Paşa'nın (Yusuf bin Hıdır) (öl. 1486) bir hâşiyesi vardır. Nitekim o, nısfu'n-nehâr dâiresi hakkında olan bir Heyet (Astronomi) Hâşiyesi'nde şöyle demektedir: "Bu konuda güzel bir anlatım Şerh-i Mevâkıf Hâşiyesi'nde bulunmaktadır." Mevlâ Muslihuddin Mustafa el-Kastalânî'nin (öl. 1495) "Şerh-i Mevâkıf'la ilgili Yedi Güçlük (Soru, "Eşkal")" hakkında bir risalesi vardır. O bu risalesinde bu sorulara cevap vermektedir. Mevlâ Seydî el-Hamîdî'nin (öl. 1507) de Şerh-i Mevâkıf hakkında soruları vardır. Burada

Hamîdî Cevherler Bahsi (Tözler Konusu) ile ilgili olarak Cürcânî'ye birçok soru yönelmiştir. Hatta öyle ki, bu eserin her satırında iki veya üç soru bulunmaktadır. Arkadaşları ona nasihat edip Seyyid Şerîf'in önemli bir düşünür olduğunu, bu yüzden bu soruların çok iyi seçilmesi gerektiğini söylediler. Bunun üzerine o da öğrencilerin bu soruları gözden geçirmelerine izin verdi ve onların cevaplayabildikleri soruları eserinden çıkardı. Mevlânâ Sarı Gürz denmekle meşhur Nusreddin ibn Yusuf (öl. 1527) Hamîdî Sualleri'ne cevap yazmıştır. Cürcânî'nin Şerhine Mevlânâ Hızır Şah bin Abdülatîf'in (öl. 1450) bir ta'likı vardır. Araştırmacı Mevlâ Haydar el-Herevî (öl. 1426) Mevâkîf'a "Dedi" "Diyorum" üslubunda bir şerh yazmıştır. Mirzacan Şirâzî'nin (öl.) otorite araştırmacı Cürcânî'nin Şerh-i Mevâkîf'ının Umûr-ı Âmme hakkında olan "İkinci Mevkîf"ının tamamına ve 'Arazilar hakkında olan "Üçüncü Mevkîf"ın bir kısmına kadar olan bir hâşiyesi vardır. Horten'in kendisinden "bilhassa büyük allâme" diye söz ettiği Abdülhakim Siyalkûtî el-Lâhûrî'nin (öl. 1656) Şerh-i Mevâkîf'a bir hâşiyesi vardır. Mevâkîf yazarının kendisi Mevâkîf'ı özetlemiş ve bu özete el-Cevâhir adını vermiştir. Bu esere torunu Hasan el-Fenârî'nin Şerh-i Mevâkîf Hâşiyesi'nde zikrettiği üzere Şemseddin el-Fenârî (öl. 1430) bir şerh yazmıştır.

Peygamberimizin sağlığında, din, öze müteallik olmayan birtakım felsefi ve kelâmî problemlerle karmaşılaşmamış idi. Diniyle ilgili bir sıkıntısı olan, aklına herhangi bir soru gelen ve buna bir cevap arayan bir müminin bu soru veya sorununu götürebileceği bir merci vardı. Dolayısıyla herhangi bir konuda "tartışma" söz konusu değildi. Peygamberin mevcudiyeti ashabının tartışmalara girmelerine izin vermiyordu, esasen buna ihtiyaç da yoktu.¹

Giriş

Peygamber'in vefatından sonra gelişen düşünsel ve siyasal olaylar yeni kavrayış ve yorumları da beraberinde getirdi ve Müslümanlar arasında birtakım anlaşmazlıklar zuhur etmeye başladı. Halife Ebu Bekir ve Ömer zamanında, hiç değilse Sünniler için, ciddi problemler ortaya çıkmış olmasa da özellikle Halife Osman'ın katlinden sonra (655) halifenin kim olacağı problemi bir çatışmaya dönüştü. Bu gelişmeler sırasında mayalanma sürecini tamamlayan ve ilk fırsatta sahnede görünüveren Haricîler'in ana tezleriyle, ve ardından politik olarak bütün sıkıntı ve korkutuculuğuyla yaşanmış bir savaşta "ölenlerin ölüm sebebi" problemiyle hız kazanan

¹ A. S. Tritton, İslam Kelâmı, Çev. M. Dağ, İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983, s. 11.

ve aciliyeti de ihtiva eden bu sıradaki oluşumlar, doktrinlerin varlığını da zaten bilkuvve içlerinde barındırıyordu ve ilk düşünsel temelli ayrılık, gerçek bir dilemma olan insanın geleceği, insanın kaderi, kısaca “kader” problemi ile ilgili olarak Basra kentinde ortaya çıkıyordu.² Münferit bir olayın tek başına bütün olarak bir medeniyetin geleceğini belirleyebileceği ve o medeniyetin bütün düşünsel enerjisini bu konuya hasredebileceği gibi bir açıklama, kolayca makul sayı ve evsafa taraftar bulabilecek bir açıklama gibi görünmüyor. Öyleyse, İslam dünyasında tefekkür ve bilimsel faaliyetleri açıklamaya çalışırken, siyasi muharrikleri öne çıkaran açıklamalar yanında daha başka muharrikleri de dikkate almaya çalışan açıklamalara ihtiyaç bulunmaktadır.³

Kurucusunun vefatından çok fazla bir zaman geçmeden yeni dinin mensupları hareketin başladığı coğrafyadan hayli uzak bölgeleri fethetmişler, sadece tüm Arabistan değil, Suriye, Mısır, Mezopotamya ve İran, müslümanların yönetimine girmiş, böylece birçok eski ve ileri medeniyetlere beşiklik etmiş bölgeler İslam dünyasına dahil olmuştur. Bundan da bir yüzyıl kadar sonra devletin sınırları daha da büyümüş, artık halklar değil medeniyetler, fikirler, tebellür etmiş düşünceler karşı karşıya gelmeye başlamışlardır. Bunun güzel, somut ve meyvedar bir örneği sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren düşünsel faaliyetin toplumsal yaşantıda görünmeye başlaması ve bu cümleden olmak üzere Abbasi halifesinin Bizans’ın zihinsel faaliyet merkezi İstanbul’dan kitap getirtmesi, sadece İslam tarihinde değil fakat Dünya tarihinde de ekinimsel ve bilimsel bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu başlangıç dönemini yoğun bir çalışma ve bilginin yeşertilip canlandırılması dönemi takip etmiştir. Bu dönemde, 800-835-840’larda, henüz yeni kurulmuş bir kent olan Bağdat’taki, insanlık tarihinde pek sık görülmeyen, dillere destan “Beytu’l-Hikme” yaşanmış ve gerçek efsanesi —bir karşılaştırma yapılmak istense belki ortaçağ Hristiyan dünyanın “Manastır Okulları”yla, o da konularının serbestliğinin dikkate alınması kaydıyla bir karşılaştırma yapılabilir— yoğun ve sistemli çeviri faaliyetleri sonucu İslam dünyası, İran, Hint, özellikle etkileneyeceği Yunan ve diğer akla gelebilecek medeniyetlere ait bilgi ve fikirlerle karşılaştı. Belki “karşılaşıverdi” demek lazım, çünkü bu “erken oluşluk” unsuru bazı düşünce tarihçileri tarafından daha sonra konu edilecek ve bu unsura vurgu

² Yazıcıoğlu, Matürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, MEB, İstanbul 1997. s. 2; W. Montgomery Watt, İslam Felsefesi ve Kelâm, İslâmî Araştırmalar, Çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Pınar Yay., s. 39-48.

³ Taftazânî, Kelâm İlmi ve İslam Akaidi, Şerhu’l-Akâid, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 4. baskı, İstanbul 1999, s. 5, 96. (Bundan sonra bu esere yapılacak atıflar “S. Uludağ, s.” şeklinde olacaktır).

yapılacaktır.⁴

Yeni fetihler müslümanları yeni kültürlerle karşı karşıya getirdi. Hızla gelişen İslam toplumunda, değişik fikir grupları oluştu. Yeni dini kabul edip müslüman olan unsurların eski inançlarının da etkisiyle değişik yorumlar ortaya atmaları, kısa zamanda, mevcut fikri berraklığı bulandırmış, toplumda çalkantılara sebep olmuş, ve bir takım problemler ortaya çıkmıştır.⁵ Bağdat'taki tercüme faaliyetleri sonucu Kadim Yunan'ın bilimsel ve felsefi birikimi tercümeler yoluyla İslam dünyasına yayılmaktaydı. Bu yeni durum karşısında İslam inanç esaslarını ortaya koymak ve onları savunma duygu ve isteği, ve belki daha sonra, ihtiyacı ortaya çıktı.

İslam dünyasında bilimin, bilginin, ilmin yüceltilmiş olduğu bilgisi, bu bilgiye sahip olan kimseye bir ayrıcalık sağlamayacak kadar yaygın, alelade cinsten bir bilgidir. İslam dünyasında, ortaçağlarda, bilimi ve bilgiyi teşvik eden ayetler, hadisler, ve kelâm-ı kibarlar ve bunların uygulanmış örneklerini bulmak zor bir şey değildir. Bunlara ek olarak, Ortaçağ İslam dünyasında her hali vakti yerinde olan kimsenin bir medrese, veya kütüphane yaptırması ve buna bir vakıf bağlaması da nadir karşılaşılan olaylardan değildir.⁶ Franz Rosenthal'in, Türkçeye mealen doğru olarak "Bilginin Zaferi", diye çevrilmiş olan *Triumphant Knowledge*'ının, neredeyse her sayfasında bilginin İslam dünyasındaki durumu ve insanların bilgi karşısındaki tavırları hakkında söyledikleri; ve Dimitri Gutas'ın İslam dünyasının bilime karşı tavrı diyebileceğimiz yaklaşımı ile ilgili intibalarını Rosenthal'in bu kitabına yazdığı "öncümle" de ifadesi, İslam dünyasının bilgi olgusu karşısında genel duruşu, bilgi olgusunu idraki, bilgi karşısında takındığı genel tavrı ve tutumu olarak yorumlanabilir. Bu söyleyişte —Gutas'ın söyleyişinde— biraz fazlaca vurgulama kokusu sezilse de, biraz tolere edilerek müellifinin bir şeye işaret etmek istediği olumlu sonucuna ulaşılabilir, ve bunu yapmaya çalışmak da pek fazla zorlama sayılmaz: "Tek bir kavram tanım için yeterli olmuş olsaydı, Ortaçağ İslam dünyası için bu kavram "muzaffer bilgi" olurdu; ve bu aynı zamanda eserin müellifi için de kullanılabilecek bir kavram olurdu".⁷ Bu kitabın konusu bizim anlamaya çalıştığımız medeniyetteki

⁴Mesela Sarton, *Introduction to the History of Science*'da buna işaret eder: Cilt 1, s. 460.

⁵Mehmed Ali Ayni, "Kelam Savaşları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 24, 1932, s. 18; nakleden M. S. Yazıcıoğlu, *Le Kelam et Son Role dans la Societe Turco-Ottomane*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 2.

⁶Sayılı, *Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, 2nd edition, The Turkish Historical Society, Ankara 1988, s. 2-3; Sayılı, *Higher Education in Medieval Islam*, Öncü yay., Ankara, s. 43; ve Türkçe çevirisi: *Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese*, Çev. Recep Duran, Öncü yay., Ankara 2000, s. 1.

⁷Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Brill Leiden, "Introduction" bölümü.

ilim anlayışı, ilim kavrayışı ve ilim karşısında çeşitli düşünce okullarının tutumlarıdır. Bir medeniyeti veya bu medeniyete dahil “alt-” ekiyle bu medeniyete bağlanacak bir “parça”yı incelemek, o “parça”nın bilimini ve bilim, felsefe, mantık-matematik-geometri karşısındaki tavır, tutum ve anlayışını değerlendirmeksizin, oldukça zordur, hatta bunun imkânsız olduğunu söyleyecek araştırmacılar bile bulunabilir.

Ortaçağ İslam dünyasında yazılmış bir felsefe kitabı, yine, bir kelâm kitabı, genellikle Tanrı’ya hamd ü senâ, Peygamberine selat u selâm, ve âl ü ashabına duadan sonra, genellikle şöyle başlar: “İnsan için en büyük saadet Yaradanını bilmektir. Bunun da yolu mahlukatı üzerine tefekkürde ve teemmülde bulunmaktır.” Mutluluğu bilgiye bağlayan ve bunu da “bikadri’t-takati’l-beşeriye” (az ya da çok ne kadar yapabilirsen) diyerek bireylerini buna zorlayan bir medeniyetin mensupları düşünecektir.⁸ Aaron Segal’in, İslam dünyasının bugün geri durumdaki ülkeleri hakkında “tarihin tanıklığı” vardır, ve şimdiki İslam toplumlarının mazeret beyan edecek halleri ve mazeret beyan etme hakları yoktur. Çünkü onlar, bu halleriyle kendilerini haklı çıkarmak için ileri sürebilecekleri bir mazeret, ve bu mazeretlerini kabul edebilecek bir merci bulabilseler bile — yüksek ihtimalle rahat bir şekilde bulurlar — tarih onların bu mazeretlerini kabul etmiyecektir. Bu kabul etmeyiş, veya kelimenin bütün acımasızlığıyla bu reddediş, ideolojik bir reddediş değil, tarihsel ve yöntemsel bir reddediştir.⁹

Bir yandan fethettikleri yerlerdeki ahalinin kendilerine katılmasıyla “yabancı” (veya “yaban”, “barbar”) ile, ve onun din ve gelenek formunda tezahür eden düşünceleriyle, bir yandan da hem resmî ve hem de ekonomik teşvikli Yunan bilim ve felsefe eserlerinin çevirileriyle bilgi ve önerme formunda tezahür eden “garîb” düşünceleriyle karşılaşan, bütün mensupları ilk olmasa bile içlerinde “ilk kuşak”tan (“sahabe”) birçok Müslüman’ın bulunduğu kuşaktan bir mümin bu gibi yabancı düşüncelerle karşılaştığında “keyf”ini sormayabiliyor, “imsak” uygulayabiliyor, hatta bizim gibi modern çağ insanları için idraki hayli sıkıntılı “keff” (kalben de, zihnen de ilgilenmeme) uygulayabiliyordu. Bu kimseler kendilerini, “Yedullah”ı ve “Vechullah”ı, Tanrı’nın kudreti, veya O’nun tezahürü olarak “te’vîl” etmek (yorum) zorunda hissetmiyorlardı. Kuşaklar değiştikçe, yani zaman geçtikçe ve yeni fikirler, yeni disiplinler toplumda revac buldukça şikâyetler ve savunmalar artacak, yeni fikirler

⁸ Birçok yerde rastlanabileceği gibi, Hâşiye-i Lâri ala Kâdî Mîr ale’ l-Hidaye, y.y., t.y., s. 2, 3; ayrıca bkz. Bu eserin Türkçeye çevirisi olan Mehmed Akkirmani, İklilü’ t-Terâcim, s. 7.

⁹ Aaron Segal, “Why Does the Muslim World Lag in Science?”, Middle East Quarterly, June 1996, vol. 3, no. 2; Bilim ve Felsefe Metinleri, Bahar 2005 Sayı 4, Öncü Yay., Ankara 2005, s. 77.

ve yeni karşı-fikirler toplumda kendilerine hem yer hem de savunucu, ve de elbette kendilerine şiddetle hücum edecek kimseler bulacaktır; ve bu olaylar sırasında belki birçok “yad-mantıksal” (mantık-dışı), “anti-lojik”, “a-lojik” olgularla ve örneklerle karşılaşılacaktır. Mesela, bir “apolojetik” hareket sayılan “ilm-i kelâm”, “re’y” taraftarı İmam Ebu Hanife tarafından –İbn Hanbel tarafından kınansa “normal” sayılabilirdi – kınanmaktan öte, çok şiddetli bir şekilde zemmedilmiştir. “Lanet olsun Amr’a”, diyordu büyük imam, “halka ilm-i kelâm kapısını açtı.”¹⁰

Yalnız dikkatlerden kaçmaması gereken bir durum vardır ki, reddedilen, zemmedilen sadece ilm-i kelâm değildi. Mesela, *Organon*’un Arapçaya çevrilmesiyle birlikte mantığa karşı da reddiyeler yazılmaya başlanmıştı.¹¹

Organon’un mantığı ile, veya bir başka deyişle *Organon*’daki mantık ile, *Organon*’un bu tercüme yoluyla girdiği toplumun mantığı, hiç değilse o toplumun o sırada sahip olduğu ve kullandığı mantık tamamen ve radikal bir şekilde farklıydı. Bu farklılık önemlidir. Bu farklılık şunun için önemlidir ki, bir zaman sonra inanç konusunun, inanca konu olan “varlık”ın veya “yokluk”un, inanca “konu” olan entity ile bu entity hakkında bize bilgi verme iddiasında olan önerme arasındaki ilişkinin cinsi sorulacaktır; ve buna verilecek cevaba göre bu cevap sahibinin “görüş”ü tesbit edilecektir: Te’vilci–yad-te’vilci (Te’vilci-olmayan, non-te’vilci); mütekaddimin –müteahhirin; selefi–yad-selefi; mahlukçu–yad-mahlukçu; vucud-u zihnîcî–yad-vucud-u zihnîcî gibi.

Hallâc-ı Mansur müellifi Louis Massignon, abidevi İslam kelâmı tarihi *Introduction a la theologie musulmane*’a yazdığı önsözde, sanki Âmidî ve ardından Kadı Beydavî ve ardından İcî ve ardından Cürcanî ve bu gruptan takipçilerin, te’vilden mümkün merteye uzak durmaya çalışan ve “yedullah” ve “vechullah” dendikçe “bilâ keyf” öyle olduğunu söyleyip “yoktur” demeyen ama “vardır” da demeyen, ve bu tutumu kendileri için “teori” hâline getirmiş olan¹² Eş’arîliğe te’vil’i sokan Cuveynî ve bunu yasallaştırıp meşrulaştıran ve zihinleri buna alıştıran Gazâlî ile “müteahhirleşen” İslam kelâmının kendisine kadar gelen zaman süresince kullanmış olduğu, “syllogism”e temel oluşturan “orta terim”sel üç terimli mantığı değil de, “temsîl”e, “analogy”ye dayalı, iki terimli mantığı kullanmaktan vazgeçip, sadece *felâsife* tarafından değil, *Dürzî-İsmaililer*

¹⁰S. Uludağ, Teftazani, s. 23.

¹¹Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983; “Aristo”, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 3, s. 375-378.

¹²McDonald, “Kelâm” maddesi, İslam Ansiklopedisi, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538.; McDonald, The Shorter Encyclopedia of Islam, ed. By H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Fourth impression, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 210-214.

tarafından da kabul görmüş üç terimli Yunan kıyasını, yani *Organon*'daki mantığı, sistemlerine almasını buruk karşılamaktadır. En azından şunu söyleyebiliriz ki, “neşveli” bir şekilde, “şen-şakrak” karşılamamaktadır. Louis Massignon İslam dünyası tefekkürüne “üç terimli” akıl yürütmenin girmesini niçin pek hoş karşılamıyor gibi durmaktadır? Acaba “al-Ghayb”’a açılan, veya yönelen, veya uzanan yolları uzatacağı veya dolambaçlı hale getireceği için mi? Eğer böyle ise niçin Hanbeliliği tervic etmeye mütemayıl bir tavır takınıp “l’avenir théologique en Islam est au hanbalism” demektedir? Yoksa Massignon bizi İslam dünyası tefekkürünün analoji temelli olması gerektiği konusunda bizi ikna etmek mi istemektedir?

“Kelâm” dilciler tarafından, “tabii olarak bir mânâya delalet etmediği hâlde uyuşimsal olarak bir manası olan, ayrı ayrı söylenmeyip mürekkep bir bütün teşkil edecek şekilde söylenen sesler topluluğu” olarak tanımlanmıştır; İbn Âkıl “kelâm”ın, “basit fakat tam bir cümle olması”nı istemiştir; “Kelâm”ın “kavl”den farklı oluşu hoş ve cazip konusu hakkında ciddi tartışmalar vakidir; medeniyetimizin meşhur ve seçkin kelâmcılarından, Osmanlı entellektüelinin de sevdiği ve adını sıkça zikrettiği mütefekkirlerden biri olan allâme Beydâvî, “kelâm”ın “teklim” yerine kullanılmış olduğuna işaret etmiştir, hatta Kur’an’ın ikinci suresinin 70. ayetindeki “kelânullah” sözcüğünün, biri “Allah’ın Musa ile hakiki konuşması”, diğeri ise “Allah’ın şeriatı” olmak üzere iki anlama alınabileceği şeklinde bir yorum yapmıştır.¹³

“Kelâm”ın Yunancası denebilecek olan “Theologia” sözcüğü, Hakkı Hünler’in ilginç çevirisiyle, “ilk kez Platon’da görüşe çıkar”, ve bu terim kozmogonik açıklamalar veren ozanların etkinliğini adlandırmak üzere hem Platon hem de Aristoteles tarafından kullanılmıştır.¹⁴ *Prote Philosophia* 1026 a’da belirgin bir şekilde daha öncekilerden farklı anlamda kullanılmıştır.¹⁵ Ve nihayet bu anlam Augustinus’ta bir kez daha Tanrılara ilişkin her söylemi kuşatacak şekilde genişlemiştir.¹⁶

Andre Lalande’ın *Vocabulaire philosophique*’indeki teoloji tanımı kısa ve açıktır, ve “efrâdını câmi ağyârını mâni” sayılabilir: Buradaki tanıma göre theology, “Konusu Tanrı, Tanrı’nın sıfatları, Tanrı-âlem, ve Tanrı-insan

¹³McDonald, “Kelâm” maddesi, İslam Ansiklopedisi, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538.; McDonald, The Shorter Encyclopedia of Islam, ed. By H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Fourth impression, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 210-214.

¹⁴Platon, Politeia 379 a.

¹⁵Aristoteles, Prote Philosophia, 100 a, 1071 b.

¹⁶De civitas dei, VI, 5; Francis E. Reters, Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü, Tarihsel Bir okuma, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay. İstanbul 2004. s. 374.

ilişkileri olan bilim”dir. Lalande theolojiiyi bu şekilde tanımladıktan sonra onu, Vahye dayalı teoloji; Akıl temelli teoloji (“Kitapsız”); Doğadaki düzen kaynaklı teoloji; Ahlak temelli teoloji; ve Positive Tanrıbilim olmak üzere beş çeşit olarak tasnif etmektedir. Bu, teoloji, tanrıbilim çeşitlerinden, diğerlerine nazaran daha ziyade Vahye dayalı teoloji ile İslam dünyasındaki kelâm nisbeten örtüşebilir.¹⁷

İstilahî anlamında “kelâm” sözcüğü, az sonra göreceğimiz anlamını kazanmadan önce, muahhar inkişafında “ma’kûl bir tasdikî beyan, veya böyle bir tasdikî ileri sürmek imkanını veren delil” anlamına geldi ve bir “mütakellim” (kelâmcı) bu “kelâm”ları toplayıp kullanan kimse idi. Bu anlamda bu sözcük, İbn Nedim’in bio-bibliyografik eseri *Fihrist*’te sık sık geçmektedir.

Kelâm tarihi ile ilgilenen bir akademisyenimizin yaptığı tanım şöyledir: “Kelâm sanatı, kabul edilmiş bir inançlar bütünü, bu inançları benimseyenler nezdinde cedel ve hitabete dayalı yöntemleri kullanarak inanılmaya layık, makul, anlamlı bir yapı içinde sunmayı”, ve bu inanılmaya layık, makul ve anlamlı yapıyı da “herkesin anlayacağı bir dilde ifade etmeyi ve bu şekilde “herkes için müşterek” bir referans alanı oluşturmayı amaçlar”.¹⁸

Gayesi ve görevi, esasen naslarda mevcut olan açık ve kesin hükümleri ve akideleri akli, mantıki, ve ilmi delillerle savunmak, zaman değişip ilimler ilerledikçe delilleri yenilemek ve geliştirmek olan ilm-i kelâm için Teftazani’nin Neseî’nin *Akâid Şerhi*’inde verdiği Kelâm tanımı şöyledir: Dini ve şer’î hükümlerin bazıları amelin keyfiyetiyle ilgilidir. Bunlara “fer’î ve ameli hükümler” denir. Diğer bazıları akidelerle ilgilidir. Bunlara da “asli ve itikadi hükümler” adı verilir... İkinci çeşit hükümlerle ilgili ilme “İlmü’ t-Tevhid ve’ s-Sıfat” denir. Teftazani’nin destek olarak sekiz gerekçe ileri sürdüğü tanıma mukabil İbn Haldun iki gerekçe veriyor: Eylemle değil, sadece “söz” ile ilgilenen disiplin ve Tanrı’nın kelâmı doktrini ile ilgilenen disiplin.¹⁹

Farabî kelâmı “din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve

¹⁷Andre Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Societe Française de Philosophie, Librairie Felix Alcan, Paris 1928, vol. 2, p. 885-886; “Science de Dieux, des attributs, de ses rapports avec le monde et avec l’homme.”

¹⁸Muammer Esen, *Kelâm Tarihi, Kelâm Ekolleri ve Görüşleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006.

¹⁹McDonald, Shorter, s. 212; Tahanevi, Keşşaf-ı İstilahat-ı Fünun, editor Refik el-Acem, A. Dahruc, A. El-Halidî, G. Zeynâtî, Librairie du Liban Publishers, vol. 1, İlim Taksimi s. 5-6, İlmü’l-Hikme, s. 47-54, İlmü’l-Kelâm, s. 28-31.

davranışları teyid edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneği” şeklinde tanımlar ve buna ek olarak kelamcılar hakkında hiç de hoş olmayan ve üslup olarak kendi “asalet”ine yakışmayacak bir şekilde söz etmek suretiyle ilgilenir.²⁰

Gayesine göre yapılan tanımlardan Farabi ve Farabi’nin tanımıyla paralellik gösteren İcî’nin tanımları “beyne’ n-nâs” kabul görmüştür. İcî, kelâm’ı, “kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilim” olarak tanımlar.²¹

İbn Haldun bid’at’ı öne çıkararak, geç bir tarihte yaşamış olmasına rağmen “akaid alanında Selef ile Ehl-i sünnet yolundan yüz çeviren bid’atçıları reddetmeye dair bilgileri içeren ilim” (Mukaddime, III, 1069) diye tanımlar. Oysa müteahhir kelâmcılar “Sünnilik”in koşul olmayacağını, itikadi hatta ameli hükümlerin akli delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına girmesi gerektiğini söylerler.²²

İlk özellik olarak diyebiliriz ki Eski kelamcılar esas itibarıyla fıkıh’tan gelen analogik akıl yürütmeye dayalı bir mantık kullanmaktaydılar. İkinci olarak, genel öz’lerin, kavramların araştırılmasına dayanan “devir” ve “teselsül”, “abese irca” usulleri bilinmiyordu.²³ Bir başka özellik, üçüncü bir özellik olarak diyebiliriz ki, Eski kelamcılar, öz’ü, tabiat’ı kabul eden ve hatta bunu sistemlerinin temeline koyan İslam filozoflarının tabiat felsefelerine mukabil kendilerine has tabiat felsefesi geliştirmişlerdir. Üçüncü, ve bir ve ikinci özelliğin de temelinde bulunan bir özellik olarak Eski kelamcılar Yunan tarzında felsefeye kararlı bir biçimde karşı çıkmışlardır, ve evrenin, varlığın ve vahyin sadece akıl ile bütünüyle kavranabileceği düşüncesini kabul etmezler.²⁴

Sonraki kelamcılar Öncekiler’in dinsel temelli bakışını bırakmışlar, konuları dini görüş açısından değil filozoflar gibi bizzat konuların kendileri bakımından incelemeye başlamışlardır. Oysa Kelam, akla dayanan delillerle çalışan akli bir disiplin olmasına rağmen, hareket ve çıkış noktası belli bir disiplindir, ve problemi problem olarak ve problem için çözen felsefeden problemi sahibi için çözmek istemesiyle ayrılır.²⁵

²⁰İhsâ-yı Ulum, çev. A Aslan, Vadi Yay., “önsöz”, (Bundan sonra “Aslan, s...” şeklinde atıf yapılacaktır); Yaşar Aydın, “Farabi’de Kelam ve Fıkıh Anlayışı”.

²¹Mevakîf, s. 11-13.

²²Tahanevi, 1, 30.

²³Aslan, 83; Madkour, L’Organon d’Aristote, s. 52.

²⁴Aslan, 84; Gazali, Tehafütü’ l-Felasife “Mukaddime”ler; Hocaşade, Tehafütü’ l-Felasife, “Mukaddime”, Matbaatu’l-A’lâmiyye, Mısır, 1303, s. 2-4; Ali Tusi, Tehafütü’ l-Felasife (Kitabu’z-Zuhr). s. XVIII, 4, ve 248.

²⁵Aslan, 84.

Sonraki kelamcılarının eserlerinde varlık, mutlak varlık, birlik, çokluk, mahiyet, bilgi, zorunlu bilgi, vb kavramlar incelendikten sonra eserin sonlarına doğru ilahiyat konusuna yer verilir.²⁶ Bu tutumun bir örneği Cürcani'nin çağdaşı ve onu Timur'a takdim eden Teftazani'nin hacimce kabaca Cürcani'nin şerhi kadar olan *Şerhu'l-Makasid*'dir. Bu eser de *Mevakıf* gibi altı bölümden oluşur, ve *Mevakıf* gibi 430 sayfalık ilk dört bölüm tamamen, beşinci bölüm büyük ölçüde felsefi ve teorik, 115 sayfalık beşinci bölüm ilahiyat ve 140 sayfalık altıncı bölüm sem'iyat, peygamberlik, melaike, kitaplar ve ahiret hayatı vs. konularına ayrılmış 685 sayfalık bir kitaptır.²⁷ Aynı şekilde İci ve Cürcani'nin *Mevakıf* ve şerhinin altı “mevkıf”ının ilk dördü felsefeye has meselelerdir, ancak son iki mevkıf’ı Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, peygamberlik, mucize, hilafet gibi özcek kelama ait meselelerle ilgilidir.

Kelâm disiplininin, kimi düşünürlere göre, hiç değilse başlangıçta asıl konusu olan Kur'an'a bakılacak olursa bu anlamda Kur'an'ın yedinci suresinin 143. ayetinde, 7/143'de “konuşma”; 7/144'de “konuşma”; 4/164'te “konuşma”, “söyleme” (teklîm); 2/70, 71, 72, 73'de “konuşma”; 9/6'da “Kelâmullah”, “Tanrı'nın Sözü”, “Tanrı'nın Yasası”; 24/15'te “konuşmak”; 78/38'de “konuşmak” anlamına gelir ve; 24/15'te ise biraz âmiyâne bir anlam kazanır ve sözcük artık yalnız “gevezelik” manasına gelir.²⁸ Durum ne olursa olsun, yani ister Tanrı'nın konuşma sıfatına işaret olsun, isterse kutsal kitap Kur'an'a işaret olsun, öyle görünmektedir ki terim ilk defa “kelâmullah” terkinbinde kullanılmıştır.

“Mütekaddimin” diye adlandırılan, Kelâm'a Yunani felsefe anlamında olmak üzere “felsefi unsurlar”ın girmeden önceki “kendine has metafiziği olan” Kelâmcının, yani Mütekaddimin'e mensup kelâmcının anlayışına göre, inanç unsurları tartışma konusu yapılmaz, inanç konularında yorum yapılmaz, keyfiyet sorulmaz, o, “Bila keyf” öyledir. İnançta sistemli düşünce yoktur, sistem yoktur, yorum yoktur, öncül yoktur, sonuç yoktur. Daha başka eserlerde de olduğu gibi, *Fıkh-ı Ekber*'de “bila keyf” kullanılması bu tutum ve yaklaşıma somut örnektir.²⁹ Bir başka deyişle “Kudema” kelamının başlıca hususiyeti felsefe ve mantıktan uzak kalışı ve “yedullah” ve “vechullah” gibi deyişleri te'vilden kaçınmalarıdır.³⁰

²⁶ Aslan, 86.

²⁷ S. Uludağ, s. 65.

²⁸ Dozy, Suppl. II, 486 a. McDonald'dan naklen. Sözkonusu ayet Nur Suresi 5. ayettir, 24/5: ” .. bilmediğiniz şeyler hakkında konuşuyorsunuz.”.

²⁹ S. Uludağ, 22, 98.

³⁰ Uludağ, 14

Pagan Aristoteles'i Kilise'nin resmî filozofu yapan *Tâli'*, sanki, hücumlarıyla felasifeyi bir hayli hırpalamış olan Gazâlî'yi felasifenin kullandığı yöntemi “üç terimli kıyas”ı, daha eskilerin “iki terimli” analoji temelli akıl yürütmesi yerine ikame etmekle görevlendirmiş, ve bu yaklaşım ve tercihle de müteahhirin dönemi başlamıştır.

Kelamda müteahhirin dönemi Gazâlî ile başlar. Diğer ilimler için de ayrı ayrı şahıs ve tarihler mütekaddimin-müteahhirin sınırını teşkil ederler. Fakat bütün İslami ilimler nazar-ı itibara alınırca Teftazani'den önceki İslam âlimlerine mütekaddimin, sonrakilere müteahhirin adı verilmektedir.³¹ Son beş altı asırda, yani Osmanlıda yaşamış olan kelam âlimleri ve kudema ve mütekaddimin denilen ilk kelamcılardan çok müteahhirin kelamcıları tanımış,.. durmadan onların eserlerine şerh, haşiye ve ta'lik yazmıştır.³² Bu dönemde kelam başlangıçta sahip olduğu “apolojetik” olma özelliğini gitgide kaybederek eklektik, daha doğrusu senkretik bir zihniyete bürünerek kelam veya felsefe ile ilgili meseleler hakkında çeşitli görüşleri bir araya getiren ansiklopediler, felsefe tarihleri hâlini almıştır.³³ Böylece kelam kitapları felsefe el kitapları hâline gelmiş, bu eserleri yazarlar, bunları şerhedenler, veya onlara haşiye yazarlar mümkün olduğunca az “kişisel” olmaya çaba göstermişlerdir, ve sonuçta, hemen her kitapta aynı meseleler, aynı tanımlar, aynı tezler ve bu tezlere aynı karşı çıkışlar ile âdeta zaman dışı bir hareket kazanmak istercesine kendilerini gösterirler.³⁴

Müteahhirin dediğimiz Râzî, Âmidî, Tusi, Teftazani ve Cürçani gibi sonraki kelam âlimleri, eski kelamcılardan çok filozoflar, ilk kelam kitaplarından ziyade felsefi eserlere dayanarak kelam yapmışlardır.³⁵

Mütekaddimin kelamın, ve kadim kelam döneminden sonraki devreye geçiş döneminin özellikleri sayılırken “in'ikas-ı edille” konusuna mümkün olduğunca uzak durulmak istendiği görülmektedir. Böyle bir sezginin oluşması için literatürde hayli, kanıt değilse bile destek var gibi durmaktadır. Oysa “in'ikas-ı edille” meselesi, mütekaddimin kelamın en önde gelen özelliği sayılmak gerekir.

*İslam Felsefesi Sözlüğü'*nde bu konu şöyle serimleniyor:

“Delilin butlanından medlulün butlanının lazım gelmesi kuralı. Yani herhangi bir konuda delilin sakat ve yanlışlığı (sic.) ortaya konunca

³¹Taftazânî, Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhu'l-Akâid, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 4. baskı, İstanbul 1999, s. 63.

³²Uludağ, 18.

³³Aslan, 90.

³⁴Gardet-Anawati, Introduction a la Théologie Musulmanne, s. 77-78; Aslan 91.

³⁵Uludağ, 18.

o delille ispat edilen konunun da sakat ve yanlış (sic.) olacağının gerekmesidir. Gazâlî öncesi kelâmcıları kendilerine özgü bazı kıyas metotları geliştirmişlerdi. Örneğin Eş'arî (935), ve Eş'arî kelâm metodunu geliştiren Bâkılânî (1013), ve Ebu İshak İsferâyînî'nin (öl. 1178) kullandığı “delilin fasid olduğu durumda medlulün de fasid ve geçersiz olması gerektiği” şeklindeki “in'ıkas-ı edille” delili (sic) kelâmcıların çok kullandıkları mantık ilkesiydi (sic.). Onlar bu ilke ile, mantıkçıların, mütekelliminin delillerini çürütmesiyle, mütekellimin ispata çalıştığı asıl dini inanışların da çürüyeceği kanaati hasıl olmuş ve böylece de, mantiki delillerin, onların delillerini cerh ve iptal durumu göz önüne alınarak, mantık bid'at ve küfür sayılmıştır. Fakat daha sonra Gazâlî (1111) ve Fahrettin Râzî (1209) “delilin butlanından medlulün de butlanı lazım gelmez ve mantığın bazı delilleri bizzat çürütmesine rağmen, asıl dini akideleri çürütmeyeceği” tezini savunmalarıyla, mantık caiz görülmüştür. Gazâlî, Aristoteles mantığı ilkelerine uymayan ve zanni bilgi veren bu ve benzeri istidlalleri reddetmiştir. Bâkılânî, sayma, bölme ve ispat-nefy esasına dayanan taksimi, kıyas-ı hulfî ve kıyas-ı müstakîmi kullanmıştır. Bu ise Aristoteles mantık yöntemi (sic.) değil, fıkıhtan gelen bir mantık yöntemidir.”³⁶

Gazâlî ile başlayan Eş'arî kelâmının yeni şekli, gittikçe felsefeye daha fazla yer vermiş, ayetleri daha öncekilere nazaran daha fazla te'vil eder olmuş, böylece bir bakıma Mu'tezile'nin ortadan kalkmasından doğan boşluğu doldurmuş, bir çok meselede en az Mu'tezile kadar akla dayanmış ve nasları tevil etmiştir. Bu dönem kelâmı hakkında *Şerhu'l-'Akâid*'in baş tarafında söylenen ve İbn Haldun tarafından tekrar edilen, çok isabetli tesbite göre son dönem kelâmında “Sem'ıyyat” bahsi ihtiva etmeseler Kelâm eserleriyle felsefe eserlerini ayırt etmek mümkün olmayacak derecede felsefe ile kelâm konu, ifade, üslup, ve muhteva bakımından birbirine karışmıştır. Eş'arîliğin “akılcı” (rationalist) kanadının en önde gelen düşünürlerinden olan Fahreddin Râzî (1209) ve onun gibi düşünen birkaç düşünür İslam kelâmına Yunan felsefesi anlamında olmak üzere felsefeyi mükemmel bir şekilde “integre” ettiler. Bu integrasyonda düşünsellik dışında politik veya başka türden muharrikler bulunup bulunmadığı bizim burada konumuz değildir. Râzî'den sonra felsefi konularla kelâmî konular birbirine daha da karışmış olarak incelenmeye başlanmıştır. Mesela Gazâlî'de şöyle bir değinilip geçilen Bilgi Felsefesi

³⁶Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 179-180; ve müteahhir ve mütekaddim kelamcılar ve kelâmın felsefîleşmesi problemi için ayrıca bakınız Montgomery Watt, *İslam Felsefesi ve Kelâm, İslamî Araştırmalar*, s. 39-48, Gazâlî için s. 131-171.

Razî’de derinlik kazanmıştır. Râzî’den sonra ise, eskiden korkulan ve düşman bilinen felsefe kelâm alimlerinin eline geçmiş, hatta medreselerde bile resmen felsefe okutulmaya ve artık ilgi duyulan ve önem verilen bir ilim olarak görülmeye başlanmıştır. Râzî, Âmidî, Kadı Beydâvî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi “sonraki” kelâm bilginleri kelâma dair eser yazarken eski kelâm alimlerinden çok filozoflara dayanmışlar ve onların tesirinde kalmışlardır. Razî’den sonraki dönemde Adududdin İci’nin *Mevâkıf*’ı bunun yaygınlaşmış bir örneği olmuş ve neredeyse bütün medreselere dağılmış ve Osmanlı mülkünün en çok okunan Kelâm metni olmuştur. Cürçânî’nin *Mevâkıf Şerhi* Gazâlî’nin bu kazanımının yaygınlaşmasına ve kurumsallaşmasına katkıda bulunan çalışmalardan olmuştur. Üzerine yapılmış olan şerh, haşiye, talik, hamış, ve çeşitli vesilelerle yapılmış ek ve eklemeleri tebliğimize konu ettiğimiz, Darülfünun müderrislerimizden M. Ali Aynî’nin şerhi hakkında “Bizim en büyük felsefi eserimizdir” dediği³⁷ *Mevâkıf fî ‘İlmi’l Kelâm*, İlhanlılar zamanında yaşamış ve ölümü Ahmed ibn Hanbel gibi hapiste olmuş “adud” (destek) lakaplı allâme Adudu’-d-Din Abdurrahman el-Îcî el-Kâdî’nin (öl.1355) Kelâm konusundaki eserlerinden biridir (diğeri ‘Akâid). Böylece sonraki kelâmcılar, kelâmcı-filozof haline gelmişlerdir.³⁸ İşte *Mevâkıf* tarihsel olarak da sistematik olarak da bu evreye ait bir eserdir.

Abidevi *Mevâkıf*’ın kaynaklarından biri, belki de en önemlisi, olduğunda çok kimsenin hemfikir olduğu Âmidî, *Ebkâr*’ında Tanrı’ya hamd ü sena, ve Peygamberine salat ü selâmdan sonra, ve bunları çok kısa –saymaca, besmele dahil onbir satır, oysa Molla Lutfi, *Şerh-i Mevâkıf*’la ilgili olarak yazdığı altı sayfalık *Seb’Şidâd* risalesine üç sayfalık “hamdele ve salvele” ve padişaha ve kendisine övgüler yazıyor– olarak yapıyor Âmidî, ve bundan sonra çok genel bir ifade: “Her şeyin kemali, olgunluğu ve tamlığı, o şeyin, o şey için erişilmesi mümkün olgunluklara erişmesidir”. Bu da şudur: “Ma’kulleri kuşatmak ve meçhulleri bilmek”.

Âmidî’nin *Efkar*’ı şöyle başlar:³⁹

Madem ki, ilimler sayıca çoktur, ve bilgi (marifet) çeşitlidir, ve zaman hepsini tahsile yetmez, ömür hepsini kuşatmak için kısadır, üstelik insanın elde ettiği de eksiklidir, iddialar zayıftır ve tam olmaktan uzaktır, ve engel çoktur;

Öyle ise, ilimlerin en mükemmel olanı için çalışılmalıdır, ve en

³⁷“Kelâm Savaşları”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cilt 24, 1932, s. 18.

³⁸Uludağ, s. 15.

³⁹Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fî Usûli’-d-Dîn*, Tahkik ve neşir: Ahmed Muhammed el-Mehdi, 2’nci baskı, Matbaa Dârü’l-Kutub ve’l-Vesâik Kavmî, Kahire 1424/2004. s. 67-69.

değerlisi için; “daha önemli”yi “önemli”den öne alarak, –şiirselliğiyle “ehemmi mühime takdim ederek”–; tam bilindiğinde yararlı olacak olan için çalışılmalıdır.

Açıktır ki, bilimlerin en değerlisi (evlâ), konusu konuların en değerli olanıdır; gayesi gayelerin en şerefli olanıdır; pratik olarak ebediyette ebedi saadete ulaştırandır; dinsel bilimlerin kendisinden kaynaklandığıdır; Şeriat yasalarına (nevâmîs) mesned olandır; alemin sulhu ve düzeni ve çözüm ve sükuneti kendisiyle olandır; ve buna ulaştıran *yakîniyât* tır, bunun yolu da *kesin hükümler*dir. İşte bu ilim “Kelâm İlmi” diye adlandırılan ilimdir. Vâcibu’l-Vucud’un Zatından, Sıfatlarından, Fiillerinden, ve Vacibu’l-Vucud’a ilişkin şeylerden bahseden ilimdir. Bu ilimle uğraşmakta acele etmek ve onu tahkik ve tahsile çalışmak lazımdır.

Bazı dostlarım ve birkaç erdemli talebem benden can sıkacak kadar uzun olmayacak eksik kalacak kadar da kısa olmayacak, ve akıllı kimselerin yeni düşüncelerini bir araya toplayan bir eser yazmamı istediler ben de onların bu isteğini yerine getirip bu kitabı yazdım ve adını *Ebkâru’l-Efkâr* koydum.

Kitabı sekiz fasıla ayırdım (Âmidî kendisi “kaide” diyor, çoğ. “kavâid”).
Kaideler:

Bilgi ve bölümleri.

Nazar ve bölümleri ve ilgili meseleler.

Nazarî sonuçlara ulaştıran yollar hakkında.

Bilinenin var-olan (mevcut) ve yok-olan (ma’dum) olarak bölünmesi, ve ne var-olan ne de yok-olan.

Nübüvvet.

Sevap ceza. Diriliş ve ilgili meseleler.

Sıfatlar ve hükümler.

İmamet ve “Emr bi’l-ma’ruf nehy ani’l-münker”.

Tebliğimiz süresince bazı sık duymadığımız sözcükler sıkça olmak üzere geçecektir: “*Mevâkıf*”, “*Şerhu’l-Mevâkıf*”, “*Haşiye ale’l-Mevâkıf*”, “*Talikat ale’l-Mevâkıf*”, “*Haşiye ala Şerhi’l-Mevâkıf*”, “*Şerh ala Şerhi’l-Mevâkıf*”, “*Ta’likat ala Şerhi’l-Mevâkıf*”, ve nihayet “*Muhtasar Mevâkıf*”. Çok sık kullanılmamakla birlikte “hâmiş”, çoğulu “havâmiş”, sözcüğü de buraya eklenebilir. Şerh, haşiye, ve ta’lik ve hamış, bir metne o metni açıklamak için yapılan eklemelerdir. Bunlar bir metni açıklamak veya metindeki fi, kirlere itiraz etmek üzere kullanılmalarına rağmen, yerleri ve üslupları bakımından birbirinden farklıdır. Mesela bir metne yapılmış şerhten asıl metin çıkarılıp tesis edilebilir, oysa bu mesela haşiyede, veya hamışte,

veya ta'likta mümkün değildir. “Şerh”, çoğ. şuruh, serimleme, açıklama, yorumlama, talebeye sınıfta ders anlatır gibi, konu olarak alınan metnin bütün olarak metnin tamamı açıklanır. Şerh, sadece özellikle seçilmiş kelimeler ve parçalar üzerine yorum ve açıklama olan haşiyeden farklıdır. (*Tehzib; Omâme*). “Haşiye”, çoğulu havâş, bizi ilgilendiren anlamıyla bir kitabın veya yazının yan tarafına yapılan ilave, ek. *Tacü'l-Arus*: Eklenmiş not, kenar notu; ek, veya yorum, scholium, veya açıklama; ve buradan eklemeler, yorumlar, talebeye açıklamalar (scholia) ve anlam vermeler, aydınlatmalar serisi; özel olarak seçilmiş sözcüklere ve bir kitabın belli bölümlerine yapılan yorum ve açıklamalar. Şerhten şu bakımdan ayrılır ki, şerhte metin sınıfta talebeye açıklandığı gibi baştan sona bütünüyle açıklanır, yorumlanır, herhangi bir seçme sözkonusu değildir. “*Ta'lik*” da Lane’de “bir kitaba veya yazıya ek” olarak tanımlanmaktadır. (s. 2307, süt. 1-2).⁴⁰

Bir disiplin olarak Kelâm’ın ortaya çıkışında “kelâmullah” teriminin oynadığı rol biliniyor ise de, bir düşünsel hareket olarak Kelâm’ın nerede ve ne zaman ve nasıl ve ne vesileyle başladığını, tartışılmaz bir şekilde pek söyleyemiyoruz. Bunu yapabilecek donanıma henüz sahip değiliz.

Charles Jenks, St. Louis’de modern mimarının zirvesindeki birtakım oluşumlara bakıp *Modernizmin* sonu *Postmodernizmin* başlangıcı için gün ve saat verir: 15 Temmuz 1972, saat 3.32’de *Postmodernism* doğmuştur. Biz kelâmın yavaş yavaş gelişimini ana hatlarıyla takip edebilmek de doğuşu için böyle bir tarih veremiyoruz.⁴¹

İslam Felsefesi, İslam kültür çevresine mensup coğrafi bölgelerde, farklı “milletlerde” –diyemiyoruz, çünkü “millet” has manasında “bir ‘milla’ya mensup, bir dine mensup” anlamındadır; “ırk” diyemiyoruz, çünkü Türk ırkı, veya İranlı ırkı olmaz. Bir genel kavram bulamıyoruz ve anlatımımızı münferid olarak genel kavrama giren varlıkları saymaya kalkıyoruz: Arap, Türk, İranlı, Hintli, Pakistanlı, kim olursa olsun, İslam uygarlığının hakim olduğu toplumlarda, İslam’ın kültürel değerlerini özümsemiş olan düşünürlerin geliştirmiş oldukları, 8. yüzyılın son çeyreği ile 16. yüzyıllar, fakat en etkili bir biçimde, 10. ve 12. yüzyıllar arasında gerçekleşmiş felsefe veya felsefelere, bazı araştırmacıların ısrarla ve vurguyla “Arap felsefesi” demesine mukabil,⁴² herhangi bir ırk ya da dile, Latince’ye nisbetle “Latin

⁴⁰E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1984.

⁴¹Gene Edward Veith, *Guide to Contemporary Culture*, Crossway Books, Leicester 1994, p. 39; cited by David Harvey in *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge MA, 1989, p. 39, quoting from Charles Jencks, *The Language of Postmodern Architecture*, Academy Editions, London 1984, p. 8.

⁴²Buna sarılı ve tarihçe yeni bir örnek Cambridge University Press’in *The Cambridge Companion to Arab Philosophy*’sidir. Ed. By P. Adamson and C. Taylor, Cambridge 2005.

felsefesi” denmediği gibi, nisbet etmeyerek genel olarak “İslam felsefesi” adını veriyoruz. Bazı araştırmacılar, İslam felsefesinin, İlkçağ Yunan felsefesiyle Skolastik felsefenin özellikle son dönemi arasında bir köprü olma işlevi yerine getirmesi özelliğini öne çıkarmak ve İslam felsefesinin bu olduğunu ve bundan fazla bir şey olmadığını ancak bundan ibaret olduğunu vurgulamak isterler.

Felsefeyi sadece “Felsefe” etiketi altında arama kısırlılığı ve dolayısıyla yanlışlığına düşmeyip Etienne Gilson, Rosenthal, Anawati, ve Mübahat Türker gibi dünya devlerinin fikri olduğu üzere “araştırma alanını mümkün mertebe geniş tutma”yı başardığından dolayı *İslam Ansiklopedisi*’ndeki şumullü “Felsefe” maddesinde aşikar olduğu üzere, Kelâm eserlerinden bir Felsefe tarihi çıkarabilmiş olan Max Horten’in ifadesiyle, “İslam dünyasında Kelâm’ın mebde’lerini net olarak ortaya koyamıyoruz”, hatta “Max Horten’in topladığı malzemeye rağmen”, diyor McDonald, “kelâmın inkişafını taslak halinde bile çizmeye muktedir değiliz”.⁴³

M. Horten’in, felsefi düşünce bakımından olumlu bulduğu ve “İcî’nin telifleri ve bilhassa *Mevâkıf* adlı kitabı ile cedele dair risalesi felsefi bahişçiler için yeni ve mühim bir merkez teşkil eder” dediği⁴⁴ bu eser birçok düşünürün ilgisine mazhar olmuş, yaygınlaşmış ve neredeyse Osmanlı’nın bütün medreselerine dağılmış ve Osmanlı mülkünün en çok okunan Kelâm metni olmuştur. Cürcanî’nin *Mevâkıf* Şerhi Gazâlî’yle başlayan hareketin yerleşmesine ve kurumsallaşmasına katkıda bulunan çok, hatta en önemli eserlerden biri olmuştur. Bu esere veya muhtasarı *Cevahiru’l-Kelâm*’a birçok düşünür tarafından şerh, veya haşiye, veya ta’lik tarzında ekler yapılmıştır. Bu ekleri yapanların en önemlilerinden biri, devrinin önemli düşünürlerinden, Horten’e göre “bu devrin en önemli şahsiyeti”⁴⁵ Seyyid Şerif Ali bin Muhammed el-Cürcanî’dir (öl. 1413).⁴⁶ Cürcani *Mevâkıf*’ı uzun ve âlimâne bir şekilde⁴⁷ şerhetmiştir.⁴⁸ Cürcanî’nin şerhi, *Mevâkıf* üzerine yapılmış şerhlerin en derli toplusudur. Eserini Semerkand’da 807 (1404) Şevvali’nin başlarında bitirdiğini Cürcanî kendi yazısıyla ifade etmiştir. Birçok kimse de Cürcanî’nin *Şerh-i Mevâkıf*’ı üzerine, bu

⁴³McDonald, *İslam Ansiklopedisi*, c. 4, s. 539, ve bizi Horten’a gönderiyor: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912.

⁴⁴Max Horten, “Felsefe” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s. 545.

⁴⁵aynı yer.

⁴⁶Cürcanî üstüne müstakil bir çalışma yapılmıştır.

⁴⁷Horten, “Felsefe” mad., *İslam Ansiklopedisi*, c. 5, s. 545.

⁴⁸Horten, “Felsefe” mad., *İslam Ansiklopedisi*, c. 5, s. 545; Gardet-Anawâtî, *Introduction à la Théologie Musulmane*, s. 310; Keşfu’z-Zunûn, Ş.Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB, İstanbul, 1971, c. II, 1891-1894; Flügel neşri, c. VI. s. 236; Esmâü’l-Müellifin, I, 729; Brockelmann, *GAL Supplement*, II, 289; Karatay, *Topkapı Arapça Yazmalar Kataloğu*, III, 68.

eserde problem olarak gördükleri ve açıklanmaya veya tartışılmaya layık buldukları bazı noktaları çözüme veya açıklığa kavuşturmak için ekler yazmışlardır.

Osmanlı tefekküründe *Mevâkıf*’ın, özellikle *Şerh-i Mevâkıf*’ın özel bir yeri vardır, sebebini izah edebiliriz ya da edemeyiz, ama tespit edebiliyoruz ki böyledir.

Mevâkıf’a yine, Şemseddin Muhammed bin Yusuf el-Kirmânî (öl. 1400) bir şerh yazmıştır.⁴⁹ Bu kimselerden biri Mevlâ Hasan Çelebi bin Muhammed Şah el-Fenârî’dir (öl. 1481).

Bu şerh ve hâşiyelerin yapılması sırasında bazı ilginç olayların yaşanmış olduğuna da şahit olmaktayız. Mesela, Katip Çelebi’nin bize aktardığına göre, *Tehafüt* sahibi Hocazade ile Osmanlı tefekkürünün oluşumu incelenirken adını anmadan geçmek mümkün olmayan düşünürlerden ve belki de Hocazade’den de daha önemli ve velud düşünürümüz Hasan Çelebi arasında geçen olay ilginç sayılabilir. Mevlâ, Hocazâde’den, içinde birçok yeni fikirler bulunduran *Şerhu’l-Mevâkıf* ve *Hâşiyeleri*’ni ödünç aldı. Kitabı bölüm bölüm ayırdı ve öğrencilerine dağıttı. Onlar da nüshanın tamamını bir gecede yazdılar. Ertesi gün bu nüshayı ona gönderdi. O da buna “hâşiye”lerini ekledi. Arapzâde *Şakâyık*’a “ekler”inde (Hamiş”) böyle zikretmiştir. Ibn Hannâî (Kınalızâde) diye meşhur Mevla Ali bin Emrullah’ın (öl. 1571) bu hâşiyenin tamamına ta’likatı vardır.”⁵⁰ Ahmed b. Süleyman’ın (İbn Kemal) (öl. 1533) *Şerh-i Mevâkıf*’a hâşiyeleri vardır. Yine Alâaddin Ali Tûsî (öl. 1482) muhtasar fakat birçok bahsi içeren bir hâşiye yazmıştır.⁵¹ Kara Kemal diye meşhur Mevlâ Kemaleddin İsmail Karamânî’nin (öl. 1514) “Ey kapıları açan yüce Tanrım, sana hamdederim...” diye başlayan bir ta’likâtı⁵² vardır. Hocazâde diye meşhur Mevlâ Mustafa bin Yusuf’un (öl. 1492) Bursa’da müftü iken Sultan Bayezid Han’ın emri üzerine yazdığı bir ta’likâtı⁵³ vardır. Sultan’ın Hocazâde’ye *Mevâkıf* üzerine bir eser yazmasını emrettiği sırada Hocazâde’nin iki ayağı ve sağ eli felçliydi, ve sol eli ile yazı yazıyordu. 1494 yılında öldürülen Mevlâ Lütfullah bin Hasan Tokâdî’nin *Şerh-i Mevâkıf*’ın başlarına (evaîl) görenleri hayran bırakan incelemeler ve ince düşünceler içeren bir ta’likâtı

⁴⁹Horten, “Felsefe” mad., İslam Ansiklopedisi, c. 5, s. 545.

⁵⁰Kınalızâde Alaaddin Ali Çelebi, Süleymaniye Medresesi müderrisi Anadolu Kazaskeri, Hâşiye alâ Hasan Çelebi li-Şerhi’l Mevâkıf (Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, I, 371; Şakâyık Zeyleri, II, 166).

⁵¹Tacü’t-Tevârih, C. V, s. 90; Şakâyık, 100; Mecdî, 120; Horten, s. 545; A. Ali Tûsî, Tehafütü’l Felâsife, çev. R. Duran, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, s. XXIII.

⁵²“Mevâkıf Şerhi’ne, Hayâlî’nin Akaid Şerhi’ne yaptığı hâşiyeler öğrencilerin elinden düşmeyen değerli kitaplardır.” (Tacü’t-Tevârih, C. V, s. 251); Ayrıca bkz. Osmanlı Müellifleri, I, 380; Şakâyık, 335; Mecdî, 344.

⁵³Osmanlı Müellifleri’nde “hâşiye denmektedir”, ölüm tarihi olarak da 1487 tarihi verilmektedir. (I, 340); Şakâyık, 138; Mecdî, 157-158; ayrıca bkz. Tacü’t-Tevârih, C. V, s. 120.

⁵⁴Osmanlı Müellifleri, I, 382.

vardır.⁵⁴ Yine *Şerh-i Mevâkıf*'ın başlarına Abdurrahman ibn Müeyyed (öl. 1516) "Ey insan türüne çeşitli ilimleri bahşeden..." diye başlayan bir ta'likı vardır.⁵⁵ Mevlâ Muhammed Şah bin Ali el-Fenârî (öl. 1522),⁵⁶ ve Mevlâ Muhammed bin Hafız-ı Acem (öl. 1550) *Şerh-i Mevâkıf*'taki bazı konular üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muhiddin Muhammed ibnü'l-Hatip (Hatipzâde) (öl. 1495) *Şerh-i Mevâkıf*'ın başları üzerine,⁵⁷ Şeyh Gasreddin Ahmet bin İbrahim (öl. 1495) *Felekiyât*'ı üzerine, Fatih Sultan Mehmed'in ilk yıllarında ölmüş olan Mevlâ Seydi el-Acemî (öl. 1455),⁵⁸ ve Mevlâ Fethullah Şirvânî (öl. 1453) *İlahiyât*'ı üzerine,⁵⁹ Hüsametdin Hüseyin bin Abdurrahman (öl. 1519) *Şerh-i Mevâkıf*'ın "başları"⁶⁰ (evâil) üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muslihuddin Muhammed bin Selahaddin el-Lârî'nin (öl. 1571) "Hamd her türlü tavsiften yüce olan Tanrı'yadır..." diye başlayan bir ta'likı vardır.⁶¹ Mevlâ Muhammed Sarı Gürz (öl. 1582) "başları" (evail) üstüne yazmıştır.⁶² Hakîm Şah el-Kazvînî diye meşhur Muhammed bin Mübârek (öl. 1520'ler)⁶³ ve Kâdî-i Bağdat diye meşhur Kıvamüddin Yusuf bin Hasan⁶⁴ "Duyu yanılmaları" konusunda bir mukaddime, iki fasıl ve bir hâtime şeklinde düzenlediği ve "Hamd insanları yeterince faziletli kılan Tanrı'yadır..." diye başlayan faydalı bir hâşiye⁶⁵ yazmıştır (1507). Mevlâ Hasan bin Abdüssamed Samsûnî (öl. 1486) *İlahiyât*'ı üzerine yazmıştır. Mevlâ Salih bin Celâl (öl. 1565) *Şerh-i Mevâkıf*'a bir ta'lik yazmıştır. Mevlâ Abdurrahman bin Saçlı Emir (öl. 1574)⁶⁶ ve Mevlâ Yusuf bin

⁵⁵Uzunçarşılı "hâşiyesi" diyor (Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, TTK, Ankara 1984, s. 232); ayrıca bkz. Osmanlı Müellifleri C. I, s. 225; *Şerh-i Mevâkıf*'ın "*İlahiyat*"ına hâşiye (Mecdî, 311).

⁵⁶Şakâyık, 383; Mecdî, 387.

⁵⁷Tacü't-Tevârih, c. V, s. 129; Osmanlı Müellifleri, C. I, s. 341, Şakâyık, s. 150; Mecdî, 170.

⁵⁸Şakâyık, 101; Mecdî, 121.

⁵⁹Bu zât "aklı ve şer'i ilimleri Seyyid Şerif'ten, ve riya'zî ilimleri Kadızâde-i Rûmî'den Semerkand'da okumuştur. "Yine orada" .. Mehmed Niksarî'den Kadızâde'nin Eşkâli't-Tesîs'ini ve Şerhi'l-Çagmûnî'sini okumuştur" (Şakâyık, 107 vd.) Osmanlı Müellifleri'nde "riyâzî ilimleri Ali Kuşçu'dan tahsil etmiştir" denilmektedir. Kabri Kastamonu'dadır. (c. I, s. 315). "... Hâşiye-i Mevâkıf .." (Osmanlı Müellifleri c. I, s. 315); "... Şerh-i Mevâkıf'ın İlahiyât bölümüne hâşiyesi vardır.. Mevâkıf Şerhi'nin başındaki bölümlere de hâşiyesi vardır." (Tacü't-Tevârih, c. V, s. 96); Şakâyık, 108; Mecdî, 125.

⁶⁰Mecdî, 391.

⁶¹Şerhu'l Mevâkıf'a hâşiye'si vardır. (Nev-izâde Atâî, Hadâiku'l-Hakâyık fî Tekmileti's-Şakâyık, İstanbul 1989, s. 170); Diyarbakır Hüsrev Paşa ve Mesudiye medreselerinde müderris, Şerh-i Mevâkıf'a "hâşiye"si vardır. (Şakâyık Zeylleri, II, s. 170).

⁶²Süleymaniye Medresesi, Edirne Süleymaniye Medresesi müderrisi, Halep kadısı Sarı Gürzzâde Mehmet Efendi, "... Şerh-i Mevâkıf'ın İlahiyât'ına hâşiyesi vardır". (Şakâyık Zeylleri, c. II, s. 226)

⁶³Mecdî, 342; Şakâyık, 331, dipnot.

⁶⁴Adı Şakâyık'ta ve Tacü't-Tevârih'te geçmesine rağmen iki kaynak da ölüm tarihi vermiyor. Ancak "siyak u sibak"tan, Sultan Selim devri dendiğine göre ve Ali Tusi ile ilişkilendirildiğine göre ve kendisine Semaniye medreselerinden biri de verildiğine göre 1470'ler ve 1500'ler civarı sağ bulunmalıdır. "Şerh-i Mevâkıf'a hâşiyesi vardır." (Mecdî, 327; Şakâyık, 313, not 6); Tâc, C. 5, s. 238'de "Kadî-i Bağdad Kıvamuddin Yusuf el-Huseynî" diye geçmektedir.

⁶⁵Mecdî'de "Şerh-i Mevâkıf'a hâşiyeleri vardır" denmekte (s. 327) müstakil olarak konudan söz edilmemektedir; Şakâyık'ta yok.

⁶⁶Saçlı Emiroğlu Abdurrahman Âlemşah. Hayrabolu Rüstem Paşa Medresesi müderrisi. Şakâyık Zeylleri, II, 259, Osmanlı Müellifleri, I, 257.

Hüseyin el Kirmastî (öl. 1500) Nübüvvet bahisleri hakkında yazmışlardır. Ebu'l Fazl el-Kâzerûnî'nin (öl.) ve Kadı Şemseddin Muhammed bin Ahmed el-Bisatî'nin (öl. 1438) *Şerh-i Mevâkıf* a hâşiyeleri vardır. Erdemli düşünür Mes'ud Şirvânî'nin (öl. 1499), Cürcanî'nin *Şerh-i Mevâkıf'ına* kabul görmüş bir hâşiyesi vardır. Süyûtî (öl. 1505) *Şerh-i Mevâkıf'ta* geçen hadisleri bir kitapta toplamıştır. "Umûr-ı âmmе"si üzerine Mevlâ Ahmed bin Abdülevvel el-Kazvî'nin (öl.) "Hamd bize araştırma nimetini bağışlayan Tanrı'yadır .." diye başlayan, yazımını 954 yılının Recep ayında tamamladığı ve Sem'iyat bahsine kadar gelen bir ciltlik hâşiyeleri vardır. Celaleddin Muhammed bin Es'ad ed-Devvânî'nin (öl. 1502) "Ey değerli *Mevâkıf* hâşiyeleri ile ilgilenen kişi.." diye başlayan Kelâm'ın tarifi üzerine bir risalesi ve her araştırmacıya mutlaka gerekli olan ve "Bundan sonra, hamd.." diye başlayan bir hâşiyesi vardır. Bunların sonunda Devvânî şöyle der: "Biz bu hâşiyeleri araştırmacılara faydalı olsun, diye güzel bir şekilde yazdık. Sonra 'Hamd âlemlerin Rabbı Tanrı'yadır.' diyerek bitirdik." Cürcânî'nin Şerhi üzerine Acem Sinan et-Tebrîzî diye meşhur Sinaneddin Yusuf'un (öl. 1578)⁶⁷ bir hâşiyesi vardır. Mevlâ Sinan Paşa'nın (Yusuf bin Hıdır) (öl. 1486) bir hâşiyesi⁶⁸ vardır. Nitekim o, nısfu'n-nehâr dâiresi hakkında olan bir Heyet (Astronomi) Hâşiyesi'nde şöyle demektedir: "Bu konuda güzel bir anlatım *Şerh-i Mevâkıf Hâşiyesi*'nde bulunmaktadır." Mevlâ Muslihuddin Mustafa el-Kastelânî'nin (öl. 1495) "*Şerh-i Mevâkıf*'la ilgili Yedi Güçlük (Soru, "Eşkal")" hakkında bir risalesi vardır.⁶⁹ O bu risalesinde bu sorulara cevap vermektedir. Mevlâ Seydî el-Hamîdî'nin (öl. 1507) de *Şerh-i Mevâkıf* hakkında soruları vardır.⁷⁰ Burada Hamîdî Cevherler Bahsi (Tözler Konusu) ile ilgili olarak Cürcânî'ye birçok soru yöneltmiştir. Hatta öyle ki, bu eserin her satırında iki veya üç soru bulunmaktadır. Arkadaşları ona nasihat edip Seyyid Şerif'in önemli bir düşünür olduğunu, bu yüzden bu soruların çok iyi seçilmesi gerektiğini söylediler. Bunun üzerine o da öğrencilerin bu soruları gözden geçirmelerine izin verdi ve onların cevaplayabildikleri soruları eserinden çıkardı. Mevlânâ Sarı Kürz denmekle meşhur Nusreddin ibn Yusuf (öl. 1527)⁷¹ Hamîdî Sualleri'ne cevap yazmıştır.⁷² Cürcânî'nin Şerhine Mevlânâ

⁶⁷Mevlâ Sinaneddin Yusuf el-Acemî, Şakâyık, 305.

⁶⁸"Cürcânî'nin Mevâkıf Şerhi'nin cevher bahislerine hâşiyе" (M. Karadaş, Müsbet İlimde Müslüman Alimler, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 497); "Şerh-i Mevâkıf'ın çeşitli bölümlerine hâşiyе yazdı." (Tâcü't-Tevârih, V, 148); Şakâyık, 175; Mecdî, 195.

⁶⁹"Mevâkıf'ın Yedi Maddesine Ta'likât" (Osmanlı Müellifleri, I, 377); Kâtip Çelebi, Kastalânî'nin sorulara cevap verdiğini söylerken Şakâyık ve Mecdî'de "soru irad eyledi" denmektedir. (Şakâyık, 146, 297; Mecdî, 166, 313). "Şerh-i Mevâkıf'a da bir ek yaparak yedi yeni görüş getirmiştir" (Tâcü't-Tevârih, c. V, s. 216).

⁷⁰".. Kara Seyyidî Sualleri" ismiyle tanınmış olan sualler –ki Seyyid Şerif'in Şerh-i Miftah ve Şerh-i Mevâkıf'ına dairdir– bu zâtındır." (Osmanlı Müellifleri, I, 369; Osmanlı Müellifleri, I, 439'da ölüm tarihi 1520 olarak verilmektedir).

⁷¹"Sarı Kürz Nusreddin Efendi (Balıkesirî), öl. 1520, Hâşiyе-i Şerh-i Mevâkıf" (Osmanlı Müellifleri, I, 439).

⁷²Şakâyık, 299; Mecdî, 315.

Hızır Şah bin Abdüllatif'in (öl. 1450) bir talîkı vardır.⁷³ Araştırmacı Mevlâ Haydar el-Herevî (öl. 1426) *Mevâkıf*'a "Dedi.", "Diyorum." üslubunda bir şerh yazmıştır.

Mirzacan Şirâzî'nin (öl.) otorite araştırmacı Cürcânî'nin *Şerh-i Mevâkıf*'inin Umûr-ı Âmme hakkında olan "İkinci Mevkıf"ının tamamına ve 'Arazlar hakkında olan "Üçüncü Mevkıf"ın bir kısmına kadar olan bir hâşiyesi vardır.

Horten'in kendisinden "bilhassa büyük allâme", diye söz ettiği⁷⁴ Abdülhakim Siyalkûtî el-Lâhûrî'nin (öl. 1656) *Şerh-i Mevâkıf*'a bir hâşiyesi vardır.⁷⁵

Son olarak, *Mevâkıf* yazarının kendisi *Mevâkıf*'i özetlemiş ve bu özete *el-Cevâhir* adını vermiştir. Bu esere torunu Hasan el-Fenârî'nin *Şerh-i Mevâkıf Hâşiyesi*'nde zikrettiği üzere Şemseddin el-Fenârî (öl. 1430) bir şerh yazmıştır.⁷⁶

Kelâmın, daha müşahhas ve mücessem olsun istersek kelâm kitap ve risalelerinin, Ömer Neseî'yi İbn Haldun'u, ve muhakkak başkalarını da huzursuz edecek kadar kelâmdan uzaklaşıp felsefi malumatla yüklenmesinden sorumlu biri aranacak olursa görülecektir ki bu denli büyük ve kapsamlı bir hareketten sadece bir düşünürün sorumlu tutulması orantısız bir sebep-sonuç ilişkisi görüntüsü ortaya çıkaracaktır. Yani ki bu "cürüm"den sadece bir düşünür mes'ul tutulamaz, belki bazı düşünürlerden söz etmek gerekecektir. Bir örnek olmak üzere mesela, bu düşünürlerden biri, İcî'nin *Muhtasar*'ı, veya *Cevahiru'l-Kelâm* dahil *Mevâkıf*'in kaynağı olan Seyfeddin Âmidî'dir. Bir başka etkili ve Osmanlı münevverlerince hayli takip edilmiş ve adı başka sebeplerden de olsa sıkça zikredilen düşünür Kadı Beydavi'dir. Birçok araştırmacının belirttiği, ve zaten Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde sıkça zikri geçtiği üzere Âmidî, adı ortalıkta fazla dolaşmayan eseri *Ebkâru'l-Efkâr*'ıyla, sistematik bölümlleme, terminoloji, problemler karşısındaki tavır ve tutum gibi bir çok bakımdan kendisinden sonraki kelâmcıları, hassaten İcî'yi etkilemiştir. Bu önemli düşünürün bu önemli eseri şöyle başlar:

⁷³Hızır Şah Menteşevi (öl. 1449) (Osmanlı Müellifleri, I, 336).

⁷⁴İslâm Ansiklopedisi, c. 5, s. 545.

⁷⁵Gardet-Anawâtî, Introduction a la Théologie Musulmane, s. 166; "Siyâlakûtî l'avicennisant, age, s. 310.

⁷⁶Şakâyık, 24; Tâc, V, 21; Osmanlı Müellifleri, I, 314; Bosnalı Hüseyin, Bedâiyu'l-Vekâyi', 113a, 170a, 415a; GAL Supplement, I, 651, 807, 842; II, 328; Cürcânî'yi taraf tutmakla suçladığı (Tâc, V, 21) bu notlarda "Seyyid Şerif hazretlerinin Şerh-i Mevâkıf'ına muâhazât-ı keşîreyi mutazammın ta'likât-ı bedîa ta'lik eyleyip usûl-ü makâsîd-ı kavm üzere farzı muhal olan ihtimâlât-ı bâtilaya ziyade vucud vermekle bazı kelâm için bu marsad-ı nakz ve mevkaf-ı intikazdır deydü itiraz etti." (Mecdî, s. 49).

Bir değerlendirme yapmaya kalkacak olursak, Seyfeddin Âmidî'nin vefatı yılı 1233'tür. Bu, Fârâbî'den kabaca üçyüz yıl sonraya tekabül eder. Üçyüz yıl, bir bakıma, özellikle medeniyetlerin ömürleri söz konusu olduktan uzun bir zaman sayılmasa gerektir. Seyfeddin Âmidî'den 120 yıl sonra da *Mevâkıf* yazarı Adududdîn İcî geliyor. İcî'den 50-60 yıl sonra da *Mevâkıf* 1, 1286 baskısı, 635 büyük boy, (folio) sayfalık bir hacimde şerheden ve böylece bir iddiaya göre bir teorik kelâm kitabı olarak yazılmış bir eseri “felsefe ansiklopedisi”ne dönüştüren zamanının allamesi Seyyid Şerif Cürçânî geliyor. Âmidî, İcî, Cürçânî “meslek” olarak (“job” değil kastedilen) kelâmcı olan düşünürlerdir.

Geçerken minik ve çok çok önemli olmayan, ama zikretmezsek Farabi lehine kelâmcılara haksızlık etmiş olacağımızı düşündüğüm bir noktaya işaret etmek isterim. Farabi *İlimlerin Sayımı*’nda kelâmcıları gruplara ayırmış ve her grubun özelliklerini söyledikten sonra en sert kelâmcı grubun, inandıkları ilke, sistem, her ne ise, başkalarının da onlara inanması için yöntem ve yol olarak “yalan, iftira, saldırı” gibi her yolu mübah saydıklarını söylemiştir. Şimdi, biz, bu konuya özel bir önem atfederek baktık ancak ne Âmidî’de, ne İcî’de, ne Cürçânî’de, ve uzatır isek, mesela, ne Ali Tusi’de ve Hocaşade’de, ne Kemal Paşazade’de ve ne de Molla Lutfî’de, î–ki Molla Lutfî-yi Tokadî, ulema içinde en “serkeş” ve sözünü esirgemezlerdendir, Sultan’a bile sözünü sakınmayan bir şahsiyettir-, o büyük filozof Farabi’nin, Kelâmcılardan şikayet ederken belki biraz fazlaca “tedbirsizlik” edip kelâmcılarda bulunduğunu söylediği menfi özellikleri biz şimdiye kadar karşılaştığımız kelâmcılarda görmedik, özellikle aradığımız halde göremedik.

Katip Çelebi’nin *Keşfu’z-Zunun*’unda “İlm-i Kelâm”’a açtığı bölümün sonunda adını verdiği kelâm eseri sayısı kırkdörttür. Bu eserlerin adlarını burada veriyoruz. Katip Çelebi, Neseî, Şehristanî, al-Fazlî, Gazâlî, Seyfeddin Urmevî, Semerkandî, Ali Kuşçu, İsfahânî, .. , Devvanî, .. , Tusi, .. gibi düşünürlerden bazılarının bazı eserlerini zikretmiyor. Katip Çelebi’nin bir kelâm tarihçisi olmadığı dikkate alındığında bu durum tabii sayılabilirse de, “münevver” ve zamanının eğitimi üstüne layihalar yazan “mütüin” sahibi bir düşünür olarak bize biraz daha bilgi vermeli idi. Katip Çelebi’nin adını zikrettiği daha ziyade Muteahhirine ait eserler şunlardır:

Ahsenü’l-Kelâm, Akâidü’n-Neseîye, A’lâ’l-Mevâhib, Bahrü’l-Kelâm, Cevheretü’t-Tevhîd, Ebkaru’l-Efkâr, El-Erba’în fî Usûli’d-Dîn, El-İbâne fî Usûli’d-Diyâne, El-Matâlibu’l-İlâhiyye, El-Muhassal, Es-Sahâifu’l-İlâhiyye, Et-Tuhfetü’s-Sâniye, Faysal, Fevz bi’s-Saâde, Hâdî, Hidâye,

İthâfî' l-Mürîd, İ'timâd, Kalâid, Keşf, Kifâye bi' l-Hidâye, Kitabü' l-Mevâkıf fî İlmi' l-Kelâm, Makâsıdu' t-Tâlibîn, Masûn, Medâriku' l-'Ulûm, Meşâriku' n-Nûr ve Medâriku' s-Sürûr, Miftâhu' l-Gurer, Misbâh, Mu'tekıdât- ı Semerkandi, Nihâyetü' l-İkdâm, Nihâyetü' l-'Ukûl, Rumûzü' l-Künûz, Tahsilü' s-Sedâd, Tebsıratü' l-Edille, Tecrîd fî l-İ'tikâd, Temhîdü' l-Evâil ve Telhîsu' d-Delâil, Tenzîlü' l-Efkâr, Te'sîsü' t-Takdîs, Tesdîd, Tevâli'u' l-Envâr, 'Umdetü' n-Nazzâr, 'Umdetü' t-Tâlib, 'Uyûn, Zübdetü' l-Kelâm.

Ankara Millî Kütüphane Elyazmaları Bölümü verilerini ve söz konusu bölümün sunduğu imkanları, bu cümleden olmak üzere, kullanıma açtığı Türkiye'deki yazmaların toplu katalogunu kullanarak Türkiye yazma kütüphanelerindeki eserlerden 10.364 adet “risale”, 9126 “haşiye”, 37.171 “şerh”, 6826 “ta’lik” ve nihayet 243 “hamiş” gözden geçirilmiş ve büyük allâme İcî’nin *Mevâkıf*’ı ile şöyle ya da böyle ilişkili olan, 239 adet yazarı belli, ve 40 adet yazarı mechul toplam 279 *Mevâkıf* “türevi” tesbit edilmiştir. Bu eserlerin içinde, mesela Molla Lutfî’nin “Cürcanî’ye sualler”ini ihtiva eden *Es-Seb’u’ ş-Şidâd*’ı gibi üç-beş sayfalık diyebileceğimiz çok küçük eser sayısı bir hayli az, ama 200-300 varaktan fazla hacimli eser sayısı bir hayli fazladır.

EK

Mevâkıf ve *Mevâkıf*’la ilişkili şerh, haşiye, ta’lik vs. cinsinden yazılmış ve ülkemiz kütüphanelerinde bulunan eserler, bu eserlerin müellifleri ve bu eserlerin bulundukları kütüphaneler:

(Millî Kütüphane’nin kodlamasına göre, mesela, 45 hk 2917/12 ibaresinde “45” söz konusu yazmanın bulunduğu ilin trafik numarasıdır, burada Manisa’ya atıf yapılmaktadır; “hk” hangi kütüphanede olduğunu belirtir, burada Halk kütüphanesi, sonraki sayı o eserin o kütüphanedeki kayıt numarasıdır, kitap, yani bütün olarak; bizim aradığımız eser bir risale olabilir ve bir mecmuanın içinde birçok risale olabilir. Bu durumda aradığımız eserin o mecmuanın kaçınıcı eseri olduğunu gösterir. Neticeten, Müellifimiz Abdel Ali Lokmani’nin *Mevâkıf*’la ilgili, şerh, haşiye, vs., yazısının, Manisa Halk Kütüphanesi’nde, 2917 no’lu mecmuanın içinde bulunan 12’nci eser olduğunu anlarız. (Burada 12’den sonra parantez içindeki “a”nın ne anlamı olabileceği hakkında hiçbir malûmat ve tahminimiz bulunmamaktadır.).

Abdel Ali Muhammed Lokmanî 1899 2

45 hk 2917/12(a); 45 hk 2917/34

Afıfuddin et-Tilimsanî 1291 1

34 fa 785.

Ahmet Talisi el-Acemî 1533 1

34 sü-hü 303.

Alaaddin Ali Tusi 1482 2

42 yu 81; Tire Necip Paşa küt. 199-3.

Celal Devvani 1502 1

45 hk 1420/8.

Ebu'l-Mehamid b. Celaleddin Muh. el-Miskin 1

45 hk 840.

Fazıl el-Acem 1

42 yu 7466.

Fethullah Şirvani 1486 2

Tire Necip Paşa 167-3; 34 atf 1219/7.

Hasan Çelebi b. Muh. Şah el-Fenari 1435 49

34 atf 1258, 34 atf 1259; 34 atf 1260; 34 nk 2127/1; 34 nk 2128/1; 34 nk 2129; 34 nk 2130; 34 nk 2135; 42 kon 2235; 42 yu 74; 42 yu 101; 42 kon 35/2; 42 yu 102/1; 42 yu 102/2; 34 atf 1258; 34 atf 1259; 34 atf 1260; Raşid Efendi 474; 55 Vezirköprü 684/1; 55 hk 837; 55 hk 795; 19 hk 4059; 19 hk 4057; 34 nk 2127/2; 34 nk 811; 34 nk 810; 34 fa 809; 34 fa 1610/26; 34 nk 2129; 34 nk 2136; 34 nk 2135; 34 nk 2131; 34 nk 2127/1; 34 nk 2127/2; 34 nk 2128/1; 34 fe 1132; 34 fe 1133; 34 fe 1134; 34 fa 811; 34 fa 810; 34 fa 809; 45 hk 4824; 07 ak 147; 45 hk 6601/1; 05 ba 544; 15 hk 233; 60 hk 209; 21 hk 363; 45 hk 838.

Hatipzade Muhammed Kastamonî 1495 4

45 hk 861/1; 45 hk 4866/1; 34 fa 1628/4; 34 fa 1610/9.

Hocazade Muslihiddin Mustafa Bursevi 1488 10

42 yu 73; 34 atf 1219/1; 32 hk 1996; 21 hk 844/2; 45 akze 10/2; 42 kon 4528; 34 fa 1610/14; 34 sü-hü 302/1; 37 hk 663; 03 gedik 17879.

Hızırşah Abdüllatif 1450 1

55 hk 679/2

İsrafilzade Muhittin 1536 1

42 yu 12/8

Adududdin el-Îcî 1356 7

42 yu 6629; 43 va 1143; 06 mil yz b 462; 43 va 1145; 34 atf 1376; 42 yu 20; 37 hk 2680.

İzari Çelebi 1536 6

01 hk 175; 42 yu 392/2; 34 atf 1570/2; 34 atf 1219/2; 34 atf 1219/6; 34 atf 1270/2.

İşhak Çelebi 1

42 yu 12/7

Kara Kemal 1514 2

34 fa 812; 34 fa 1610/29.

Kara Seydi 1

34 fa 1628/4

Kemal Paşazade 1553 5

42 kon 2235/1; 34 ha 330/28; 34 ha 330/29; 37 hk 1848/30; 34 atf 2816/77.

Kemalettin Mesut Şirvani 1499 7

42 yu 391/1; 45 akze 153; 42 yu 104; 45 hk 841; 45 hk 4866/4; 21 hk 950; 42 yu 392/1.

Muslihiddin Mustafa Kastellani 1495 2

34 atf 1570/5; 34 ma 721/2.

Kadı Mübarek Daim el-Faruki 1748 1

01 hk 178/6

Hüseyin oğlu Yusuf Kirmasti 1494 2

34 fe 1136; 03 gedik 17615/2.

Mirzacan Şirâzî 1

42 yu 170

Molla Lutfi 14952

15 hk 1075/8; 34 atf 1219/5.

Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Fenari 1

34 fa 1610/26.

Müeyyedzade Abdurrahman 1456-1516 6

34 atf 1570/6; 34 fa 1596/15; 34 atf 1219/3; 34 atf 1219/4; 05 ba 1849/13; 15 hk 1075/8.

Seyfeddin Ahmed el-Ebheri 1400 1

34 atf 1347

Seyyid Şerif Cürcani 1413 74

42 yu 7475; 42 yu 526; 06 mil yz b 402; 06 mil yz b 84; 01 hk 825; 01 hk 170; 01 hk 460/1; 01 hk 655; 42 yu 7644; 32 hk 1570; raşid ef. 528; 45 akze 525; 37 hk 3061; 43 va 266; 50 damad 190; 32 ulu 160; 21 hk 405; 19 hk 3929; 19 hk 3925; 19 hk 6694; 19 hk 895; 07 tekeli 154; 07 tekeli 174; 07 tekeli 389; 27 kilis 4604; 06 hk 2388; 45 hk 1833/4; 21 hk 950; 45 hk 8517; 45 hk 8519; 45 akze 166/1; 32 hk 1876; 05 ba 54805 ba 54905 ba 55005 ba 57605 ba 547; 21 hk 1155; 42 kon 5674; 42 kon 4428; 42 kon 4178; 42 kon 3900; 42 kon 3684; 42 kon 3477; 42 kon 2970; 42 kon 2042; 42 kon 2043; 42 kon 1938; 42 kon 1108; 34 fe 1162/1; 34 fe 1163; 34 fe 1164; 34 fe 1165; 42 kon 1108; 42 kon 1938; 42 kon 2042; 42 kon

2043; 42 kon 2970; 42 kon 3477; 42 kon 3684; 42 kon 4178; 44 dar 520; 45 hk 482; 34 sü-hü 316; 45 hk 832; 45 hk 83; 35 hk 834; 45 hk 835; 45 hk 836; 45 hk 837; 43 akze 66/1; 21 hk 182; 45 hk 6181; 37 hk 2520; 37 hk 2589/2; 34 dev mev 361-9028; 15 hk 2069; 18 hk 408/5; 21 hk 1432; 27 hk 285; 03 gedik 178; 52saf 75; 45 hk 6408/2; 23 hk 3381; 26 hk 157; 34 dev mev 160-19027; 34 dev mev 160-19025; 42 kon 4490; 42 kon 3684; 42 kon 3900; 42 kon 4178; 37 hk 3061; 50 damad 190; 50 damad 191; 42 kon 5674; 42 kon 1938; 42 kon 2042; 42 kon 3477; 43 va 266; 42 yu 526; 42 yu 7475; 42 kon 2043; 42 kon 2970.

Sinaneddin Yusuf Acem Sinan Tebrizi 1578 3

37 hk 1772; 21 hk 228; 21 hk 169.

Sinan Paşa bin Hızır 1486 1

Tire Necip Paşa 167-1

Siyelkuti 1659 4

45 akze 166/2; 45 akze 104; 45 hk 4852; 21 hk 654.

Seyid Ali el-Acemi 1456 1

19 hk 4068

Şehrizade Ebu'l-Mehamid Muh. Said 1764 1

45 akze 133.

Şemseddin Muhammed El-Hanefi et-Tebrizi (1494) 3

34 sü-hü 387/2; 45 hk 4852; 45 hk 4824.

Müellifi Mechul Eserler 40

42 yu 104/1; 42 yu 104/2; 42 yu 170; 34 atf 1341; 34 atf 1343; 34 atf 1344; 34 atf 1345; 34 atf 1346; 34 atf 2857/7; 34 fa 843/2; 34 nk 2201; 34 nk 2202; 34 nk 2203; 34 nk 2204; 45 hk 2924/3; 34 fe 1135; 45 ak ze 1787; 45 ak ze 525; 45 ak ze 166/1; 45 ak ze 66/1; 34 fa 839; 37 hk 2680; 34 fa 1610/29; 34 fa 1610/2; 34 fa 1610/4; 34 nk 2223; 34 nk 2224; 45 hk 831; 34 ma 721/5; Tire Necip Paşa 150; 55 hk 684/2; 34 nk 2127/2; 21 hk 1312; 34 fa 840; 34 fa 841; 34 fa 842; 45 ak ze 1787; 05 ba 628; 34 dev mer 359-19028; 45 hk 4866/5.

BİLİMDE YAŞANAN PARADİGMA¹ DEĞİŞİMİNİN BİLİMDİŞİ ALANLARA ETKİSİ

*ERDOĞAN, Eyüp
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bilim tarihinde, herhangi bir alanda yaşanmış olan paradigma değişiminin, o alanda çalışan bilim adamlarının algılama yapısını değiştirmiş olduğu görülür. Paradigma ile birlikte değişen şey gözlemleri yorumlayış tarzıdır, aksi halde yorumlanan gözlem, çevre yapısı ve algılama duyuları açısından tek ve değişmezdir. Değişim bilim adamının algılama yapısındadır.

Paradigma değişimi, yalnızca bilim adamının algılama biçimini değil, yeni evrende yaşamaya başlayan herkesin algılama biçimini değiştirir. Değişim, bilimsel verileri kendi alanına taşıyan ve orada kullananlarda daha açık görülür. Söz konusu değişimin yaşandığı alanlardan biri de dindir. Bir din adamı olan müfessir, Kur'an'ı, bilimsel verileri kullandıkları ölçüde, yeni paradigmaya göre yeniden inşa etmek zorunda kalır. Aynı kutsal kitabı, eskisinden çok farklı yorumlar. Çünkü yeni bilim paradigmasını kabul etmiş ve yeni evrende yaşamaya başlamış olan müfessir, evreni eskisinden çok farklı algılamaya başlar ve bir zamanlar, bir gezegen olduğunu sandığı gök cismini, artık o da bir uydu olarak görmeye başlar.

ABSTRACT

The Effect of Paradigm¹ Change in Science to Unscientific Fields

In the history of science it is customary to see that a paradigm change in a scientific field would change the perception structure of scientists working

¹ *Paradigma*; model ya da kuramsal çerçeve anlamında kullanılabilen terim, Yunanca *paradeigma*'dan gelmektedir. Kavramın popülerliğini sağlayan Thomas Kuhn, söz konusu terimi *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabında yirmi farklı anlamda kullanmıştır. Paradigmanın ana anlamı, bir bilim çevresine belli bir süre için, bir model sağlayan, evrensel olarak kabul edilen bilimsel başarılar olarak tanımlanabilir. Paradigma, kuramla karıştırılmamalıdır. Kuramın paradigma olabilmesi için, yeni ve benzersiz olması, yeniliğinin gelecekteki çalışmalara kaynaklık edecek türde olması gerekir. Paradigma olmuş olsa da bir kuram her şeyi çözemez. Çözemediği sorunları görmezden gelir veya dosyalar. Bu sorunlar büyüyüp de kuramın başına dert olduğu zaman, bilim adamı (veya bilim adamları topluluğu) çözüm bulmak zorunda kalır. Bu uğraş bunalım döneminin başladığını gösteren önemli işarettir.

* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

in that field. What changes with the paradigm is the style of interpretation of observations, otherwise in terms of interpreted observation, observation itself, the structure of the environment and perception it is one and unchangeable. The change is in the scientist's perception structure.

The paradigm change not only changes the scientist's perception structure but also the perception structure of everybody who has started to live in the new universe. The change would be seen more clearly in ones who carry the scientific data to one's own field and use it there. One of the aforementioned fields is religion. The interpreter would have to build anew the Koran according to the new paradigm as s/he uses the scientific data. They interpret the same Holy book very differently from the old interpretation. Since, the interpreters who have already accepted the new scientific paradigm and started to live in the new universe would begin to interpret the universe very differently. They would start to see something in the sky as a satellite even though once they thought it was a planet.

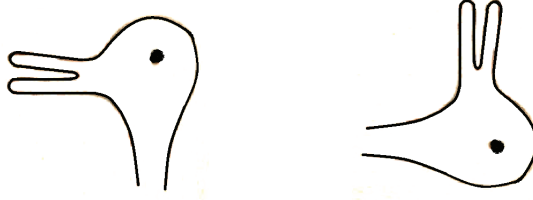
Bilim tarihindeki araştırmaları inceleyenlerin, paradigmatik değişimleri fark etmemesi imkânsız gibidir. Paradigmatik değişimler fark edildikten sonra da, paradigma değişikliğiyle birlikte Dünya'nın da değiştiği sonucuna varmamak imkansız gibidir. Çünkü ön yargıdan arınmış dikkatli bir incelemede görülecek olan şey, yeni paradigmanın izinden giden bilim adamlarının yeni araçlar benimsemiş oldukları ve farklı yerlere bakmaya başladıkları, aniden her şeyin öncekinden çok farklı olduğu yeni bir dünya da, belki de yeni bir evrende yaşamaya başlamış olduklarıdır.

Gerçekte ortada somut bir değişim yoktur. Bilim topluluğunun yaşamakta olduğu dünyada somut bir değişiklik olmadığı gibi, topluluğun herhangi bir yer değişikliği de söz konusu değildir. Bilim adamı topluluğu hala aynı gezegende, aynı şehirde, aynı gözlemevinde, aynı laboratuarda çalışmalarını sürdürmektedir. Üstelik dışarıdaki günlük yaşam eskisinden farksız bir şekilde sürüp gitmektedir.

O hâlde, bilim topluluğunun aniden, öncekinden çok farklı olan yeni bir gezegende yaşamaya başlamış olmasından kastedilen nedir?

Bir bilimsel devrimin ardından, paradigma değişikliği yaşamakta olan bilim adamı, araştırma ile bağlanmış olduğu dünyayı farklı şekilde görmeye ve farklı bir dünya ile ilişki kurmaya başlamıştır. Özellikle, belirgin olmayan olaylar veya şekiller, eskisinden çok farklı bir görünüm kazanmıştır. Kuhn'un ünlü benzetmesinde olduğu gibi, bilim adamının

dünyasında önceden ördek sayılan nesneler, devrimden sonra yaşanmaya başlanan yeni dünya da tavşan olmuştur (Kuhn, 1991: 118).



Önceden ördek saydığı nesneleri, devrimden sonra tavşan olarak görmeye başlayan bilim adamının yaşadığı gibi, genellikle yavaş yavaş gerçekleşen, çoğunlukla da geri dönüşü olmayan dönüşümler, bilim adamının, görsel algıda çevresel uyaranların örgütlenmiş biçimi olan bir ‘gestalt’²tan,² yani ‘görsel kalıp’²tan diğerine sıçraması şeklinde izah edilir. Zira algılamak, gerçeklikte biçimler/gestaltlar ayırt etmektir. Bir başka deyişle gerçekliğin üstüne bilinen biçimler yansıtmaktır. Bu yüzden, bir nesne veya olayın anlamlandırılmasında, biçimlerin bütünsel algısı söz konusudur. Tüm zihinsel edimlerde anlam, durumun bütününe algısından çıkar, eğer parçalara ayırarak, öğelere bölüp sonra toplayarak yaklaşılsa, anlam gözden kaçır. Nitekim bütün, parçalarının toplamından fazladır.

Yavaş yavaş gerçekleşen ve geri dönüşü olmayan söz konusu dönüşüm durumları, bilimsel eğitimin olağan ve ayrılmaz parçasıdır. Eski dünyada yaşayan, çoğunlukla genç bilimciler, ancak bu tür bir eğitimden, yani birçok görsel dönüşümden geçtikten sonra yeni dünyaya geçebilir, yeni bilim dünyasının sakinleri arasında yer alabilir, yenilerin gördüğünü görmeye, gösterdiği tepkileri göstermeye başlayabilirler.

Genç bilimcinin bu şekilde girdiği yeni dünya, çevre ve yeni paradigmanın sağladığı olağan bilim geleneğince ortak olarak belirlenmiştir. Devrimle kurulmuş olan yeni olağan bilimsel gelenek içinde yaşamaya başlayan olağan dönemin genç bilimcisi, çevresini algılamayı yeni baştan öğrenmek zorundadır, yani tanıdığı koşullar içerisinde yeni kalıplar görmeyi öğrenmesi gerekmektedir. Yeni araştırma dünyası birçok noktada eskiden yaşadığı dünyayla bağdaşmayan ölçüler taşıyacaktı. Bu yüzden ki,

² *Gestalt*; 20.yy’ın ilk yarısında, Almanya’da, Wertheimer, Koffka ve Köhler gibi psikologların yaklaşımlarının merkezi kavramını oluşturmaktadır. Söz konusu psikologların yaklaşımları, *Gestalt Psikolojisi* olarak anılır. Yüzyılın başında psikolojiye egemen olan ‘psikofizik’e (“algı”, “bellek” ve benzeri psişik edimleri refleksi, duyum ve imaj terimleriyle, yani basit biyolojik olgularla açıklayan yaklaşım) bir tepki olarak doğmuş olan Gestalt Psikolojisi, zihnin çalışma ilkelerinin bütünsellik, paralellik ve kendi kendisini düzenleme olduğunu öne süren psikoloji teorisidir. Bu teoride, duyularımızın, özellikle görme duyumuzun şekillendirme eğilimine, parçaları bütünleştirerek algılamasına “Gestalt Etkisi” denilmiştir. Bu yaklaşıma göre, örneğin, hilal biçimindeki bir şey, tek başına tam bir obje gibi değil, daha çok bir parçası eksik, yarım bir daire veya çember (tam veya doğru biçim) olarak algılanır. Aynı şekilde kareler, üçgenler, dikdörtgenler, diğer düzensiz poligonlara göre daha ‘tam veya doğru biçimler’ olarak algılanır.

yeni paradigma, olağan dönemin genç bilimcisinin algılaması için bir ön koşuldur. Olağan dönemin genç bilimcisinin ne gördüğü, hem neye baktığı ile hem de önceki görsel ve kavramsal deneyimlerinin ona ne görmeyi öğrettiği ile yakından bağlantılıdır. Böyle bir eğitimin yokluğunda olağan genç bilimcinin yaşayacağı şey sadece karmaşadır.

Algılama kalıplarını kendiliğinden değiştirebilen genç bilimci, bir devrimcidir. Tıpkı, Kopernik, Kepler, Galileo ve Newton örneklerinde olduğu gibi. Devrimci genç bilimci algılayışının değiştiğinin farkındadır. Aynı zamanda, çevresinde hiçbir şeyin değişmediğini de bilmektedir. Tüm dikkatini giderek incelediği doğa parçasından çok o doğa parçasını oluşturan öğelere yöneltir. Doğayı görmeksizin yalnızca öğeleri algılamaya başlar.

Yeni paradigmanın, ya da ileride paradigma olabilecek esaslı bir ipucunun, genellikle birden bire, bunalım içine iyice dalmış olan bir adamın kafasında bir gece yarısı ansızın şekillenmesi daha olağandır... Yeni bir paradigmaya yönelik bu temel buluşları yapan kişilerin hemen hemen hepsi de, ya **çok genç** ya da değişiklik yaptıkları alana yeni girmiş kişiler olmuştur... Çünkü bu adamların, önceki uygulamalar sonucunda olağan bilimin geleneksel kurallarına bağlanmadıkları için, bu kuralların tanımladığı oyunun artık oynanamayacağını görerek yerlerini alacak yeni bir dizi kural tasarlamak açısından işe zaten ayrıcalıklı başlamış oldukları çok açıktır (Kuhn, 1991: 103).

Yukarıda isimleri sıralanmış olan devrimci genç bilimciler, eski paradigmanın çözüm bulamadığı problemlerin birikmiş olduğu bir dönemde yaşamışlardır. Örneğin, Güneş mi Dünya'nın çevresinde, Dünya mı Güneş'in çevresinde dolanmaktadır? Güneş mi hareketsizdir, Dünya mı? Ay bir gezegen midir yoksa bir uydu mudur? Bu tür soruların yanıtı henüz tam olarak ortaya konulamamıştır.

Paradigmadan kaynaklanan bilimsel algılama dönüşümünün en açık örneklerine astronomi ve fizik tarihinde rastlanılır. Örneğin, Batı dünyasındaki gökbilimcilerin ancak Kopernik'in yeni paradigması ortaya atıldıktan sonraki dönemde daha önce değişmez sayılan göklerde ilk kez değişim görmeye başlamış olmaları bir tesadüf değildir. Gökbilimcilerin eski yerlere eski araçlarla bakarken bile bu kadar kolaylıkla ve hızla yeni şeyler görebilmeleri ister istemez Kopernik'ten sonra bambaşka bir dünyada yaşamaya başladıklarını düşündürmektedir. Hiç değilse, araştırmaları başka bir dünyaya ait olabilecek sonuçlar vermiştir.

Astronomi ve Fizikte Yaşanan Paradigma Değişimleri

Bugün, gök cisimlerini, onların kökenlerini, evrimlerini, fiziksel ve kimyasal özelliklerini açıklamaya çalışmak üzere gözlem yapan, daha açık bir deyişle, yörüngesel cisimleri ve Dünya atmosferinin dışında gerçekleşen, yıldızlar, gezegenler, kuyruklu yıldızlar, kutup ışıkları, galaksiler (gökadalar) ve kozmik fon radyasyonu gibi gözlemlenebilir tüm olay ve olguları inceleyen bilim dalı olarak tanımlanmakta olan *astronomi* veya *gökbilimi*, tarihindeki ilk paradigmasına Antikçağ'da Aristoteles tarafından kavuşturulmuştur. Geç Antikçağ ve ardından tüm Ortaçağ dünyasını belirleyen Ptoleme astronomisi ise, hem yıldızların hem de gezegenlerin yerlerini öngörme konusunda, Aristoteles paradigmasının sınırları içerisindeki gelişmenin doruk noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle söz konusu paradigmaya kimi yerde Aristoteles-Ptoleme paradigması, demek daha uygun olacaktır.

Aristoteles-Ptoleme paradigması içerisinde gerçekleştirilmekte olan astronomi çalışmaları, gezegenlerin yerlerini belirleme konusunda uzun zaman başarılı olmuştur. Ancak, büyük başarı kazanmak, bilimsel bir kuramın tam başarı kazandığı anlamına gelmemektedir. Nitekim dönence noktalarının (ekinoks) sürekli kayması, Ptoleme'nin öngörülerinin, gözlemlerle tam bir uyum sağlamasına engel olmuştur. Ptoleme'nin resmettiği evrende yaşayan olağan bilimciler için bu uyuşmazlıklar, olağan astronomi etkinlikleri içerisinde çözülmesi gereken aykırı örneklerden başka bir şey değildir. Çözümün paradigma sınırları içerisinde bulunabileceğinden de şüpheleri yoktur. Çünkü bilim adamları aykırılıklarla ve karşı örneklerle karşılaştıkları için paradigmalarını reddetmezler.

Aristoteles-Ptoleme paradigmasının savunucuları, başlangıçta Ptoleme'nin sisteminde yaptıkları, gerek Ptoleme öncesindeki astronomların gerekse Ptoleme'nin kendisinin yaptığı uyarlamalara benzer, bazı uyarlamalarla, aykırı örnekleri kolaylıkla ortadan kaldırılabilmişlerdir. Fakat alınan doğru sonuçların ömrü uzun olmamış, çözülen bir aykırı örnek çok geçmeden başka bir yerde yeniden ortaya çıkmıştır.

Aykırı örneklerin bir türlü tükenmemesi sistemin doğruluğu hakkında soru işaretleri doğurmuş, Ptoleme'nin kilise ve üniversitelerin resmi öğretisi olması bile, kimi düşünürlerin bu sistemin doğruluğu hakkındaki kuşkusunu gizlemelerine engel olamamıştır. Gökyüzündeki karmaşanın arttığı bu dönemde, devrimci genç bilimci Kopernik, 1543'te yayımlanan "De Revolutionibus Orbium (Göksel Kürelerin Dolanımı Üzerine)" adlı kitabıyla, insanın evren içindeki yerini ve dolayısıyla evrene bakışını

tamamen değiştirmiştir. Dünya, evrenin merkezinde dingin bir biçimde durmakta, bütün evren dünyanın etrafında dönmekte iken, bu kitapla birlikte sıradan bir gezegen olarak, başka bir gezegenin etrafında dönmeye başlamıştır. Kopernik eskinin aynı olan veri topluluğunu ele almakla beraber, onların aralarında çok farklı ilişkiler kurmuş, yeni bir sisteme yerleştirmiş ve hepsini yepyeni bir çerçeveye oturtmuştur.

Bu yaklaşım belki de sıradan bir astronomik değişiklik gibi görünebilir. Nitekim Kopernik'in kendisi de kitabının ön sözünde yaklaşımının astronomik problemleri çözebilmek için ortaya atılmış matematiksel bir çalışma olduğunu vurgulamıştır. Ama kitabın yarattığı etki -başlarda anlaşılmasa da- sadece bilimsel alanla sınırlı kalmamış tüm entelektüel alanlarda sarsıcı bir etki yapmıştır. Çünkü evrenin merkezinden uzaklaştırılan sadece dünya değil, onunla birlikte sıradanlaşmış olan insandır.

Kitap sadece astronomide değil, bağlantılı olan birçok bilim dalında sorunlara yol açmıştır. Çünkü Aristoteles paradigması içerisinde etkinliklerini sürdüren bütün bilim dalları, birbirlerine son derece tutarlı ve sıkı bir şekilde bağlıdır. Nitekim Aristoteles fiziğinin devinim yasası yalnız mekanik devinimi değil her türlü değişmeyi kapsamaktadır. En ilgisiz gibi görünen biyoloji, tıp, fizyoloji ve bakteriyoloji gibi dallarda dahi kullanılmıştır (Feyerabend, 1991: 57). Bu yüzden, birinde yapılacak olan temel değişikliğin diğerlerini de etkilemesi kaçınılmazdır.

Kopernik'in, ortaya attığı güneş merkezli sistem, astronominin bütün sorunlarını çözebilmiş bir sistem değildir. Başka bir deyişle, Kopernik, Ptoleme sisteminin karmaşıklığından tam olarak kurtulabilmiş değildir.³ Fakat bu durum, Kopernik sisteminin devrimci olmadığı anlamına gelmemektedir. Kopernik sistemini devrimci yapan unsur, evrenin merkezine Güneş'i yerleştirip, Dünya'yı sıradan bir gezegen olarak Güneş'in yerine koyması ve daha temelde de, Dünya görüşündeki köklü değişikliği ifade eden bir başlangıç oluşturmastır. Nitekim bunalımdaki paradigmadan ayrılarak yeni bir olağan bilim geleneğini üretecek olan bir başka paradigmaya geçiş, birikime dayalı bir süreç olmaktan çok uzaktır, yani önceki paradigmanın geliştirilmesiyle yapılacak bir iş değildir. Zira yeni paradigma farklı temeller üzerine inşa edilecek olan bir binadır. Bu binadaki yöntem ve uygulamalardan birçoğu eski binadakinden

³ Lakatos'ta tıpkı Kuhn gibi, Kopernikyen teorinin Ptolemiyen teoriden daha basit olmadığını düşünür. Delil olarak da Koestler'in "The Sleepwalkers" adlı kitabındaki sözlerini gösterir. Lakatos'a göre Koestler doğru şekilde, Kopernikyen teorinin basit olduğu mitini sadece Galileo'nun yarattığına işaret eder. Gerçekte dünyanın devinimi eski teorileri basitleştirecek hiçbir şey sergilememiştir; çünkü itiraz edilebilir denklemler (equantes) ortadan kalktığı hâlde sistem hâlâ yardımcı yörüngelerle ayakta durmaktadır (Lakatos, 1992: 144).

çok farklıdır. Geçiş dönemleri sırasında eski ve yeni paradigmaların çözebileceği bütünü kapsamayan sorunlar çoğu zaman aynıdır. Ama çözüm yolları oldukça farklıdır. Bu yüzden de meslek çevresinin gözünde yeni paradigma, yöntem ve amaçlarıyla birlikte tamamen yeni bir binadır (Kuhn, 1991: 99). Kopernik yeni bir bina inşa etmiştir, bu yüzden devrimcidir. Ptoleme'nin ardıllarının gözlem ile kuram arasındaki uyumla ilgili bir 'bulmaca' gördükleri her yerde Kopernik ve ardılları karşı örnek görmüşlerdir (Kuhn, 1991: 96).

Kopernik'in yaşadığı farklı bir dünyanın, hatta farklı bir evrenin kapılarını aralayan 'görsel kalıp' değişikliği, yavaş yavaş gerçekleşen ve geri dönüşü olmayan bir dönüşümü başlatmıştır. Eski Dünya'da yaşayan, Kopernik'in başlattığı söz konusu dönüşümü takip ederek kendi görsel dönüşümünü gerçekleştiren ve bu sayede yeni Dünya'ya geçebilen, yeni bilim dünyasının ilk sakinlerinden birisi olmaya hak kazanan Galileo Galilei (1564-1642) 1610'da, teleskopuyla gördüklerini yazdığı "Yıldız Habercisi" (Sidereus Nuncius) adlı makalesinde, Ay'da da Dünya'dakine benzer kara parçaları olduğunu, yüzeyinin düz, pürüzsüz ve parlak olmadığını, gerçekte Ay'ın bütün yüzeyinin tam da Dünya'daki gibi düz olmayan ve pürüzlü bir örtüyle kaplı olduğunu, büyük çıkıntıların, derin vadilerin ve kanyonların olduğunu söylemesiyle (Hall, 1963: 40-41), Aristoteles-Ptoleme paradigmasının önemli kabullerinden olan "göksel cisimlerin kusursuz özel bir maddeden yapılmış olduğu" tezinin doğru olmadığını ortaya koyarak sarsıcı hatta yıkıcı bir etki yaratmıştır.

Galileo'nun Aristoteles paradigmasından ayrıldığı bir başka nokta, serbest düşme devriminin (doğal ivmeli devrim) nedeni olarak, Aristoteles'in savunduğu gibi, cismin ağırlığının değil, özgül ağırlığının göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemesidir. Galileo bunu 1582'de Pisa Kilisesi'nde yapılan bir ayin sırasında, kubbeye asılı bir kandilin sağa sola sallanışını izlerken keşfettiği salınım yasasıyla ortaya koyar.

Galileo, sarkacın salınımının, salınım aralığı ne olursa olsun, hep aynı süreyi aldığını fark etmiştir. Eğer bir sarkacın 10 cm.lik dairesel bir yay boyunca salınması 2 saniye gerektiriyorsa 20 cm uzunluğunda bir yay boyunca salındığı içinde 2 saniye gerekecektir. Bu gözlem ona olayların süresini saptamak için bir yöntem göstermişti (Bolles, 2003: 467).

Galileo'nun bir anlık kavrayışla yaptığı, 'gözlerin birden açılması' ya da 'bir yıldırım çakması' diye adlandırılan bu keşif, o zamana kadar karanlıkta kalmış bir bulmacanın 'aydınlatılmasından' ve bütün parçaların ilk kez bir çözüme varılabilecek şekilde yeni bir gözle görülmesinden başka

bir şey değildir (Kuhn, 1991: 126). Nitekim bu keşif, onun yeni dinamik görüşünün birçok önemli ve özgün bölümlerini geliştirmesini sağlamıştır (Kuhn, 1991: 123).

Ağırca bir nesnenin bir ip ya da zincirin ucunda sağa sola sallanarak kendi kendine durmasına, Aristotelesçiler, ağır cisimlerin kendi doğaları gereği daha yüksek olan bir durumdan daha alçak bir konuma, doğal durağanlık (hareketsizlik) hâllerine doğru hareket ettiklerine inandıkları için, ipin ucunda sallanan cismin de sadece düşmekte güçlük çektiğine inanırlardı. Onlara göre bu cisim, hareketi zincire bağlı olduğu için en alt noktadaki durağanlık haline ancak zorlu çabalar ve uzun bir süre sonucunda varabiliyordu.

Öte yandan Galileo'nun sallanan nesneye baktığı zaman gördüğü bir sarkaçtı, yani aynı hareketi sonsuzluğa dek tekrarlamayı neredeyse başarabilen bir cisimdi. Bu kadarını gördükten sonra, Galileo sarkaçların diğer özelliklerini de saptadı ve yeni dinamik görüşünün birçok önemli ve özgün bölümlerini bu özellikler çevresinde geliştirdi. Örneğin, nesnelerin ağırlığının ve düşüş hızlarının bütün sağlam kanıtlamalarını sarkaç özelliklerinden türetti. Aynı şey eğimli yüzeylerden aşağı giden hareketlerin biliş hızı ile dikine yükseklik arasındaki ilişki için de söz konusuydu. Bütün bu doğal görüngüleri Galileo kendinden öncekilerden çok farklı görüyordu.

Bu bakış farkının doğduğu yer doğaldır ki Galileo'nun dehasıydı. Fakat sözünü ettiğimiz örneklerde bu dehanın ortaya attığı düşünceler, sallanan cisim hakkında daha doğru ya da daha nesnel gözlemlerin bir belirtisi değildi. Sadece Orta Çağ paradigmasının değişimiyle ortaya çıkan algılama olanaklarından dehanın sonuna dek yararlanabilmesiydi. Aristoteles ve Galileo, sallanan taşlara baktıkları zaman, Aristoteles engellenmiş düşme, Galileo ise bir sarkaç görmekteydi. Bu yüzden, yeni paradigmayı benimseyen bilim adamının bir yorumcu olmaktan daha çok, ördeği tavşan olarak gören adama benzediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim söz konusu bilim adamı, eskisinin aynı olduğunu bildiği bir nesneler tümüne baktığı halde, onları birçok ayrıntısında kökünden dönüşmüş olarak bulur.

İki ayrı evren ve bu evrenlerde sıralı bir düzen (kosmos) gören Aristoteles-Ptoleme paradigmasındaki bunalım, Galileo'nun algılama biçiminde değişime yol açmış, bu değişim de Galileo'yu Aristoteles-Ptoleme evreninden farklı bir evren tasarımı kurmaya yöneltmiştir. Sonuçta Galileo, sıralı düzenin kalktığı, Ay-altı ve Ay-üstü olarak ikiye ayrılmış

olan evrenin tek bir evren olarak birleşmiş olduğu, iki ayrı varlık alanının yerini tek bir varlık alanının aldığı bir evren kurmuştur.

Galileo'da, paradigmayla birlikte değişen şey, gözlemleri yorumlayış tarzıdır, aksi halde yorumlanan gözlem, çevre yapısı ve algılama duyuları açısından tek ve değişmezdir. Değişim Galileo'nun algılama yapısındadır. Daha önce, Ay'ın bir gezegen olduğunu, mükemmel evrenin bir ögesi olduğunu, mükemmel olmayan evrenin sınırını oluşturduğunu düşünürken, Kopernik astronomisine inanmasıyla, Ay'ın tıpkı dünya gibi maddi bir yapıya sahip olduğunu, iki ayrı evren olmadığını, sitemin merkezinde Dünya'nın değil Güneş'in bulunduğunu kabul etmiştir. Özetle, Galileo yanlış olduğunu anlamıştır (Kuhn, 1991: 121).

Kepler'in dairesel yörüngeden eliptik yörünge düşüncesine geçişi de 'görüş değişikliği'ne bir örnek oluşturur. Kepler daha önce gezegenlerin yörüngelerini daire şeklinde görürken, Mars'ın yörüngesi üzerine yaptığı hesaplamaların sürekli gözlenenle uyuşmazlık içine düşmesi, başka bir deyişle, yapılan gözlemlerin Aristoteles-Ptoleme paradigması ile bir türlü uyuşmaması, Kepler'i sorunun yörüngelerde olabileceği düşüncesine itmiş, yörüngeleri yeni bir gözle görmeye başlamasına neden olmuştur. Bunun sonucunda da yüzyıllarca daire şeklinde gözlenmiş olan yörüngeler, Kepler'den sonra yeni bir gözle, *elips* olarak, görülmeye başlanmıştır.

Galileo'nun kozmoloji ve astronomideki algılama biçiminin değişmesi, devinim kuramı konusunda da kendini göstermiş, bunun sonucunda Galileo yeni bir devinim anlayışı ortaya koyabilmiştir. Nitekim yere düşmekte olan bir cisim Aristoteles'te kendiliğinden, zorlanmadan durduğu, devinimsiz olduğu yer olan doğal yerine ulaşmak için devinmektedir ve ulaştığında da mükemmelleşecektir. Devinen cisim kendini mükemmelleştirmiştir. Bu yüzden devinim ve devinimsizlik ayrılmıştır. Algılama yapısı Aristoteles'ten farklı olan Galileo ise, devinen cisimde bir değişiklik görmemiştir. Eylemsizlik ilkesi doğrultusunda cismin devinimsizliği ile düzgün doğrusal devinimi özdeş hâllerdir.

Görülen o ki, Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu devinim paradigmasının değişimiyle ortaya çıkan algılama olanaklarından Galileo yoğun bir şekilde yararlanmıştır. Bu da bize göstermektedir ki, deneyden elde edilen duyu verileri değişmez değildir. Bu yüzden, yeni paradigmayı benimseyen bilim adamı, aslında değişmemiş olduğunu bildiği şeyi, eskisinden çok farklı gören birisidir.

Bunalım içindeki bilim adamının kafasında, bunalım yaratan problemin çözümünün ansızın şekillenmesine verilebilecek en güzel örneklerden bir diğeri devrimci genç bilimci Newton'dur. Bunu sağlayan en bildik olay da “yere düşen elma” anlatısıdır. Gerçek olduğu varsayılan,⁴ Newton'un kafasında ansızın şekillenen “*evrensel çekim yasası*”nın oluşmasını sağlayan bu olay, devrimin yeni paradigmasının ortaya çıkmasını sağlayacak olan ‘görüş değişikliği’nin gerçekleşmesine neden olmuştur. Nitekim Newton'un kendisi de “keşiflerini nasıl yaptığı sorulunca, konuyu ara vermeden önümde tutar ve ilk pırıltılar azar azar açılarak her taraf ışıkla doluncaya kadar beklerim’ demiştir” (Andrade, 1964: 27).

Aristotelesçi paradigmaya göre, elmanın yere düşmesi, elmanın ait olduğu yere, yerkürenin merkezine ulaşma eğiliminden doğan bir olaydır; oysa aynı olayı Newton, tamamen farklı bir bakış açısıyla, kütlesi büyük yerkürenin elmayı çekmesi biçiminde yorumlamıştır (Butterfield, 1960, s. 103). Newton, Ay'ı yörüngesinde tutan kuvvetle, dalından kopan elmayı yere çeken kuvvetin, yani gravitasyonun, matematiksel olarak eşdeğer olduğunu hesaplamıştır. Bu hesaplara göre, elmayı yere çeken ve Ay'ı yörüngesinde tutan (görece ağırlık ve mesafeler dikkate alınmak koşuluyla) yerkürenin çekim gücü olarak ifade edebileceğimiz bu kuvvet olmasa, Ay bir teğet doğrultusunda uzaklaşıp gidecektir.

Newton'dan önceki devrim üzerine elde edilen sonuçlar önemli olmakla birlikte, çoğu kez dağınık ve birbirinden kopuk kalmıştır. Bütün bu sonuçları kapsayan teorik düzeyde bir sistemin ortaya çıkışını ilk Newton'da görüyoruz. Galileo, doğanın deneye açık işleyişini matematiksel bir teori ile betimleme ve açıklama yöntemini başarıyla uygulayabilmesine rağmen, devrinde ait birbirinden bağımsız tek tek olgu türlerinin anlaşılmasından öte bir şey gerçekleştirememiş ve bu yüzden de kapsamlı bir teoriye ulaşamamıştır.

İlk kez Newton, görünüşte aralarında hiçbir ilişki olmayan, elmanın düşmesi ile Ay'ın Dünya çevresinde dönmesi gibi, devrimin pek çok olgu türünü bir kavram çerçevesinde toplayarak, açıklama olanağı sağlayan geniş kapsamlı teori düzeyine çıkarılabilmıştır. Newton sonuçta, gerek gökyüzünde –Keplerin ortaya koyduğu Güneş sisteminin işleyişini veren üç yasası–, gerekse yeryüzündeki –Galileo'nun ortaya koyduğu serbest düşme ve eylemsizlik yasasında– cisimlerin sergilediği devrimlerin

⁴ Newton'un, Londra'daki veba salgını dolayısıyla 1665–1666 yılları arasını Woolsthorpe'ta ki çiftlikte geçirdiği bilinmekle birlikte, burada gerçekleştiği iddia edilen ‘yere düşen elma olayı’ ile ilgili kesin deliller yoktur. (Dobbs/Jacob 2000, s. 29–30). Genç Newton Woolsthorpe'ta geçirdiği on sekiz ay kadar zaman içinde mekaniğin temel kanunlarını iyice kavramış ve yeryüzündeki cisimler kadar gök cisimlerinin de o kanunlara uyduklarına kendini inandırmış, gravitasyon çekiminin temel kanunlarını da keşfetmiştir... Keşiflerinin hepsi o hayrete değer devrede elde ettiği neticelerden türemiştir. “...çünkü o zaman keşif ve icada en elverişli yaşta idim. O zamandan beri matematik ve felsefe ile hiçbir vakit zihnimi o kadar yormadım.” diyordu ki buna iyice inanabili- riz (Andrade, 1964: 37).

“niçin başka türlü değil de böyle” olduğunun cevabına ulaşabilen tek isim olmuştur. Sonunda, devrimci genç bilimci Newton’un son noktayı koyduğu paradigmayla evrenin Aristoteles-Ptoleme evreninden çok farklı olduğu anlaşılmıştır.

Artık, devrimci genç bilimcilerin açtığı yoldan giderek, eski Dünya’dan yeni Dünya’ya geçen, eş deyişle Newton evreninde yaşamaya başlayan herhangi bir olağan dönemin genç bilimcisi şunu söylemek durumundadır:

Bir zamanlar Güneş’in Dünya etrafında dolandığını ve Ay’ın bir gezegen olduğunu sanırdım, ama yanılmışım.

Bu sözlerin ardında yatan gerçek, *bilimsel görüşte bir farklılık olmuş olduğudur*. Bu bir *zihinsel dönüşümdür*. Yeni paradigmayı benimseyen genç bilimciler, dünyayı hatta evreni eskisinden çok farklı algılamaya başlamışlardır. Dünya’nın hareketsiz ve merkezde olduğu, Güneş’in bir gezegen olarak Dünya’nın etrafında dolandığı bir evrenden çıkıp, Güneş’in hareketsiz ve merkezde olduğu, Dünya’nın ise, bir gezegen olarak Güneş’in çevresinde dolandığı bir evrende yaşamaya başlamışlardır.

Daha öncede değinilmiş olduğu gibi, gökbilimcilerin Dünya’yı bir gezegen olarak görmelerini sağlayan görüş değişikliği yalnızca daha önce görülmüş olan bir nesnenin algılanışını etkilemekle kalmamış, sonuçları çok daha geniş kapsamlı etkiler yaratmıştır. Bu etki, sadece bilimin diğer alanlarıyla sınırlı kalmamış; din, devlet, sanat, edebiyat gibi bilim dışı alanlarda da etkisini göstermiştir.

Astronomi ve Fizikte Yaşanan Paradigma Değişimlerinin

Tefsir’e Etkisi

Bilim tarihinde, herhangi bir alanda yaşanmış olan paradigma değişiminin, o alanda çalışan bilimcilerin algılama yapısını değiştirmiş olduğunu, algılamadaki bu değişimin nedeninin ise, o alanda yaşanmış olan paradigma değişimine bağlanması gerektiğini, astronomi ve fizik tarihinde yaşanmış olan algılama yapısındaki değişimler açıkça ortaya koymuştur. Yeni astronomi ve fizik paradigmalarının yeni üyeleri, evreni eskisinden çok farklı algılamışlar, bir zamanlar, bir gezegen olduğunu sandıkları gök cismini, artık bir uydu olarak görmeye başlamışlar ve nihayet daha önce yanılmış olduklarını itiraf etmişlerdir.

Burada olan şey, bin yıllarca gözlemlenmiş olan gök cisminin, yeni paradigmanın kabulünden sonra yeni bir gözle görülmeye başlanmış

olmasıdır. Yeni paradigmayı benimseyen olağan dönemin genç bilimcileri, evreni eskisinden çok farklı algılamaya başlamışlardır. Gerçekte, paradigmayla birlikte değişen şey gözlemleri yorumlayış tarzlarıdır, aksi halde yorumlanan gözlem, çevre yapısı ve algılama duyuları açısından tek ve değişmezdir. Değişim genç bilimcilerin algılama yapısındadır. Zira kişinin ne gördüğü, hem neye baktığı ile hem de önceki görsel ve kavramsal deneyimlerinin ona ne görmeyi öğrettiği ile yakından bağlantılıdır.

Bilimde gerçekleşen paradigma değişimleri, yalnızca bilimcilerin algılama biçimini değiştirmemiştir. Değişim, yeni evrende yaşamaya başlayan herkesin algılama biçiminde gerçekleşmiştir. Özellikle, bilimsel verileri kendi alanına taşıyan ve orada kullananlarda bu değişim daha net görülmektedir.

Söz konusu değişimin yaşandığı alanlardan biri de ‘tefsir’⁵dir. Tefsir tarihi göstermektedir ki, müfessirler (tefsir ilimi ile uğraşan kişiler), Kur’an’ın yorumunu, bilimsel verileri kullandıkları ölçüde, yeni paradigmaya göre yeniden inşa etmek zorunda kalmışlardır. Daha önce, eski paradigmanın belirlemiş olduğu evrende yaşarken, Kur’an’ın bilimsel verilere dayanarak açıklanması gereken ayetlerini, eski paradigmaya göre yorumlayan müfessirler, aynı ayetleri, yeni bilim paradigmasını kabul ettikten ve yeni evrende yaşamaya başladıktan sonra, eskisinden çok farklı yorumlamaya başlamışlardır. Çünkü müfessirler, evreni ve dolayısıyla söz konusu ayetleri eskisinden çok farklı algılamaya başlamışlardır. Bir zamanlar, bir gezegen olduğunu sandıkları gök cismini, artık onlar da bir uydur olarak görmeye başlamışlar ve yanıltmış olduklarını itiraf etmişlerdir.

Burada olan şey, bin yıllarca aynı gözle görülmüş olan ayetlerin, yeni bilim paradigmasının kabulünden sonra yeni bir gözle görülmeye başlanmış olmasıdır. Gerçekte, paradigmayla birlikte değişen şey, müfessirin Kur’an’ı yorumlayış tarzıdır, aksi halde yorumlanan kutsal kitabın tek ve değişmez olduğuna inanılmaktadır.

Aristoteles-Ptoleme Evreninde Tefsir

Aristoteles-Ptoleme paradigmasının belirlediği evrende yaşamış, olağan dönem tefsircilerinin en iyi örneklerinden biri olan Fahrüddin Er-Razi⁶ (1149-1210), müfessir ve kelimacı kimliğiyle tanınan, geride iki yüzden

⁵ *Tefsir*, Kur’an-ı Kerim’in ayetlerini inceleyen bir ilimdir. Lügatte “bir şeyi iyice açıklamak, keşfetmek.” anlamına gelen “el-Fesr” mastarından tef’il babında bir kelimedir ve dolayısıyla “yorumlamak, açıklamak” anlamına gelir, çoğulu Tefasir’dır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere Tefsir ilminin konusu Kur’an ayetleridir.

⁶ *Fahrüddin Er-Razi* (1149 Rey - 1210), tıp ve kimya alanında Ortaçağ İslam ve Batı dünyasının yegane otoritelerinden olan, bilimsel kimyanın kurucusu sayılan, modern kimyanın doğuşuna kadar Doğu’da ve Batı’da düşünceleri hâkim görüş olarak kabul edilmiş olan *Ebu Bekr Muhammed İbn Zekerîyye el-Râzi* (864–925 veya 932) ile karıştırılmamalıdır.

fazla eser bırakmış önemli bir kişidir.

Düşünceleri ve eserleriyle 12. yüzyılın, dine yeni bir yüz veren şahsı, yenileyicisi (müceddidi) kabul edilen Fahrüddin El-Razi, bilimi ve dinî hükümleri birbirine yaklaştırarak, bu konuda kendine has bir yöntem geliştirmiştir. Matematik, tıp, astronomi, ziraat gibi pozitif bilimin birçok dalı ile ilgilenip bu dallarda eserler vermiştir. Er-Razi'nin ilimler ansiklopedisi “Cami el-Ulum” İslam tarihinde çok özel bir yere sahiptir. Razi'nin pozitif bilimlerdeki önemi; dini ilimlerle doğa bilimlerini birbirine yaklaştırmasında ve doğayı düşünme (tefekür) yoluyla incelemesindedir.

Er-Razi'nin, inceleme konusu yaptığımız Mefatihü'l-Gayb⁷ adlı tefsiri, 23 cilt olup Türkçeye de Tefsir-i Kebir⁸ ismiyle çevrilmiştir. Fatiha'dan bin soru çıkartıp binine de yanıt verebileceği iddiasıyla bu tefsiri yazmaya başlamış ve aşılabilir bir eser ortaya koymuş olan Er-Razi, İslam tarihinin en önemli tefsir kitaplarından birini kaleme almıştır. Eserinde, daha çok kelimelerin gramatik, semantik yanlarına ağırlık vermiş olan Er-Razi, anlamlandırma, tefsir etme noktasında, ayetleri oldukça mantıklı sayılabilecek yorumlamalarla sunmaya özen göstermiş ve kendisinden önceki müfessirlerin, yani seleflerinin görüşlerini vermeyi de ihmal etmemiştir.

Er-Razi, seleflerinin görüşlerini aktardığı her yerde mutlaka kritik yapmıştır. Bu yüzden, Tefsir-i Kebir, Aristoteles-Ptoleme paradigmasının belirlediği evrende yaşamış olan, diğer olağan dönem müfessirlerinin tefsirleri hakkında da, bir ölçüde de olsa, bilgi edinme imkânı sunmaktadır.

Fahrüddin Er-Razi, bilimde Aristoteles-Ptoleme paradigmasının egemen olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu Aristoteles-Ptoleme evreninde, açık bir anlatıyla, ortada, yani evrenin merkezinde, hareketsiz olan, üzeri kısmen okyanuslarla örtülmüş yeryüzü yani toprak, sonra sırayla su, hava, ateş küreleri –ki bunlar atmosfer küresini oluşturmaktadırlar– bulunmaktadır. Atmosfer küresinin üstünde ise, ikinci evrenin sınırı ve ilk gezegen olan Ay ve ötesinde sırasıyla ikinci Merkür, üçüncü Venüs, dördüncü Güneş, beşinci Mars, altıncı Jüpiter ve yedinci Satürn gezegenleri vardır. Gezegenlerin oluşturduğu kürelerin ötesinde ise, sekizinci sırada Sabit Yıldızlar Küresi ve nihayet en dışta İlk Devindici Gök (*Primum mobile*) bulunmaktadır.

⁷ *Mefatihü'l-Gayb*; kelime karşılığı olarak, Arapça'da sıfat olan *gayb*, Türkçe'de; *kayıp* Arapça'da isim olan *mefatih* Türkçe'de; *anahtarlar* anlamına gelirken, bütün olarak, “metafizik sırları çözen hünerler, kimseler” anlamına gelmektedir.

⁸ Arapça ve sıfat olan *kebir*, Türkçe'de, “büyük, ulu” anlamına gelmektedir.

Gezegenlerin hareketlerini saydam küreler sağlamaktadır. Bütün küreler ortak merkezli olup, merkeze Dünya'yı almaktadır. Gök cisimlerinin hareketleri ekvatorunda yer aldıkları kürelerin değişmeyen hızla yaptıkları dönüşlerle sağlanmaktadır. Başka bir deyişle Ay'ı, Güneş'i, gezegenleri ve yıldızları saydam küreler taşımaktadır. Gök cisimleri saydam kürelere yapışık oldukları için küreler devindiğinde gök cisimleri de devinimde bulunmaktadırlar. Küreleri ve bu yolla evrendeki tüm hareketi sağlayan sabit yıldızları taşıyan en dıştaki kürenin devinim kaynağı, tüm evreni çevreleyen ve yöneten Aristoteles'in "ünlü öğretisi, devinimsiz devindirici"dir (LLoyd, 1968: 140).

Gökyüzündeki saydam kürelerin merkezleri ortak olmakla birlikte, çapları ve dönme eksenleri değişiktir. Bu değişiklik her kürenin farklı dönüşünün nedenidir. Küreler fiziksel değil, matematiksel nesnelerdir. Bu yüzden görünmezdirler. Eudoxus gökcisimlerinin hareketlerini açıklamak üzere bunlardan yirmi yedi tane varsaymıştır. Kimi küre, gökyüzünün görünüşteki günlük dönüşünü, kimi aylık ve yıllık dönüşlerini sağlamaktadır. Bunlardan biri sabit yıldızlara, üçü Ay'a, üçü Güneş'e ve o zaman bilinen beş gezegenin her birine dört tane ayrılmıştır. Yeni gözlemler yapıldıkça, yeni periyodik dolanmalar ortaya çıktıkça sistemin genişletilmesi gerekmiştir. Eudoxus'tan hemen sonra bu kürelerin sayısı otuz dörde ve daha sonra Aristoteles tarafından elli altıya çıkarılmıştır.

Gökyüzündeki tüm cisimlerin devinimleri daireseldir. Eş deyişle, dairesel devinim ortanın (merkez) çevresinde olur. Sabit Yıldızlar ile Ay-altı evren (doğa-*physis*) arasında ki gök katmanında bulunan gezegenlerin yer değiştirme biçimi olan "dairesele devinim, yalın bir devinimdir" (Aristoteles, 1997: 269a-2). Ay-üstü bölgedeki cisimler ise, tanrısal özelliklere sahiptir. Bu yüzden ezeli ve ebedidirler, onlarda artma ya da eksilme, yaşlanma, nitelik değiştirme, etkilenime uğrama gibi şeyler olmaz. Onlar, ilk, önde gelen cisimlerdir. Aristoteles, tek biçimli ve düzenli devinim yapan gezegenlerin ve sabit yıldızların şeffaf, görünmeyen kristal küreler üzerinde çakılı durumda olduklarını iddia ettiği bu sisteminin temelinde, M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış ve konsentrik kürelerin matematiksel sistemini kurmuş olan Knidus'lu Eudoxus ve Kayzikuslu Kallippus vardır (Grand, 1996: 65).⁹

İslam dünyasındaki astronomi çalışmalarına paradigmatik pencereden bakıldığında, Aristoteles-Ptoleme (İslam dünyasındaki adıyla Batlamyus)

⁹ Babil'lilerin daha önce gök cisimlerinin karmaşık periyodik hareketlerini daha basit periyodik hareketlere indirgemenin yöntemini geliştirmiş oldukları, Eudoxus'un bunu duymuş olabileceği gibi, yeniden bulmuş da olabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır (Yıldırım, 1992: 30).

paradigması çerçevesinde şekillenen olağan bilim dönemi içerisine yerleştirilmeye uygun bir karakter sergilediği görülür. Çünkü “İslam Dünyası’nda astronomi, Aristoteles’in bilim anlayışının etkisi ile matematiğin bir dalı olarak benimsenmiş ve bu nedenle Güneş, Ay ve diğer beş gezegen ile yıldızlara ilişkin gözlem verileri hareketli geometrik düzeneklerle anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Müslüman astronomlar, Aristoteles’in yolundan giderek, Yer’in hareket etmeksizin evrenin merkezinde durduğuna ve Güneş de dâhil olmak üzere diğer tüm gök cisimlerinin onun çevresinde dairesel yörüngeler üzerinde sabit hızlarla dolandığına inanmışlardır. Bu konuda, Batlamyus tarafından önerilen eksantrik ve episikl düzeneklerinin önemli değişiklikler yapılmaksızın aktarıldığı görülmektedir” (Tekeli, 1999: 169-170).

Bu bakış açısı, Aristoteles-Ptoleme paradigmasının sınırları içerisinde kalan yapılarıyla, olağan bilim etkinlikleri çerçevesinde, tüm Müslüman astronomlarının çalışmalarını yönlendirdiği gibi, Müslüman olmayanların çalışmalarında da önemli izler bırakmıştır.¹⁰

Fahrüddin Er-Razi de diğer Müslüman bilginler gibi, evreni bu paradigmanın belirlediği çerçevede algılamıştır. Doğaldır ki, Kur’an’ın gök ayetlerini de bu algı kalıbı çerçevesinde yorumlamıştır. Bunun en açık görüldüğü yerlerden ilki, Bakara suresinin tefsiridir.

Bakara Suresi, 29. Ayet şöyledir; “*Yerde olanların tümünü sizin için yaratan O’dur. Sonra göğe yönelip (istiva edip) de onları **yedi gök** olarak düzenleyen O’dur. O, her şeyi bilendir.*”

Er-Razi, bu ayetteki “yedi gök” ifadesini kendi ifadesiyle “feleklerin tertibi”ni şu şekilde tefsir etmiştir: “Kur’an bu ayette, “yedi gök” bulunduğunu göstermiştir. Astronomiciler (bu işin uzmanları), Dünya’ya en yakın olan göğün (sema) Ay (Kamer) küresi; onun üzerindeki göğün Merkür (Utarid) küresi, sonra Venüs (Zühre) küresi, sonra Güneş (Şems) küresi, sonra Mars (Merih), sonra Jüpiter (Müşteri) daha sonra da Satürn (Zühal) küresi olduğunu söylemişlerdir (Er-Razi, 1988: 2.Cilt, 225).

Er-Razi’ye göre, astronomiciler, bu sıralamayı *yıldız tutulması (setr) problemi* sayesinde belirleyebilmişlerdir. Buna göre, aşağıda olan yıldız, bizimle daha yukarıda olan bir yıldızın arasına girip, her ikisi tek bir yıldız gibi olunca ve aşağıdaki yıldız (tutan), tutulandan, –örneğin Mars

¹⁰ Aristoteles üzerine Arapça yazan ve yazıları Latinceye çevrilen Müslüman bilginler (*scholar, allame*) arasında en önemlileri olan el-Kındi (801-866), Farabi (870-950), İbn Sina (Avisenna 980-1037), Gazali 81059-1111) ve İbn Rüşd (Averroes 1126-1198) Batı’da Aristoteles doğa felsefesi üzerine çok büyük bir etki bırakmışlardır (Grand, 1977: 29).

gezegeninin kırmızılığı, Merkür'ün sanlığa Venüs'ün beyazlığı, Jüpiter'in maviliği ve Satürn yıldızının bulanıklığı gibi–, bir vasıfla daha ileri olur. Nitekim eskiler, Ayın altı yıldızı; Merkür'ün Venüs'ü; Venüs'ün Mars'ı tuttuğunu (setrettiğini) keşfetmişlerdir Bu şekildeki düzen Ay ile tutulduğu için Güneş'in Ay'ın üstünde olduğunu gösterir. Ancak, güneşin diğer yıldızların altında mı üstünde mi olduğunu göstermez. Çünkü güneş, doğarken diğer yıldızlar kaybolduğu için, bunlardan herhangi biri ile tutulmaz.

Er-Razi, Güneş'in böyle oluşu konusunda iki açıklamadan bahsedilmiş olduğunu söyler: *Birincisi*; astronomicilerden bazıları, Venüs yıldızını, Güneş üzerinde bir leke gibi gördüklerini söylemişlerdir Fakat Er-Razi'ye göre bu görüş zayıftır. Çünkü Astronomicilerden bazıları da, Ay'ın yüzünde silikliğin oluşu gibi, Güneş'in yüzünde de lekelerin meydana geldiğini iddia etmişlerdir. *İkincisi*; görünümün değişikliğidir. Ay, Merkür ve Venüs yıldızlarında görülür, fakat Mars, Jüpiter ve Satürn yıldızlarında görülmez. Bu durum Güneş'te ise gerçekten çok azdır. Bu nedenle Güneş'in her iki kısım arasına girmiş olması gerekir. Bu astronomilerin çoğunun söylediği şeydir. Ancak Ebu Reyhan, El-Fergani'nin Fusul adlı eserine yaptığı özetleme (Telhis)'de şöyle demiştir: Görünümün değişikliği sadece Ay'da gözlenir. Böylece diğerleri geçersizdir, Güneş'te bunun görülmesi ise şüphelidir (Er-Razi, 1988: 2.Cilt, s. 226).

Görüldüğü gibi, paradigma, bilim adamlarının ve müfessirlerin dış dünyaya bakışlarını belirleyen, yönlendirdiği bilim dalındaki araştırma faaliyetlerinin standartlarını koyan, tefsir çalışmalarını etkileyen bir kuramdır. Er-Razi'nin yukarıda ifade ettiği evren yapısı, yani gezegenlerin sayısı ve sıralaması da, o dönemin astronomicilerinin ve müfessirlerin, dış dünyaya bakışlarının Aristoteles-Ptoleme paradigması tarafından belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla bu astronomicilerin ve müfessirlerin Aristoteles-Ptoleme evreninde yaşamış olduklarını ortaya koyan en önemli göstergelerden birini oluşturmaktadır.

Er-Razi'nin de söylediği gibi, Kur'an'da sadece “yedi gök” olduğundan bahsedilmiştir. Yine Er-Razi'nin söylediğine göre, “gözlemciler ve astronomiciler, göklerin dokuz tane olduğunu iddia etmişlerdir. Dokuz göğün yedisi yukarıda sayılmış olan gezegenler iken, sekizincisi sabit yıldızların bulunduğu gök, dokuzuncusu ise, en büyük olan ve yaklaşık her gün ve gecede bir devir yaparak hareket eden göktür” (Er-Razi, 1988: 2.Cilt, S. 226).

Er-Razi'ye göre, astronomiciler sekizinci küreyi ispat için şu delili getirmişlerdir: Sabit yıldızlar çok yavaş hareket etmektedirler. Yıldızların hareketleri, içinde bulundukları kürelerinin hareketine bağlıdır. Bu gezegenleri taşıyan küreler çok hızlı hareket etmektedirler. Bu nedenden dolayı, çok yavaş hareket eden ve sabit yıldızları taşıyan başka bir varlığın (feleğin) olması gerekir.

Er-Razi'ye göre, bu delil birkaç bakımdan zayıftır: *İlk olarak*, başka bir cisimde yerleşmiş olmaksızın yıldızların kendi kendilerine hareket ettiğini söylemek niçin uygun olmasın? *İkinci olarak*, bunu kabul etsek de, “bu yıldızlar gezegenler, gezegenler de taşıyıcılarında (hamillerinde) yerleşmiştir.” denilmesi niçin uygun olmasın? Bu durumda sekizinci kürenin isbatına ihtiyaç kalmaz. *Üçüncü olarak*, bu kürenin, Ay küresinin altında olması niçin uygun olmasın?

Er-Razi'ye göre, böylece sekizinci küre, bütün gezegen kürelerinin üstünde değil de altında olur. Şayet “gezegenlerin, bu sabit yıldızları tuttuğu, tutanın ise, şüphesiz tutulmanın altında olacağı iddia edilirse, o zaman da denilebilir ki, bu gezegenler, ancak bölgesine yakın olan sabit yıldızları tutabilir (setreder). Kutuplara yakın olan sabit yıldızları ise tutamaz. Buna göre, “bölgesine yakın olan sabit yıldız, Satürn küresinin üstünde olan sekizinci kürede yer atmıştır. Gezegenlerle tutulması mümkün olmayan kutuplara yakın sabit yıldızlar da Ay küresinin altında olan bir başka kürede yer almıştır. Bu ihtimale engel olan bir şey de yoktur” demek niçin uygun olmasın? (Er-Razi, 1988: 2.Cilt, s. 226-227).

Bir kuramı paradigma olmağına yükselten en önemli özelliklerden biri, çözülemeyen problemlere çözümler getirmesidir. Fakat buradan paradigmanın bütün soruların yanıtını verebildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Aynı şeyler, Kutsal kitaplar içinde geçerlidir. Bu yüzden, Aristoteles-Ptoleme paradigmasının sunduğu kuramla, Kur'an'ın sunduğu gök ayetleri arasındaki uyumsuzluklar, paradigmanın olağan döneme bıraktığı temizlik işleridir. Olağan bir durumdan sapma, aykırılık, yani anomali¹¹ olarak da görülebilecek olan bu tür temizlik işleri, olağan dönem tefsircilerinin çözmesi gereken bulmacaları oluşturur.

Bu anlamda, yukarıda Er-Razi'nin ilk temizlik işi veya ilk bulmaca olarak niteleyebileceğimiz, “yedi gezegen, dokuz gök sunan paradigma ile ters düşmeden, yedi gök olduğunu söyleyen gök ayetlerinin tefsiri”nde

¹¹ *Anomali* (aykırılık) terimi bilim felsefesinde devrim yaratan düşünceleriyle Thomas Kuhn tarafından kullanıma sokulmuştur. Kuhn'un olağan bilim betimlemesine göre, bu dönemde bilim adamları aykırılıklarla, yani paradigmanın beklentileriyle çelişen görüngü, olgu ya da sorunlarla karşılaşsalar da bu aykırılıklar genellikle ilk elde olağan araştırmanın yönlendirici kuralları konusunda şüphe uyandırmazlar. Bunlar yalnızca olağan bilim döneminde bilim adamlarının üzerinde yoğunlaştıkları çözüme kavuşturulması gereken bulmacalardır.

dikkat edilmesi gereken nokta, ister yedi isterse dokuz gök olsun, her iki yaklaşımın da Aristoteles-Ptoleme evrenine uygun belirlenimler olduğudur. Sorun, sekizinci sıraya konulan sabit yıldızları ve dokuzuncu sıraya konulan, en büyük olan ve yaklaşık her gün ve gece bir devir yaparak hareket eden göğün –Aristoteles’e göre İlk Devindici’nin bulunduğu yer–bulunduğu iddia edilen yerin “gök”, yani “sema” veya “felek” olarak kabul edilip edilmeyeceğidir. Aksi hâlde, dokuz sayısı, Kopernik-Newton evreninde olduğu gibi, dokuz gezegenli bir Güneş Sistemi’nden bahsedildiği yanlışlığına düşülmemelidir.

Çözülmesi gereken ikinci bulmaca; “Gezegenlerin batıdan doğuya doğru da hareket edip etmedikleridir”. Kur’an devamlı gökteki ahenkten, düzenlilikten, hatasızlıktan bahsetmiştir. Oysa ortada yıldızların batıdan doğuya doğru da hareket etiklerine dair iddialar vardır.

Er-Razi’nin, Enbiya suresinin “*O, geceyi, gündüzü, Güneş’i ve Ay’ı yaratanıdır ve bunlardan her biri kendi yörüngelerinde yüzmektedirler*” şeklindeki 33. ayetinde bulunan, “*bunların her biri kendi yörüngelerinde yüzmektedirler.*” ifadesini tefsirinde, ikinci bulmacaya getirdiği çözümü bulmak mümkündür.

Er-Razi’ye göre, “gözlemler sonucunda gezegen ve yıldızların (kevakib) farklı farklı hareketleri olduğu belirlenmiştir. Bu hareketlerin bir kısmı, doğudan batıya olmak üzere, gezegen ve yıldızların tamamını içine alır ki, bu güneşin günlük hareketidir. Diğer taraftan, felsefecilerin ve astronomların çoğu şöyle söyler: “Burada, batıdan doğuya doğru olan diğer bir hareket daha vardır ki, bu hareket yedi gezegende açık, sabit olanlarda ise, adeta gizli ve görünmez hâldedir.

Er-Razi, batıdan doğuya doğru da hareket olduğu görüşünü ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduktan sonra, bu görüşe katılmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu imkânsızdır. Felsefecilerin ve astronomicilerin, yıldızların batıdan doğuya doğru hareket etiklerine dair getirdikleri deliller zayıftır. Er-Razi’ye göre bu yanlışın nedeni, yıldızların bir kısmının diğerlerinden daha yavaş hareket etmekte olmalarıdır. Yavaş hareket edenler, hızlı olanlardan geride kaldıkları için ters yöne doğru hareket ettikleri sanılmaktadır. Örneğin, en büyük kürenin, bir gün başlangıcından ikinci günün başlangıcına kadar olan devri de tam bir devirdir. Ancak ne var ki bu, ikinci bir ölçüdür, durumdur. Böylece, bu ikinci ölçü ve duruma göre, sabit kürenin, başka bir yöne doğru hareket ettiği sanılmıştır. Er-Raziye göre, gerçekte durum böyle değildir. Tam aksine bu, ikinci ölçüye göre geri kalmıştır. Buna göre, hepsinin yönü doğudur ve bunların en hızlısı da günlük olarak hareketlerini

tamamlayanlardır. Hızlılık bakımından bunları sabit küre izler. Sabit kürelerin ardından Satürn gelir. Ve bu iş Ay küresine gelinceye değin, böyle devam eder. Ay küresi ise, kürelerin en yavaş hareket edenidir. Buna göre, en hızlı hareket eden en dıştaki küre (felek-i muhit) olmuş olur ki, bu en büyük küredir. En yavaş olanı ise, bu en dıştaki küreye en uzak olan kütledir ki, buda Yeryüzü'dür. Sonra en dıştaki küreye en yakın olan, en hızlı hareket eden; en uzak olan da, en yavaş hareket edendir. Bizim bu söylediklerimiz kürelerin boylamına göre hareketleridir (Er-Razi, 1988: 16. Cilt, s. 135-136).

Çözülmesi gereken üçüncü bulmaca; “kürelerin yapısı üzerine”dir. Er-Razi, yukarıda küre olarak çevrilmiş olan, Arapça’da ki “felek” kelimesinin, “dönen bir şey” demek olup, bunun çoğulunun “eflak” olduğunu belirtmiştir. Er-Razi’ye göre, bilginler bu hususta birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları, feleğin, bir cisim (maddi bir şey) olmadığını, bunun o yıldızların, döndüğü yer, yörünge) anlamına geldiğini söylemişlerdir ki, bu Dahhak’ın görüşüdür. Bilginlerin çoğu ise, “hayır, bunlar yıldızların, üzerinde dönmüş oldukları maddi şeylerdir.” demişlerdir ki, Er-Razi bunun manasında açıklık bulunan Kur’an ayetine (nassı’na) daha yakın olduğunu düşünür. Er-Razi’ye göre, bu görüşte olanlar da, kendi aralarında, bunun niteliği konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir.

Er-Razi’ye göre, bu cümleden ötürü bazıları, “felek, Güneş’in, Ay’ın ve yıldızların içinde ve kendisinde hareket ettiği çevrelenmiş bir dairedir” derken, Kelbi, “bu, kendisinde, yıldızların akıp gittiği, bir su kütlesidir” demiş ve görüşünü, “çünkü yüzmek ancak su içinde olur” örneğiyle güçlendirmiştir. Er-Razi ise, bunun kabul edilemez olduğunu, çünkü yarışırken ve koşarken, ayaklarını iyice gererek atan ‘at’a da, “(Âdeta) yüzüyor!” denildiğini hatırlatmıştır.

Er-Razi’ye göre, felsefecilerin ve astronomicilerin çoğu ise, şöyle demişlerdir: “Felek, ağır ve hafif olmayan; delinmeyi, yapışmayı, büyümeyi, solmayı kabul etmeyen, katı kütledir.” Er-Razi, felsefecilerin görüşlerine karşı olan sözler ve açıklamalar, ilgili kitaplarda ele alınmış olduğunu, doğru olan ise, göklerin vasıflarını bilmenin yolunun ancak nakilden geçtiğini söyler (Er-Razi, 1988: 16.Cilt, s.136).

İnsanların, yıldızların hareketleri konusunda anlaşmazlığa düşmüş olduklarını söyleyen Er-Razi’ye göre, bu konuda mümkün olan açıklama tarzı üçtür. Bunlardan *ilkine göre*, ya küre hareketsiz olur, kendisindeki yıldız ise, tıpkı durgun sudaki balığın hareketi gibi hareket eder. *İkincisine göre*, hem küre hem de yıldız, hareket hâlinindedir. Bunların hareketi, ya

birbirlerine terstir, ya da aynı yönde olup, hareketleri, hız ve yavaş olma açısından birbirlerine ya eşittirler, ya da farklıdırlar. *Üçüncüsüne* göre ise, küre, hareket halinde, yıldızsa durgun ve hareketsiz.

Er-Razi, bu üç açıklama konusunda eleştiri yapar. Ona göre, felsefeciler birinci görüşün temelsiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu, kürelerin delinmesini gerektirir. Bu ise, imkânsızdır. İkinci görüşe gelince, bu durumda, yıldızın hareketi kürenin hareketine aykırı olarak düşünülürse, bu da, yanılmayı ve delinmeyi gerektirir. Yıldızın hareketi, kürenin hareketi yönünde olur, ama hız yavaşlık açısından ona aykırı olursa, yine delinme söz konusu olur. Eğer, hem yön hem de yavaşlık ve sürat açısından da eşit olurlarsa, yine delinme söz konusudur. Çünkü yıldızın hareketi, kürenin hareketi nedeniyle yersel (arzi) bir hareket olup, böylece onun kendi hareketi, artmaya devam eder, bu nedenle de delinme söz konusu olmuş olur. Geriye sadece üçüncü kısım kalır ki, bu da yıldızın küreye gömülmesi ve onun içinde hareketsiz olması, kürenin ise, hareket etmesi ve kürenin bu hareketi nedeniyle yıldızın hareket etmesidir.

Er-Razi'ye göre, bu görüşlerin dayanağı, kürelerin delinmesinin imkânsızlığıdır. Hâlbuki bu, geçersiz (batıl) dir. Tam aksine gerçek olan, bu üç kısmın da olasılık dâhilinde olmasıdır. Kur'an'ın kendisine işaret ettiği konu ise, kürelerin durgunluğu, yıldızların ise o kürelerde, tıpkı balığın suda yüzmesi gibi, yüzüyor olduklarıdır (Er-Razi, 1988: 16.Cilt, s. 137).

Çözülmesi gereken dördüncü bulmaca; “Güneş ve Ay’ın hareketleri üzerinedir”. Gök ayetleri, her ikisinin de akıp gitmekte, yürüyüp gitmekte olduğu, birbirlerine ulaşamayacakları ve birbirlerini geçemeyecekleri yönünde ifadeler barındırmaktadır. Bu ifadelerin paradigma ile uzlaştırılması, farklı bir deyişle, paradigma çerçevesinde açıklanması gerekmektedir. Bu ifadelerin en belirgin olduğu ayetler Yasin suresinin 38. 39. ve 40. ayetleridir.

Er-Razi, Yasin suresinin, 38. ayetindeki, “Güneş de yörüngesinde yürüyüp gitmektedir.” ifadesini de, Aristoteles-Ptoleme paradigması çerçevesinde tefsir etmeye çalışmıştır. Er-Razi'ye göre, bu ayet, Güneş’in hareket ettiğini, Güneş’in, mekânının (müstekarrının) hareketine göre hareket etmekte olduğunu anlatmaktadır. Güneş’in akıp gitmesinden *ilk olarak çıkarılabilecek anlam*; Güneş’in kıyamet gününe kadar dolanacağı, o gün artık karar kılacağı, duracağı ve bir daha hareket etmeyeceği şeklindedir. *İkincisi*, Bu akıp gitmenin, bir yıllık zaman dilimini anlattığıdır. *Üçüncüsü*; Güneş’in geceye kadar hareket edeceğidir. *Dördüncüsü*; zamanla ilgili olmayıp, mekânla ilgilidir.

Er-Razi'ye göre, bu durumda, yani söz konusu akıp gitmenin mekânla ilgili olması durumunda yapılabilecek açıklamaların *ilki* şöyledir; söz konusu akıp gitme, yazın Güneş'in en yüksek noktaya ulaşması, kışın da en aşağı noktaya inmesi demektir. Buna göre anlam, "Güneş bu noktaya ulaşip tekrar gelinceye kadar akıp gider" demektir. *İkinci açıklama*; bu akıp gitmenin, Güneş'in ufuktaki yerlerinin en uç noktalarıdır. Çünkü Güneş'in, altı ay tamamlanıncaya kadar, her gün ayrı bir doğum noktası vardır. Güneş altı aydan sonra, yeniden aynı noktaları dolaşır. Bu, biraz önce yükseklik hususunda söylenenin aynısıdır. Çünkü doğum yerlerinin değişmesi, Güneş'in ulaştığı yüksekliğin farklılığından ötürüdür. *Üçüncü açıklama*; bu akıp gitmeden kasıt, Güneş'in başlangıç noktasına ulaşmasıdır. *Dördüncü ve son açıklama ise*; bu akıp gitmeden kasıt, Güneş'in üzerinde hareketini tamamladığı dairedir (yörüngedir). Çünkü Er-Razi'ye göre, astronomiler, "Güneş bir küre içindedir, küre dönünce, onu da döndürür, o halde güneş, mekânının (küresinin) hareketine göre hareket ediyor" demişlerdir. Felsefeciler ise, "Güneş, mekânına, yani bulunduğu takdirde, artık istikrar bulacağı bir duruma doğru hareket ediyor, o şey de, mümkün olan şekillerin (konumların) çıkarılması demektir." demişlerdir. Fakat Er-Razi'ye göre bu görüş son derece düşüktür.

Er-Razi "müstekar" sözü ile mekân anlamının kastedilmiş olduğunu söyler. Yani, "Güneş, müstekarrına, duracağı yere ulaşınca kadar hareket eder. Müstekarın da, ulaşabildiği en yüksek nokta ile inebildiği en alçak noktadır." Çünkü bu, doğuyu batıyı, değişmeyen yörüngeyi (mecrayı), yıl veya gece, demek olan zamanı içine alır. O halde bu görüş, daha geniş ve tam anlam ifade etmektedir (Er-Razi, 1988: 18.Cilt: s. 491-492).

Görüldüğü gibi, Güneşin hareketinden çıkarılabilecek olan anlamların hepsi, Aristoteles-Ptoleme paradigmasının çizdiği sınırlar içerisindedir. Bu sınırlar, Güneş'in, Dünya etrafında değişmeyen bir hızla, dairesel bir yörüngede dolandığıdır.

Er-Razi, Yasin suresindeki "Ay içinde sonunda eski bir hurma dalına döneceği konaklar (menziller) tayin etmişizdir, sonunda o, eski hurma salkımının eğri çöpü gibi bir hâle döner" şeklindeki 39. ayetin tefsirinde ise, "Ay'ın da konaklar sahibi olması; ve sonunda o, eski hurma salkımının eğri çöpü gibi bir hâle döner." ifadesini, "O ay, incelikte, ilk önceki haline döner" şeklinde tefsir etmiştir. Görülen o ki, Er-Razi için, Ay'da, Aristoteles-Ptoleme paradigmasının çizdiği sınırlar içinde hareketini sürdürmektedir. Bu sınırlar, Ay'ın, Dünya etrafında değişmeyen bir hızla, dairesel bir yörüngede dolanması şeklinde belirlenebilir (Er-Razi, 1988: 18.Cilt, s. 493).

Er-Razi'nin, Yasin suresinin “*Aya erişmek Güneşe yaraşmaz, gecede gündüzü geçemez. Her biri bir yörüngede (felekte) yüzerler*” şeklindeki 40. ayetini tefsirinden anlaşılan, Güneş'in ve Ay'ın Aristoteles-Ptoleme paradigmasının çizdiği sınırlar içerisinde hareket ettiğinin bir kez daha vurgulamakta oluşudur. Her bir gezegen gibi Güneş ve Ay da, kürelerinde değişmeyen bir hızla hareket etmektedirler. Er-Razi'nin sözleri açıktır; bu yüzden, Güneş'in, aya yetişecek bir biçimde hızlı hareket etmesi mümkün değildir. Aksi halde, tek bir ay içinde bile, hem yaz hem kış olur ve meyveler, ürünler olgunlaşamazdı.

Er-Razi'ye göre, “Ay, kavuşum (yeni ay) günlerinde doğu ufku üzerinde iken, güneş tam onun karşısı demek olan, batı ufku üzerinde olur. Güneş batarken ay doğar, güneş doğarken de, ay batar. Adeta Güneş'in bir tek hareketi olmuş olur. Hâlbuki görünüş itibariyle, Güneş, geceleyin belli bir miktarda Ay'dan geri kalır. Bundan ötürü, şayet Ay'ın, sayesinde Güneş'i geçeceği ve güneşin ise kendisine yetişemeyeceği bir biçimde tek bir hareketi olsaydı, keza Güneş'in de sayesinde Ay'dan sonraya kalacağı ve Ay'a yetişemeyeceği tek bir hareketi olsaydı, o zaman, hem Ay hem de Güneş, uzun bir süre aynı yerde kalakalırlardı. Çünkü Güneş'in hareketi, her gün bir derecedir. Bütün yıldızlarda, ay ve yılı meydana getiren hareketlerden başka olan bir başka hareket yaratmıştır ki, bu da, günlük dolanımdır İşte bu günlük dolanım sebebiyle, hiçbir yıldız asla bir başka yıldızı geçemez. Çünkü her bir yıldız, örneğin biri doğarken, onun karşısında olan batar ve yine her ne zaman, bize göre bir yıldız, başka bir yıldızın bulunduğu bir yere gelirse, o yıldız oradan gider. İşte bu hareketle, Ay da Güneş'i geçemez. Gecedan ay; gündüzden de güneş kastedilmiştir. O hâlde, ayetteki, “Güneşin aya erişip çatması.” ifadesi, Güneş'in, bir yıl içinde tamamlamış olduğu, yavaş hareketine; “...ne de gecenin gündüzü geçmiş olması...” ifadesi de, Güneş'in bir gece ve gündüz içinde, yeniden tekrar doğudan yine doğuya devredip döndüğü günlük hareketine işaretir.” (Er-Razi, 1988: 18.Cilt, s. 494).

Er-Razi Aristoteles-Ptoleme evreninde yaşamıştır. Bu evren, yerin merkezde olduğu bir evrendir. Ay ilk sıradaki gezegen iken, Güneş Dünya etrafında dolanmakta olan dördüncü gezegendir. Gezegen sayısı yedidir. Yedi gezegenin dışında, sabit yıldızlar küresi, en dışta ise en büyük gök vardır.

Er-Razi'nin, Aristoteles'in hem astronomisine hem de fiziğine bağlılığı tesadüf değildir. Zira Aristoteles'in fiziğini felsefesinden ayırmak güçtür;

ikisi bir bütün oluşturur. Tüm evreni betimlemeye ve açıklamaya yönelik kapalı ve birleşik bir sistem kurmuştur Aristoteles. Bu nedenle onu anlamak sisteminin tümünü anlamayı gerektirir (Cemal Yıldırım, 1992; s. 32).

Er-Razi'nin Aristoteles-Ptoleme evreninde yaşamış olduğu çok açıktır. Kur'an'ı da bu algı kalıbı çerçevesinden yorumlamış olması son derece doğaldır. Zira Aristoteles-Ptoleme paradigması, bilim çevrelerine uzun süreler, model sağlayan, evrensel olarak kabul edilen bilimsel başarılarla doludur. Benzersiz olması, gelecekteki çalışmalara kaynaklık edecek türde olması, uzun bir olağan paradigma dönemi yaşanmasını sağlamıştır. Olağan bilim etkinliğinden, bilim dışı bir alanın üyeleri olsalar da, müfessirlerin de etkilenmemesi düşünülemez bir durumdur. Müfessirler, bilim dışı bir alanın üyeleri olsalar da, sonuçta gerek üzerinde yaşadıkları dünya gerekse dünyanın da içinde bulunduğu evren hakkında, yaşadığı ortamı tanımaya çalışan her insan hatta her canlı gibi bilgi edinme ihtiyacı içerisindeyler. Müfessirlerin, dünya ve evren hakkında bilgi edinmek istemeleri, yukarıda da görüldüğü gibi, yalın bir merak duygusunu aşmakta, tefsir ettikleri sure ve ayetlerdeki dünya ve evren hakkında verileri yorumlayabilmeleri için bir yerde zorunlu bir hal almaktadır. Bu bilgiyi edinecekleri en önemli kaynak da bilimdir.

Er-Razi'de, doğal olarak, gerek kişisel merak duygusunu tatmin etmek gerekse tefsir yapabilmek için döneminin egemen paradigmasının sunduğu bilgilerden, hatta problemlerden yararlanmıştır. Problemleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuş olması bir yana, bazen kendisi de paradigmanın sunmuş olduğu sorunlara çözüm getirme çabası içerisinde olmuştur. Nitekim Aristoteles'in ortaya koyduğu, Ptoleme'nin geliştirip doruk noktasına taşıdığı evren kuramının her şeyi çözememiş olması son derece doğaldır. Olağan paradigma dönemi açıkta kalan sorunları görmezden gelir veya dosyalar. Bu sorunlar büyüyüp de kuramın durumunu zora sokmaya başladığı zaman, bilim adamı veya bilim adamları çözüm bulmak zorunda kalırlar. Söz konusu çabanın izlerini, tefsir çalışmaları içerisinde bulmak ilk bakışta ilginç gelse de, dikkatle incelendiğinde doğal olduğu görülür.

Er-Razi'nin, paradigmanın sunmuş olduğu problemleri ve bu problemlere getirilen çözüm önerilerini incelemek, hatta kendi çözümlerini sunmak konusundaki çabası, olağan paradigma etkinliği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Bu yüzden de, Er-Razi'ye "olağan paradigma döneminde yaşamış bir müfessir", yapmış olduğu tefsire de, "olağan paradigma dönemi tefsiri" demek yanlış olmayacaktır.

Kopernik-Newton Evreninde Tefsir

Kopernik-Newton evreninde, Dünya, merkezdeki hareketsiz bulunan Güneş'in çevresinde dolanan bir gezegen, Ay ise, Dünya'nın uydusu olmuştur. Birbirinden ayrı iki evren değil tek bir evren söz konusudur. Sistemdeki gezegen sayısı yedi değil dokuzdur. Yeni paradigma bu haliyle, eskisinin çözemediği bir çok problemi çözüme kavuşturmuştur. Fakat yeni paradigmanın getirdiği kolaylıklar yanında, zorluklarda vardır. Bu zorluklar, yeni paradigmanın kabulüyle ortaya çıkan temizlik işleridir. Temizlik işleri, yeni paradigmayı kabul etmiş olan bir bilimciyi, tüm meslek yaşantısı boyunca meşgul eder (Kuhn, 1991: 55).

Birtakım temizlik işleri, yeni evrende yapılacak olan, yeni tefsir içinde geçerlidir. Bu sayede, ortaya çıkmış olan yeni bulmacalar çözüme kavuşacaktır. İlk olarak gezegen sayısı artık yedi değil dokuzdur. Oysa Kur'an, yedi gök olduğunu söylemiştir. Bu çözülmesi gereken bir problemdir. Bu problem, Kopernik-Newton paradigmasının olağan döneminde yaşamakta olan müfessirler için çözülmesi gereken bir "bulmaca" olarak görülmelidir. Bulmacaların çözümü, eş deyişle Kur'an'ın gök ayetlerinin yeni paradigmaya göre yorumlanması, tıpkı bilimde olduğu gibi çoğu müfessiri uzunca zaman meşgul etmiş bir olağan dönem etkinliğidir.

Olağan bilim etkinliği çerçevesindeki çabalar yakından incelendiğinde, insana sanki doğanın, paradigmanın sağladığı, önceden hazırlanmış ve pek az değiştirilme olanağı bulunan bir kutuya zorla yerleştirilmesi gibi görünür. Olağan bilimin amacı doğadan yeni tür görüngüler çağırmak değildir. Tersine, 'kutu'ya uymayanlar dikkate bile alınmazlar. Bilim adamlarının da esas amacı zaten yeni kuramlar icat etmek olmadığı gibi, başkaları tarafından icat edilenlere de pek hoş görülmesi davranılmaz. Olağan bilimsel araştırma bunun yerine paradigmanın daha baştan sağladığı görüngü ve kuramların ayrıştırılmasına yönelmiştir (Kuhn, 1991: 55).

Olağan dönemde yapılmış olan tefsir etkinliği söz konusu olduğunda da durum pek farklı değildir. Kur'an'ın gök ayetlerinin yeni paradigma çerçevesinde yorumlanmaya çalışılması insana sanki gök ayetlerinin, paradigmanın sağladığı, önceden hazırlanmış ve pek az değiştirilme olanağı bulunan bir kutuya zorla yerleştirilmesi gibi görünür. Bu anlamda, olağan dönem tefsiri, paradigmanın daha baştan temin ettiği görüngü ve kuramlar çerçevesinde gök ayetlerini yorumlamaya yönelmesi son derece doğaldır.

Newton paradigmasının belirlediği evrende yaşamış olan, olağan dönem tefsircilerinin önemli örneklerinden biri Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)'dır. Müfessirin inceleme konusu yaptığımız 10 ciltlik tefsiri, Hak Dini Kur'an Dili (Kuran'ı Kerim Türkçe Tefsiri) adıyla yayımlanmıştır.

Yazır da çağdaşları gibi, evreni Kopernik-Newton paradigmasının belirlediği çerçeve içerisinde algılamıştır. Doğal olarak, Kur'an'ın gök ayetlerini de bu görsel kalıp çerçevesinde yorumlamıştır. Bakara suresinin, “*Yerde olanların tümünü sizin için yaratan O’dur. Sonra göğe yönelip (istiva edip) de onları **yedi gök** olarak düzenleyen O’dur.*” şeklindeki 29. ayetine getirdiği yorum bunun en açık görüldüğü yerlerden birini oluşturmaktadır. Yazır, burada, Kopernik-Newton paradigmasının sağladığı olağan dönemde yaşamakta olan müfessirler için çözülmesi gereken ilk bulmacayı çözmeye çalışmıştır. Söz konusu *ilk bulmaca*; “dokuz gezegeni, yedi göğe sığdırmak” şeklinde ifade edilebilir.

Yazır, kendi ifadesiyle, “yedi sema”nın tefsir ve yorumunda, farklı bir ifadeyle söz konusu bulmacanın çözümünde, başlıca iki düşünce olduğunu söylemiştir.

Çözümlerden ilki şöyledir: “Dünya’dan Venüs’e kadar bir; Venüs’ten Merkür’e kadar iki; Merkür’dan Güneş’e üç; Güneş’ten Mars’a veya yine Dünya’dan Mars’a dört; Mars’tan Jüpiter’e beş; Jüpiter’dan Satürn’e altı; Satürn’dan daha ilerisine kadar yedidir ki, sonradan keşfedilmiş olan Uranüs ve Neptün gezegenleri ve daha keşfedilmesi mümkün olanlar hep bu yedinci sınır içinde demektir. Bugün bu düzenlemenin daha ileri gittiği ispat edilemez. Bu düşünce çoğunlukla, astronomi bilimini takip edenlerindir ki, zamanımızın astronomi görüşüne de aykırı değildir.”

Yazır’a göre, burada söz konusu olan, Dünya’nın merkezliği değil, Dünya’ya göre “gök” kelimesinin uygulanmasıdır. Güneş sisteminde Dünya merkezdir. Çünkü biz yerde bulunmaktayız. İdrak ve düşüncemizin başlangıcı bizzat kendimiz ve yerin çekimi olduğundan, Dünya bize göre merkezdedir, bu düzenleme bu yüzden ve görelidir.

Yazır’a göre, başka bir gezegende bulunsaydık, o zaman bu düzenlemeyi o gezegene göre tasarlamamız gerekirdi. Örneğin, Güneş’te bulunsaydık Merkür bir, Venüs iki, Dünya üç, Mars dört, Jüpiter beş, Satürn altı, ilerisi yedi derdik.

Yazır’a göre, eski Batlamyus astronomisini takip edenler Ay’ı birinci gezegen kabul etmişlerdir. Saymaya Ay’dan başlamışlar, yedinci

gezegen olan Satürn’le de saymayı sonlandırmışlardır. Kur’an’daki gök ayetlerini o zamanki astronomiye uygulamak için bilimsel kaygıyla sıkıntı yaşamışlardır.

Yazır’ın bu sözü, yani eski müfessirlerin gök ayetlerini eski astronomiye uyarlamaya çalışmış ve bu konuda sıkıntı yaşamış olmaları iki bakımdan üzerinde durmayı gerektirmektedir. Birincisi, bu söz, bu çalışmanın temel savını yansıtan en açık söz olması dolayısıyla son derece önemlidir. İkincisi ise, aynı şeyin, yani gök ayetlerini astronomiye uyarlamaya çalışma ve bu konuda sıkıntı yaşama durumlarının Yazır’ın bizzat kendisi içinde geçerli olmasıdır.

Yazır’a göre, gerçekte astronomi biliminin matematikle ilgili olan hesap problemleri ve çok eski zamanlardan buyana ay tutulması ve güneş tutulması hesaplarındaki doğrulukların yadsınmaması gerekirdi. Fakat bunlarla astronominin bilimsel prensiplerini oluşturan kuramları ve hatta varsayımları ayırmak gerekir. Yazır, örnek olarak Batlamyus (Ptoleme) astronomisini verir. Ona göre, bu astronominin bütün esası şu görüşte toplanmıştır: “Gezegenlerde iki hareket görülüyor. Bunun biri doğal ise, diğeri her halde zorla olması gerekir. Bu da her birinin bir yörüngede saplanmış olmasına ve onun hareketiyle hareketli olmasına bağlıdır. Şu halde yedi gezegenin bir yörüngesi, sabit gök cisimlerinin de bir yörüngesi ve tümünü kapsayan bir de Atlas yörüngesi vardır. Ve günlük hareket bu Atlas yörüngesinindir”.

Yazır’a göre, buna karşılık tefsir âlimleri ve hatta kelim bilgileri de bu görüşün kesin olmadığını, diğeri bir nedenin düşünülebileceğini söylüyorlardı. Ve hatta ilk önce filozoflardan Sabit b. Kurra bir “çekim kuramını”nı bile açıklamıştı. Yazır, sonradan “genel çekim kuramı”nın geliştirildiğini ve onun üzerine çok eski olan “düşme kuramı” (skut nazariyesi) nin onaylanmasıyla yeni ve mükemmel bir astronomi bilimi kurulduğunu söylemiştir. Fakat bu astronomi, Yazır’a göre, eskisi gibi bütün evreni kapsama iddiasından vazgeçerek ilgi alanını Güneş sistemiyle sınırlamıştır. Bu yüzden, bu sistem dışına çıkılarak yapılan düşünceler sadece varsayımdır. Genel çekim kanunu bugün adeta herkesçe bilinen bir gerçek halini almış bir bilimsel konu olmuştur. Ve gerçekten göklerin direksiz durmalarını açıklamak bakımından da Kur’an’a ait açıklamalara çok uygundur. Yazır, henüz bu konuda tümevarım ve deneye ait bir yanlışlama örneği de görülmemiş olduğunu söyler. Ancak, Yazır’a göre, “çekim” (cazibe) kelimesi o kadar soyut ve o kadar manevi bir kavram ifade etmektedir ki, bunu bir “melek” kelimesiyle tasarlamak ve bizzat ilahi kudrete bağlamak daha uygun olacaktır.

“Dokuz gezegeni, yedi göğe sığdırmak” olarak özetlenebilecek olan bulmacanın, Yazır’a göre, *ikinci çözümü* şöyledir: Dünya’nın üstünde bütün yıldızların bulunduğu maddi evrenin hepsi bir göktür. Bu evren, yedi göğün birincisidir. Ve bunun ötesinde bundan başka altı gök daha vardır. Bunlar ruhani ve akla uygun olarak düşünüldükleri zaman uzayın cisimlere uygunluğu gibi aralarındaki uyma ve uygunluk kavramı daha açıktır. Yazır’a göre, Saffat suresi altıncı ayetteki, “biz dünya semasını yıldızların ziynetiyle süsledik.” ifadesi de bunu anlatmaktadır. Ve İslam’da tefsir âlimlerinin en büyüklerinin kanaatleri de budur.

Yazır’ın, bu bulmacaya bulduğu çözüme Talak suresi 12. ayetteki, “yedi göğü ve yerden bir o kadarını da yaratan Allah’tır.” ifadesinin tefsirinde de rastlamaktayız. Yazır’a göre, “Yedi gök” (seb’a semavat) ifadesi, yedi göğün varlığını ifade etmekte kesin olmakla birlikte, daha ötesinin yokluğunu göstermez. Yani fazlalığı ortadan kaldırmaz.

Yazır’a göre, gökler o kadar geniştir ki, yedi gök ifadesiyle hepsinin genel görünümü kastedilmiştir. Dünya’ya ışığı yetiştirebilen bütün yıldızların sahası, Dünya göğü denilen en aşağısından ibaret kalır. Fakat sayı manası hesaba alınmayarak yedi gök denildiği zaman da ilk akla gelen anlam genellikle, bilinen yedi gezegenin yörüngeleriyle ayırt edilen bölgelerdir. Güneş’in iki konudan dolayı bunların ortasında olduğu düşünülür. Gerek yer ve gerek güneş bakımından üçü yakın, üçü de uzaktır. En uzakta bulunan Satürn bölgesi ve daha ötesi, yedinci demektir.

Yazır’a göre, bunların böyle yedi sayısı ile ifade edilmesinde hem genellikle bilinenleri göstermek, hem de ötede bulunan güneşin merkeziyetine bir işaret vardır. Şu hâlde Satürn’ün ötesinde Uranüs ve Neptün gibi daha başka gezegenler bulunması, yedi göğün varlığını bozmayacağı gibi “yedi gök” ayeti daha başka gezegenlerin bulunabilmesine engel olmaz (Yazır, 1995: 396).

Kopernik-Newton evreninde yaşayan ve ilk bulmacaya çözüm bulmaya çalışan müfessirlere ikinci bir örnek olarak Celal Yıldırım verilebilir. Yıldırım, “Asrın Kur’an Tefsiri” adlı eserinde, Bakara suresi, 29. ayeti tefsir ederken, yedi gök konusunda, “eski” ve “yeni müfessirler”in çeşitli olasılıklar yürüttüklerini söylemiştir –Yıldırım’ın müfessirleri eski ve yeni olarak sınıflaması paradigmatik bakış açısına son derece uygun düşmektedir–. Buna göre, eskiler Aristoteles-Ptolemy evreninde yaşamış, yeniler ise, Kopernik-Newton evreninde yaşamış müfessirlerdir. Çeşitli

olasılıklar yürütmüş olan eski ve yeni müfessirlerin bazılarına göre, yedi gökten kastedilen şey, güneş sistemidir. Muhyiddin Arabî de aynı kanaattedir Yıldırım’a göre.

Yıldırım, bugünkü astronomicilerin yaptığı keşifleri göstererek, Güneş Sistemi’nin, Güneş ve dokuz gezegenden oluştuğunu söyler. Görülen odur ki, Yıldırım da yeni müfessirler arasında yer almaktadır ve bulmacalara çözüm bulmak istemektedir. Dokuz gezegeni yedi göğe sığdırmaya çabalayan Yıldırım’a göre, söz konusu gezegenlerin her birini bir gök kabul edecek olursak, yedi gök değil de dokuz gök olması gerekir. Ancak dünya (üzerinde yaşadığımız için) ve bir de Merkür’ü (Güneş’e çok yakın ve en küçük gezegen olduğu için) çıkaracak olursak, ne derece isabetli bir tefsir yapmış oluruz? Zira evren o kadar büyüktür ki, güneş sistemi gibi nice sistemler vardır. Görüldüğü gibi, Yıldırım’ın da birçok müfessir gibi, Yedi göğe, dokuz gezegeni sığdırmaya çalışmış olduğu açıktır.

Yıldırım, birinci bulmacayı çözmek adına ortaya attığı ikinci çözümü veya tefsiri yine bir soruyla ortaya koymuştur. Bu soru, “o halde ikinci bir ihtimalle, yedi gökten maksat, sayılamayacak kadar çok yıldızın, kümeler halinde bir araya getirilerek “galaksi” adı verilen yedi grup oluşturulması mıdır?” şeklindedir. Ve Yıldırım, bu galaksilerin adlarını sıralar. 1. Büyük magellan Nebula’sı, 2. Duman halkası (Saka takımyıldızı), 3. Spiral Galaksi (Başak takımyıldızı), 4. Andromeda Nebula’sı, 5. Güneş sistemi, 6. Samanyolu, 7. Herkül yıldızlar kümesi.

Yıldırım, Kopernik-Newton paradigması çerçevesinde, birinci bulmacanın makul çözümlerini ortaya koymakla kalmamış, çözümün bilimin ileride kat edeceği mesafeler dâhilinde değişebileceğini de şimdiden kabul etmiştir (Celal Yıldırım, 1. Cilt, s. 135-136).

İkinci bulmaca; Güneşin, merkezde hareketsiz olduğu, diğer gezegenlerin onun etrafında dolandığı bir sistemde Güneş’i hareketli olarak gösterebilmektir. Aristoteles-Ptoleme evreninde Dünya merkezde ve hareketsiz, Ay, Güneş ve diğer gezegenler Dünya etrafında dolanan bir konumdayken, Kur’an’daki Ay ve Güneş’in hareketli olduğunu söyleyen ayetleri yorumlamak son derece kolayken, Kopernik-Newton evreninde, bunu sağlamak zor bir durum olarak ortaya çıkmıştır.

Yazır’ın, ikinci bulmacaya yanıt olabilecek açıklaması Yasin suresi 38. ayetteki, “*Güneş’te yürüyüp gitmektedir.*” ifadesinin tefsirinde görülebilir; Yazır’a göre, bu akış Güneş’in yalnız mekânda hareketi olduğu yönünde anlaşılmamalı, mekânsal ve zamansal bütün eseri ve konumlarıyla varlık

evreninde sürüp gitmesi olarak anlaşılmalıdır. Örneğin, ısı ve ışık yayma da, onun bir akışıdır.

Yazır’a göre, Yasin suresi 40. ayetteki, “*her biri bir kürede yüzer.*” ifadesiyle, yalnız güneş ve aydan her biri değil, bütün gök cisimlerinin, birbirine çarpmayacağı anlatılmıştır. Yazır bu ayetin, yeni astronomi kanunlarına işaret etmekte olduğunu da ekler.

Yazır bu açıklamalarının ardından, Güneş’in yüzdüğü gök nedir? Bu bir yörünge olduğuna göre, onunda bir gezegen olması gerekmiyor mu? diye sorar. Yanıtı ise, Kopernik-Newton paradigmasına uygundur; “gerçi, eksenî etrafında da dönme yeri anlamına, yörünge denebilirse de bundan açık olan, Güneş’in yukarda anlatıldığı üzere, dünyanın arşın altında başka bir karar bulacağı bir zaman ve mekâna (müstekarr), bir merkeze doğru hareket ettiğini ve dolayısıyla onun yüzdüğü göğün de, onun yörüngesi olduğunu kabul etmek gerekir.” (Yazır, 1995: 187)

Kopernik-Newton evreninde yaşayan ve ikinci bulmacaya çözüm getirmeye çalışmış müfessirlere ikinci örnek olarak Celal Yıldırım verilebilir. Yıldırım, Yasin suresi 40. ayetteki, *Ay ve Güneşin her birinin kendine has bir yörüngede (karargâhta) yüzmekte olduğu* ifadesinin birkaç anlam ve hüküm ifade etmekte olduğunu dile getirir. Yıldırım, bu anlam ve hükümleri şöyle sıralamıştır:

- a) Güneş, kendine has yörüngesinde hareket eder.
- b) Güneş, kendine has belirlenmiş bir süreye kadar hareketini sürdürür.
- c) Güneş kendine ait kanuna bağlı kalarak belli bir alanda düzenli hareket etmektedir.
- d) Güneş, planda kendisine ayrılan yerde istikrarlı şekilde iki nokta arasında cereyan etmektedir.

Yıldırım’a göre, *birinci yorumdan*, güneşin kendine ait bir merkez yörüngede hareket ettiği anlaşılır. *İkinci yorumdan*, güneşin vakti belirlenmiş bir süreye kadar hareketini sürdürüp enerji vereceği sonucu çıkar. *Üçüncü yorumdan*, güneşin başıboş, düzensiz, amaçsız şekilde değil; bütünüyle düzenli, planlı ve programlı hareket edip düzenli ışık vermekte olduğu anlaşılır. *Dördüncü yorumdan*, güneşin belli bir merkezde kalmayıp iki merkez arasında kendine bağlı gezegenlerle birlikte cereyan ettiği sonucu ortaya çıkar.

Yıldırım’ın, Yasin suresi 39. ayetteki, “*Ay için de konaklar belirledik*” ifadesi için yaptığı tefsiri de gözden kaçırmamak gerekir. Yıldırım’a göre,

Kur'an, Ay'ın belli bir merkezde değil, hem Dünya'nın çevresinde hem de Dünya ile birlikte Güneş'in etrafında döndüğünü belirtmiştir. Her gün belli oranda Güneş ile Ay arasına giren Dünya'nın Ay üzerine düşen gölgesi onu bir bakıma her gün yeni bir mesafeye göndermektedir. Yıldırım, Yasin suresi 40. ayetin tefsirinde de Güneş ile Ay'ın birbirinden ayrı yörüngede hareketlerini sürdürmekte olduklarını, Ay'ın Dünya'nın uydusu olduğunu, Dünya'ya yakın Güneş'e çok uzak olduğunu, kendine has bir yörüngesi olduğunu belirtmiştir (Celal Yıldırım, 10. Cilt, s. 5047-5049). Yıldırım'ın, Zümer suresi 5. ayetin tefsirinde Güneş ile Ay'ın her birinin belirlenmiş bir vakte kadar kendilerine has yörüngelerinde yüzmekte olmalarının nedeni olarak, bağlı bulundukları yer çekim ve merkezkaç kanunlarını göstermesi (Celal Yıldırım, 10. Cilt, s. 5206-5208) Newton fiziğine olan bağlılığını açıkça ortaya koyan bir başka veridir.

Kopernik-Newton evreninde yaşayan ve ikinci bulmacaya çözüm bulmaya çalışan müfessirlere üçüncü örnek olarak Süleyman Ateş verilebilir. Ateş, "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri" adlı eserinde Yasin suresinin 38. ayetindeki, Güneş'in yörüngesinde yürüyüp gittiği ifadesinin tefsirini, görelî bir bakış açısı üzerine inşa etmiştir. Ateş'e göre, "biz, Dünyamızın hareket ettiğini göremediğimiz için Güneş'i hareket ediyor sanırız. Güneş'in bize görünen hareketi, bizim duyularımızın aldanmasından ibaret ise de, aslında Güneş sabit değildir. Kendi ekseni çevresinde yaklaşık yirmi beş günde döndüğü gibi, sistemiyle, yani kendisine tabî yıldızlarla birlikte başka bir galaksi çevresinde hareket etmektedir" (Ateş, 1988: 347).

Ateş'e göre, Zümer suresi, 5. ayetteki, *gecenin gündüze, gündüzün geceye dolandığı, her birinin belirli bir süreye kadar yörüngelerinde yürüyen Güneş ve Ay'ın buyruk altında tutulduğu*, cümlesinin tefsirinde de, Dünyamızın dönmesinden ötürü bizim, Güneş'i yürür gördüğümüzü söylemektedir. Ayrıca Güneş, sistemiyle birlikte yürümekte, belki de başka bir güneş çevresinde dönmektedir Ateş'e göre. Dünyanın uydusu olan Ay da Dünya çevresinde dönmektedir (Ateş, 1988: 529).

Yeni astronomi ve fizik paradigmalarının belirlediği görsel kalıp çerçevesinden evrene bakan müfessirler, evreni eski müfessirlerden çok farklı algılamaktadırlar. Bir zamanlar, bir gezegen olduğu sanılan Ay, artık bir uydu olarak görülmeye başlanmıştır. Üstelik eski müfessirlerin yanlışmış oldukları kabul edilmiştir.

Burada olan şey, binyıllarca gözlemlenmiş olan Ay'ın, yeni paradigmanın kabulünden sonra yeni bir gözle görülmeye başlanmış

olmasıdır. Yeni paradigmayı benimseyen olağan dönem müfessirleri, evreni, eski paradigmayı benimseyen müfessirlerden çok farklı algılamaktadırlar. Gerçekte, paradigmayla birlikte değişen şey gök ayetlerini yorumlayış tarzlarıdır, aksi hâlde yorumlanan ayetlerin, surelerin ve Kur'an'ın tek ve değişmez olduğuna inanılmaktadır. Değişim yeni evrende yaşamaya başlayan müfessirlerin algılama yapısındadır.

Üçüncü bulmaca, gezegenlerin nasıl hareket ettikleri konusundaki belirsizliktir. Küre (felek) döndüğü için mi gezegenler dönüyor, küre sabit iken gezegenler onun içerisinde mi yüzüyor, yaksa her ikisi birden mi hareket ediyor sorusunun Kopernik-Newton paradigması çerçevesinde yanıtlanması gerekmektedir.

Yazır, bu bulmacanın, Kopernik-Newton paradigması çerçevesindeki yanıtını Enbiya suresinin “*Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratan O’dur. Bunların her biri bir kürede (felekte) yüzerler.*” şeklindeki 33. ayetini tefsir ederken vermektedir. Yazır’a göre, bunların her biri bir kürede dolanmaktadır. Sanıldığı gibi onları küre döndürmüyor, onlar kürede ve her biri bir kürede yüzüyorlar. Felek, dönen şey demek olduğuna göre, bazıları feleği dolaşan bir cisim saymışlardır ki, bunlar, zamanlarının bilimsel teorilerine kapılmış görünüyorlar. Yazır, hâlbuki Dahhâk’ın küreye, yıldızların döndüğü yer, dediğinin bilinmekte olduğunu da ilave etmiştir.

Yazır’a göre, her biri bir kürede yüzerler demek, Dünya, Güneş, Ay bütün gök cisimlerinden her biri bir yörüngede yüzüyorlar demektir. Demek ki, ne kadar gök cisimleri varsa o kadar da küre vardır. Sözün özü, hangisi olursa olsun şurası gerçek ki, burada eski astronomi biliminin kabul ettiği bir teorinin reddedilmesi vardır. Çünkü onlar Güneş ile Ay’ı, küre hareket ettiriyor, diyorlardı. Burada ise her birinin birer kürede kendilerinin yüzdükleri söyleniyor ki, gök cisimlerinden her birinin uzayda bir eksen (mihver) veya yörünge (mahrek) üzerinde hareket ettiklerini söyleyen yeni astronomi kuramının esası da budur. Şüphesiz eskiler de bilimleri şimdikilerinki gibi ve belki daha kuvvetli bir kanaatle takip ediliyordu.” Yazır’ın, müfessirlerin bilim paradigmalarının peşinden gitmek durumunda kalmış olduklarını anlatan sözleri çok açıktır.

Fakat Yazır’ın, bütün bu durumdan, incelediğimiz ayetlerde Kur’an’ın bilime karşı büyük bir zaferini okumakta olduğumuz ve bildiğimiz bilimlere aykırı görünen noktalara rastlanıldığı zaman, Kur’an’ı bilime uydurmamız yerine, bilimi Kur’an ile bağdaştırmaya çalışmamız gerektiği sonucunu çıkarması bir hayli ilginçtir. Daha ilginç olan ise, Yazır’ın,

Kur'an'ın, bilimsel bir gerçeğe, fizikçilere ve felsefecilere ve astronomiyle uğraşanlara, Batlamyus astronomisini kökünden yıkan, yeni bir bilime başlangıç olacak bilimsel bir kural vermiş bulunmakta olduğunu düşünmüş olmasıdır.

Fakat Kopernik, Newton, Laplace gibi bu bilimle sürekli uğraşan kimselerin böyle bir kural bulmalarının aslında önemli bir başarı olduğunu da itiraf etmiş olması ise bir başka ilginç noktayı oluşturmaktadır (Yazır, 1995: 268-269).

Kopernik-Newton evreninde yaşayan ve üçüncü bulmacaya çözüm bulmaya çalışan müfessirlere ikinci olarak vereceğimiz örnek Süleyman Ateş'tir. Ateş, Yasin suresi 40. ayette geçen, *Güneş ve Ay'ın her birinin bir yörüngede yüzdüğü*, ifadesini, Güneş'in, Ay'ın, bütün yıldızlar'ın birer kürede (felekte) yüzdüğü anlamına geldiğini ifade etmiştir. Zira Ateş'e göre, küre, yuvarlak cisim veya daire demektir. Burada kasıt, Güneş ve Ay'ın, uzaydaki yörüngeleridir. Ay, bir ayda Dünya'nın çevresini, Dünya'da kendisine tabi Ay ile birlikte bir yılda Güneş'in çevresini dolandır. Güneş'te kendisine tabi gezegenlerle birlikte bulunduğu yörüngede hareket eder.

Ateş, eski gökbiliminin, yıldızların, küreye çakılı, sabit olduğunu söylediğini belirtmiştir. O zamanın anlayışına göre yıldızın kendisi yürümez, onu taşıyan biri gerekir. İşte küre, yıldızı yürütür. Hâlbuki Kur'an, yıldızların kürede yürüdüğünü söylüyor. Modern gök bilimi de bütün yıldızların uzaydaki yörüngelerinde dolandığını söylemektedir. Demek ki, Kur'an'ın söylediği, modern gökbilimine uygun düşmektedir, Ateş'e göre (Ateş, 1988: 348).

Sonuçta görülmektedir ki, bilimde gerçekleşen paradigma değişimleri, yalnızca bilimcilerin algılama biçimini değiştirmemiştir. Değişim, yeni evrende yaşamaya başlayan herkesin algılama biçiminde de gerçekleşmiştir. Bilimsel verileri kendi alanına taşıyan ve orada kullanan müfessirlerde bu değişim açıkça görülmektedir. Yeni paradigmanın belirlediği yeni evrende yaşamaya başlayan müfessirler, Kur'an'ın yorumunu, bilimsel verileri kullandıkları ölçüde, yeni paradigmaya göre yeniden inşa etmek zorunda kalmışlardır. Daha önce, eski paradigmanın belirlemiş olduğu evrende yaşarken, Kur'an'ın bilimsel verilere dayanarak açıklanması gereken ayetlerini, eski paradigmaya göre yorumlayan müfessirler, aynı ayetleri, yeni bilim paradigmasını kabul ettikten ve yeni evrende yaşamaya başladıktan sonra, eskisinden çok farklı yorumlamaya başlamışlardır. Çünkü yeni paradigmanın belirlediği yeni evrende yaşamaya başlayan müfessirler, evreni ve dolayısıyla söz konusu ayetleri eskisinden çok farklı

algılamaya başlamışlardır. Bir zamanlar, bir gezegen olduğunu sandıkları gök cismini, artık onlar da bir uydu olarak görmeye başlamışlar ve eski paradigmanın belirlediği eski evrende yaşayanların yanılmış olduklarını itiraf etmişlerdir.

Burada olan şey, bin yıllarca aynı gözle görülmüş olan ayetlerin, yeni bilim paradigmasının kabulünden sonra yeni bir gözle görülmeye başlanmış olmasıdır. Gerçekte, paradigmayla birlikte değişen şey, müfessirlerin Kur'an'ı yorumlayış tarzıdır, aksi hâlde yorumlanan kutsal kitabın tek ve değişmez olduğuna inanılmaktadır.

KAYNAKÇA

Andrade, E. N. DA C. *Sir Isaac Newton Hayatı ve Eseri*, çev.: Avni Yakalıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, İstanbul.

Bolles, Edmund Blair, *Galileo'nun Buyruğu*. çev: Nermin Arık, 5. Basım, Tübitak Yayınları, Ankara, 3003.

Butterfield, H. M.A. *The Origins of Modern Science*, New York, The Macmillan Company, 1960.

Dobbs, Betty J. T. / Jacob, Margaret C., *Newton ve Newtonculuk Kültürü*, çev.: Gökçen Ezber, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

Fahrudin Er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihul-Gayb*, çev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994.

Feyerabend, Paul, *Özgür Bir Toplumda Bilim*. çev.: Ahmet Kardam, Ayrintı Yayınevi, İstanbul, 1991.

Hall, A. Rupert. *From Galileo to Newton 1630 -1720*, Harper and Row, Publishers, New York And Evaston, 1963.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev.: Nilüfer Kuyaş, 3.Basım, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Lakatos, İmre, “Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi”, s. 111–242. Lakatos, İmre, Musgrave, Alan, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle ilgili Teorilerin Eleştirisi*, Çev: Arslan, Hüsamettin, Pardigma Yayınevi, İstanbul, 1992.

Lloyd, G. E. R, Aristotle: The Growth And Structure Of His Thought, Cambridge At The University Press, 1968.

Tekeli, Sevim-Kâhya, Esin-Dosay, Melek, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1999.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 3.Basım, 1992, İstanbul.

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları.

THE ROOTS AND GENESIS OF PAN - TURKISM AND ETHNIC CONFLICT – AN OVERVIEW

HAIDAR, Mansura
HİNDİSTAN/INDIA/ИНДИЯ

ABSTRACT

The collective identity whether in the garb of religion, or in the form of territorial, tribal, ethnic or any other kind of micro or macro entity had all along been the prized possession of an individual's psyche in the complex story of human development. It is in the light of this assumption that the paper seeks to bring to light the emblems and traces of origin, roots and genesis of Pan-Turkism –commonly believed to be a nineteenth century phenomenon though flickering in the historical accounts in different hues since time immemorial.. To be sure, the ethnic and tribal identification of Turks as a homogenous people was never disturbed despite the fact that they were scattered over a large area and often appeared in history under their micro definition. Pan Turanianism so vehemently emphasized by Zia Gokalp, a great exponent of Pan Turkism could be indicative of such feelings in recent centuries but the facts that these features did exist earlier also and Pan -Turkism was in continuum with its roots in hoary past had seldom been so clearly seen and realized. The consciousness of belonging to a particular group –the mutual rapport in the name of oneness of Turkish or Turanian origin, rivalries against other such homogenous entities (eg. Tajiks or Iranians) at all levels and in court politics, the pride in their respective racial superiority, contemptuous evaluation of each other in the pages of history are symptomatic of presence of Pan Turkism centuries before this peculiar term denoted its characteristics.

Key Words: Pan-Turkism, Pan-Turanianism, ethnic.

The twin movement (the Pan- Turkism and the Pan-Islamism) had dominated the political scenario during the nineteenth-twentieth centuries playing a significant role in determining the development of events and trying to unite the different Turkish speaking people into one string.

Turanianism which encompasses a broader vista was a more general term than Turkism which could be applied only to Turkic ideology. It is commonly (and perhaps somewhat rightly) believed that ‘Although Turkish people often ‘shared’ historical, cultural and linguistic roots, the rising of Pan Turkism was a phenomenon of only nineteenth and twentieth centuries’. It emerged as a parallel movement to Pan Slavism, Pan Germanism, or with middle eastern Pan Arabism. Some, therefore feel that if frontiers and borders of different places are removed and such (mis)conceptions as patriotism are removed, the world will have chances of better survival, progress and development.

One of the greatest exponent of Pan Turanianism Zia Gokalp (1876-1924), the “outstanding theoretician of the Turkish movement and regular contributor of the Turkish literary review “Young Pens” (*Genc Kalemler*) (founded in 1911) explained in one of his poems “Turan” published in 1911, the affinity of Ottoman Turks with the Turanian Turks. The underpinnings of “pan-Turanianism” and pan Turkism are well reflected through the following couplet.

*“The country of the Turks is not Turkey, nor yet Turkistan;
Their country is a vast and eternal land: Turan”.*

Zia Gokalp like others of his hopeful, allies once again emphasized in his poem *Kizil Destan* (Red epic) that:

*“The land of the enemy shall be devastated
Turkey shall be enlarged and become Turan”.*¹

In retrospect Zia Gokalp’s voice seems to be an echo of the past reverberations. To be sure the signals of a common heritage are too clear to be missed. The Turkish orbit was too expansive The bond of consanguinity and kindred relationship existing among the Eurasian population spread between Mongolia and Turkey have been emphasized time and again in the sources written in different medieval centres of Turkish power eg. India, Turkey, Central Asia, Iran and other places. The population in Eurasia never objected to their Macro identity of being the “Turks” which by all means was, as the medieval historians make us believe, quite a widely acknowledged and a roaring proclamation long before the idea of Pan Turkism dawned upon the modern mind. A careful survey of the medieval sources and modern works proves beyond doubt that the macro entity of belonging to a Turkish nation (aqwami Turk) was allowed to coexist with their individual micro identity which could be a traditionary hang over of sub-tribal affiliations or merely a psyche or mechanism of self assertion.

¹ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (Oxford: 1968), 351.

The collective identity whether in the garb of religion, or in the form of territorial, lingual, tribal, ethnic or any other kind of micro or macro entity had all along been the prized possession of an individual's psyche in the complex story of human development. It is in the light of this assumption that the paper seeks to bring to light the emblems and traces of origin, roots and genesis of Pan-Turkism –commonly believed to be a nineteenth century phenomenon though flickering in the historical accounts in different hues since time immemorial. The forms and genesis of ethnic conflicts as perceived and presented by the medieval chroniclers is as varied as the ones put forward by modern analysts. In this paper, an attempt is also being made to wade through, assess and correlate the evidence available in medieval sources and modern works. Beginning with an overview of some of the modern works and reviewing them in the mirror of the past paradigms, the paper seeks to address to several questions. Whether the ethnic conflict was a by-product of the division of Central Asia into “nation states” or it prevailed before the Soviet regime and Stalin's cartographic exercise; Whether the ethnic consciousness among the Central Asian people was vibrant enough to generate mutual conflict or was it merely a sporadic event sparked off by certain sudden political provocations. Did the squabbles overterritorial possessions or clash of economic interests proved to be the igniting factor or were there some other inherent or inherited reasons for the conflict.

To be sure, the ethnic and tribal identification of Turks as a homogenous people was never disturbed despite the fact that they were scattered over a large area and often appeared in history under their micro definition. Pan Turanianism so vehemently emphasised by Zia Gokalp, a great exponent of Pan Turkism could be indicative of such feelings in recent centuries but the facts that these features did exist earlier also and Pan –Turkism was in continuum with its roots in hoary past had seldom been so clearly seen and realized. The consciousness of belonging to a particular group –the mutual rapport in the name of oneness of Turkish or Turanian origin, rivalries against other such homogenous entities at all levels and in court politics, the pride in their respective racial superiority, contemptuous evaluation of each other in the pages of history are symptomatic of presence of Pan Turkism (though in a rudimentary form) centuries before this peculiar term denoted its characteristics.

The epistolary records confirm beyond doubt that solidarity in the name of common Turkish origin and Sunni Hanafite religion and military and

political alliance was frequently demanded though not so vehemently responded². The consanguineal ties and kindred relationships were always exploited whenever the exigencies of the situation so demanded. On the eve of war against Sultan Bayazid of Turkey, Timur had tried to entice the Ottoman nobles instigating them to desertion and to win them over to his side in the name of blood ties. In his letter to Amir Fazil, he recounted “Your nobility is also mine and your race joined with mine and our countries with yours : We have the same ancestors. We are all shoots and branches of the same tree. Our forefathers long ago in the past grew up in one nest and gradually occupied several others, you are, therefore truly a shoot from my stock, a branch of my branches, members of my members, my own marrow and my own intimates. And why should you be slave of a man who is a son of slaves set free by Ali seljuqi? . –But now outwardly, you will be with the Othman, inwardly with us, until at our invasion you separate and slide over to our army”³. While exhorting the amir for desertion, Timur ignored the basic fact that even those who received the grants from Alauddin were also the fugitives from his native land.

Sultan Salim’s letter to Ubaidullah Khan of Turan on the eve of battle of Chaldiran, inviting him to take revenge of martyrdom of Shaibani Khan and later on Ubaidullah Khan’s overtures on the eve of his invasions on Iran to persuade ottoman rulers to collaborate are glaring examples of such union. When Abdullah Khan Uzbek was planning to invade Iran, he had requested for cooperation from Akbar a number of times through several letters. In the very first letter, he had referred to mutual concord, long standing ties of consanguineal and kindred relationship and common sunni Hanafite faith which had bound them together and can gear them up for a combined aggression against Iran as they had deviated from the correct path of Sharia and even warned that if “ material and moral support was not forthcoming, help should not be given to those who fled from our sword to your side⁴. Similarly Shahs of Iran had incessantly sent messengers to Akbar reminding him of the military and moral support given by Safavid rulers Ismail and Shah Tahmasp to Timurid rulers Babur and Humayun to recover their territory successfully and expecting a reciprocal attitude from them in the hour of need. When Kandahar was lost , similar letters were written by Jahangir to Uzbek ruler. The letters of Ottoman sultans to Uzbek rulers further testify to this fact.⁴

² (Ibni Arab Shah, Tamerlane or Timur the Great Amir tr. by J.H. Sanders, London 1936, pp.178-179).

³ For details see, Mansura Haidar, Central Asia in the Sixteenth century, (3)(Ibni Arab Shah, Tamerlane or Timur the Great Amir tr. by J.H. Sanders, London, 1936pp. 178-179).

There is another view that medieval mind at times thought in terms of Pan Asianism also as someone had said :

“I remember, I am Asian;
I long for my roots;
I feel homesick for our way”

It is surmised that Timur’s “aim was quite different and directed to a great far flung objective. Timur wanted to create Pan Asia in Asia, an Asia clearly defined and firmly established, organized as one state without internal frontiers or divisions respected as a powerful dominion made wealthy by the productivity and trade of its peoples and brilliant and celebrated for the splendour of its art and culture. An Asia prepared to give the rest of the world what it desired of her , and what it wished to give her she wanted to accept.”⁵

Understandably, the identity is important because it gives a people self awareness, self consciousness and cognizance of one’s worth. The expression of one’s entity is determined by his ethnic identity, language, culture and patriotism. Such consciousness may often lead to conflicts as in case of Turks and Tajiks. it is also claimed by some that Tajiks were the original inhabitants of Central Asia being the Aryans, whereas all others Turkmen, Kazakhs, kyrgyz and Uzbeks came later as invaders. Turks appeared in Central Asia as conquerors of Sakas’ lands (Kazakhstan and Kyrgyzia), and further occupied Sichan, kashghar and khutan etc. ⁶ While discussing the ancient roots of Turk-Tajik conflict in his valuable article, iraj Bashiri says that “In recent times, especially after the fall of the Soviet Union, the Turks have revived the idea of Pan-Turkism at least to the point of denying the Tajiks their identity” and further concludes that “Used as a symbol of legitimacy and divine right by Firdowsi ,the farr distinguishes the Iranians from Turanians and the Turanians from the Turks. inspite of their irreconcilable differences, the Iranians and the Turanians of the Shahnama emerge from the epic as two branches of the same ethnic group. The Turks whose culture does not recognize the the farr emerge as extras in a world dominated by Iranians”. He further adds that “Iran is endowed with the farr and has a blessed army. Turan is divested of the rarr and in contention for it with the aid of the army comprised of infidel Turks. The Turks are a subject nation with no governmental or command structure of

⁴ See mansura Haidar, Indo Central relations .Azmi Ozcan, Pan-Islamism, Indian muslims , the ottoman and Britain(1877-1924)1997 pp 23-40.

⁵ Stephen Ronart, Turkey today, London MCMXXXVIII p. 35) .

⁶ U. yaqub Shah, The doctrine of self consciousness in the Samanid era, The Samanids and the revival of the civilization of Iranian peoples, ed. and tr. by iraj Bashiri; compiled by A . Rajabov , Dushanbe, 1998, 45-56.

their own. The view is implicit in Faridun's division of his kingdom and in the subsequent murder of Iraj by Tur:

Digar Tur ra dad Tura zamin,
Bira kard salari Turkan va chin

(He then gave Tur the land of Turan; and made him the overlord of Turks and Chinese⁷. In this context, a few points may be added. The population in Eurasia never objected to their Macro identity of being the "Turks" which by all means was, as the medieval historians make us believe, quite a widely acknowledged fashion and a roaring proclamation long before the idea of Pan Turkism dawned upon the modern mind. A careful survey of the medieval sources and modern works proves beyond doubt that the macro entity of belonging to a Turkish nation (aqwami Turk) was allowed to coexist with their individual micro identity which could be a traditionary hang over of sub-tribal affiliations or merely a psyche or mechanism of self assertion. The farr was not confined to the court of Iranians alone as it transmitted or was evolved out of political necessity by the Turkish rulers also. Mahmud Kashghari had asserted the primacy of Turks in the same vein: "When I saw that God had caused the Sun of Fortune to rise in the Zodiac of the Turks, and set their kingdom among the spheres of Heaven; that he called them "Turk," and gave them Rule; making them Kings of the Age, and placing in their hands the reins of temporal authority; appointing them over all mankind, and directing them to the Right; that He strengthened those who are affiliated to them, and those who endeavor on their behalf; so that they attain from them the utmost of their desire, and are delivered from the ignominy of the slavish rabble;- [then I saw that] every man of reason must attach himself to them, or else expose himself to their falling arrows"⁸. As early as the reign of Seljuqids, the works like Imam Ghazali's *Nasihatul Muluk* and Rawandi's *Rahatussuddur* emphasized the divine rights of sovereignty with the same vehemence as *Kiyan khwarah* and *farri izdi* were stressed by Akbar and reproduced by his deputy Abul Fazl in his various works.

Apart from the Turk Tajik conflict certain other kinds of tensions often pervaded. These had preexisted, continued and followed the Soviet regime. Recent happenings in Central Asia had brought numerous (though not so new) problems to surface providing a fodder for thought and the ground

⁷ Iraj Bashiri, *The Turk-Tajik conflict: Ancient roots*, Article in *The Samanids and the Revival of the civilization of Iranian peoples*, ed. & tr. by I. Bashiri, Dushanbe 1998, pp. 56-67).

⁸ Introduction of Mahmud Al- Kashghari's book "*Diwan Lugat at Turk*", Part I, Edited and Translated with Introduction and Indices by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly, Page 70).

for discussions over polemics. Much has already been written for example about ethnic , ethno-lingual ,ethno national and ethno religious factors contributing earlier to homogeneity and now a days to internal tensions and playing an important role in the geo- political, extra territorial and security jangles. The scholars and political savants alike had expressed well thought out views and each perception has richly contributed to the sphere of already existing information, expanding the horizons of interpretations and dilemma of its extensive dimensions .

The geo-cultural identity of Central Asia, –an area spreading over 3993300 square kilometers, sparsely populated—with a fine blend of nomadic and sedentary elements, had multifarious niches of its milieu . If the statistical data of 1979 is to be believed ,out of the entire population ,89 percent people were speaking various Turkish dialects whereas only 11 percent were Tajik speaking.⁹ As the territory was having no geographical barriers, foreign invasions were a regular feature . Equally frequent were the imperialist wars bringing in external elements in the form of prisoners of war, captive artists and artisans, refugees from the marches to the hinterland in cases of invasion, disbanded soldiers and tribesmen and so on. The emigrations and immigrations due to the search for greener pastures was a common phenomenon. From pax Mongolica to Pax Turcica and from Russian occupation to Soviet regime, Central Asia had undergone another metamorphosis. Brisk exchanges in the sphere of ideas, and commodities, the ingress and egress of merchants, manufacturers, Buddhist monks, missionaries, muslim Sufis and Influence of India, Iran, China, Arab lands had brought gradually and definitely prominent transformations. Russia left its impact in myriad ways. The intermingling of varied ethnic elements, subsequent synthesis of numerous cultures and trajectory of this hybridization resulted in as many shades of aspirations and struggles that vying contests and conflicts were bound to occur.

In his valuable article, Azmat Hayat khan ¹⁰ has discussed the problem at length, the excerpts of the same are being quoted here. He had summed up the situation in the following manner: "Central Asia including the territory of Kazakhstan is a single region,historically, ethnically, economically, socially,and politically endowed with specific features. Ethnically, Central Asia used to be regarded as a sort of a bridge between the Turkic and Iranian world. While occupying different economic niches, the peoples

⁹ See Haidar ,Central Asia 500.

¹⁰ Azmat Hayat Khan, Ethnic Factor In Central Asian Republics, Central Asia, Journal of Area Study Centre, Russia And Central Asia, University of Peshawar,no. 47, Peshawar pp. 77-104.

of different lands and animal farming nations were at the same time ,the aborigines on the same territory The ideology and culture of the respective societies were formed on amultilingual basis. This process was facilitated by the fact that the nation states as they are understood in Europe, did not form in Central Asia for many centuries. Local emirates and khanates never relied on any one ethnic community. No ethnic criteria was kept in mind in forming the state elite. The Russian colonial administration in Central Asia also ignored people's ethnic backgrounds in governing the territory, the religious affiliations, of the subjects of the Russian crown was taken into account" The present borders in Central Asia are neither ethnic nor natural but were administrative demarcations finalized by Stalin. Ethnic crisis or clash is not as serious or infact not even an issue as it is talked about and projected by western scholars. Different groups are so mixed up and scattered throughout Central Asia, touching this issue would be opening a Pandora's box which would have no end. So far almost all the issues mentioned in the western press or by Western Scholars have about potential flash points in Central Asia, have not been proved correct and so is this issue of ethnicity. The question of ethnicity did not figure much in their lives, it was very loosely used, and that only among the educated elites of those days, for reference sake. Presently the ethnic reference is only given to identify one with the republic whose passport the person holds. The "nations" of Central Asia had no tradition of statehood prior to their creation by Stalin in 1920s and 1930s. Prior to that the mass of Central Asians distinguished themselves mostly as urban versus rural, nomadic versus sedentary, Turkic speaking versus Persian speaking or by the clan they belonged to. Each Soviet Socialist Republic was named after one specific predominant ethnic group, but in reality, as a result of centuries of transmigration, the Republics instead bore a decidedly multiethnic character. Moscow 's attempts to create a Soviet identity which transcended ethnicity, nationality and religion failed. When Boris Yeltsin unleashed and encouraged ethnic nationalism to wrest Central power from the Communist party, he succeeded instead in destroying the Soviet Union and breaking it along ethnic lines. thus, as the new states try to come to grip with their own identity, each struggles to build institutions that integrate and assimilate often antagonistic ethnic groups. Stalin's 'cartographic exercises' purportedly cut across nationalities 'to divide and conquer', borders were drawn deliberately to generate internal ethnic tensions to make each Republic a sort of Matreushka –doll with minorities inside minorities inside minorities all dependent on Moscow. Central authorities

meant these borders as internal administrative control mechanisms; no one dreamed that Soviet Socialist Republics would ever become actual states. As a result each state claims territory from its neighbours. Powerful external forces also complicated the ethnic mix within Central Asia. The region became a wartime dumping ground for exiled nationalities such as Volga German, Crimean Tartars, Koreans, Meskhetian Turks. The 'nation states' of Central Asia suffer from the dysfunction that occurs when the territorial boundaries do not coincide. When cognizance of ethnicity background becomes a vital part of identity, ethnicity is elevated to ethnic consciousness. When ethnic consciousness becomes an active factor in decision making, it then becomes ethnic politics. Ethnic politics is reflected within Central Asia in four main areas between Moscow which has appointed itself defender of diaspora; Russians living outside Russia's borders and the new Republics; among ethnic groups within each republics and among individuals in their neighbourhoods"¹¹

Han Woo Choi echoes the same when he stresses the fact that the Republics in Soviet Central Asia were artificial entities and it is difficult to define a clear cut ethnic and national identity of each, despite the Soviet made Uzbekness, kazakness, Tajikness etc.

In his opinion, their Turkic and Islamic bastions were too strong to be broken ¹²

The indigenous views are equally divergent (or at times uniform). Ashirov believes that "national peculiarities formed during a long historical periods are founded in natural and geographical conditions of the area, ethnic and cultural interrelations, religious beliefs and on these grounds moral and psychological views of the people, all this makes the platform for forming of traditions, customs and rituals. He further emphasizes that the Uzbeks were "local ethnos" who inhabited the territory and second the Turks gave second root to creation of an Uzbek nation –and that the Uzbek national mentality has been greatly affected by other neighboring nations, particularly, by Persian and Arab people ¹³ Similarly Abdullaev has discussed at length the inter ethnic contacts among Kirghiz, Uzbeks and Tajiks ¹⁴ harping upon their cultural assimilation in the Ferghana valley.

In the post script of her book, Gross writes "the present situation and

¹¹ *ibid.*

¹² Han Woo Choi, *Geo-cultural Identity of Western Turkestan*, *International Journal of Central Asian Studies*, vol 18, 2003, ISSN,1226-4490, pp. 1-20.

¹³ Ashirov, A. *On The Concept Of Uzbek Mentality*, *International Journal of Central Asian Studies*, vol 8, 2003, pp. 260-6.

that of 1917 are very different with respect to the status of ethnic and national identity.¹⁵ This is made clear by the Declaration of the Congress of People's deputies on 5 September 1992: "The new union must be based on the principles of independence and territorial integrity of states, and observance of the rights of the nation and the individuals and social justice and democracy"¹⁶. Precisely what such a situation will mean in practice for the large population of Muslims in Central Asia and what implications the ongoing events have for Muslims in other areas of Central Asia—particularly in north west China, where rebellions have already been reported during the past year remain to be seen. However, it is clear that, increasingly, nationalism and ethnic separatism are replacing the false vision of closed, homogenous nation states."¹⁷

The Oxford Dictionary and Thesaurus defined ethnic as "(of social group) having common national or cultural tradition; having specified origin by birth or descent rather than nationality; or cultural, folk, national, racial, traditional, tribal." According to this definition, and going by ethnological assessment, the peoples of Eurasia were of one stock whatever be their nomenclature. In the context of Central Asia "ethnicity is defined as the basis for groups whose membership is determined by ties of kinship, language, religion, race, or culture contacts with other sources of identification, gender, class, occupation, locality, and institutional affiliation—to produce the complex social and political fabric of the new Republics. Ethnicity is passive by gender or race." To be sure, in terms of ethnic entity and cultural identity, the Eurasian arena was multi-ethnic and heterogeneous in every respect. Like every other mundane milieu, diversity in unity was the hallmark of their culture and ways of living. The sources offer manifold tribal nomenclature and quite different definitions and sometimes contradictory identifications of various peoples. The Turk or Tajik: Turko-Tatar: Turko Mongol are the usual names with which the population of Central Asia is referred to in the sources. The Sarts represented a cultural identity of settled agriculturists and traders. The common identifying term applied to the people in general was "Jamhuri anam or merely as Jamhur" and also as Turks, Tartar, Mongol, Uzbek, Tajik, Sart and others and often with their specific tribal names. Surprisingly the word Turk is found coupled with every nomenclature

¹⁴ Abdullaev, U. S. On The History of Uzbek and Kirghiz Ethnic And Cultural History, International Journal op. cit. pp 67-77.

¹⁵ Gross, Jo Ann, Muslims In Central Asia, Expressions Of Identity and Change, London, 1922, p. 204.

¹⁶ New York Times, 6 Sept. 1991.

¹⁷ Gross, Jo Ann, Muslims In Central Asia, Expressions Of Identity and Change, London, 1922, p 204.

indicating that their numerical strength was larger. It is to be noted that by and large the same tribal names appear in Mongolia, Central Asia, Kashghar and Khutan area (with some additions or ejections) presumably due to constant movements of the population in the region from one end (Mongolia) to the other (Turkey) either due to wars, search for pastures or because of political assignments or punitive disbandment. It is interesting to note that the tribal, clannish or peoples', names are used in a fluid sense or described often in a casual way by the medieval chroniclers which is bound to add to the confusion. Mirza Rumuz, for example writes in a cryptic manner in his otherwise valuable historical work that "at that time, Uzbeks were called /named as Jeta"¹⁸. Elsewhere the same chronicler explains "the people who are now a days known as Uzbeks, were earlier called Jeta who happened to be the descendants of Juji son of Chingiz Khan (Juji Nizhadan)". It may be mentioned here that several earlier chroniclers (including Mirza Haidar Dughlat) have specifically described the division of Juji's horde into three taefas namely Uzbek, Jeta/kazakhs and Manghits or Karakalpaks.¹⁹ These three names appear in the sources separately. According to Mirza Rumuz, Timur had clearly stated that the thirty two tribes of Chaghatai, (the second son of Chingiz khan) included Qirghiz, Qalmaq, Qazaq. It is interesting to note that the Sughdian poet ishaq sughdi in ninth century called himself as a descendant of Ajami ancestors from whom he had inherited a fair skin. Ajami indicated all non Arabs including Romans, Armenians, Indians and others.²⁰ Babur's comments though exaggerated had very aptly explained the situation by saying that just as Arabs call everyone outside Arabia Ajami the Indians called everyone beyond their own territory as Khurasani. Writing as late as 1814, Moorcroft describes the Qipchaq and Turks as two separate qaum.²¹

In this context, the comments in Tarikhi Rashidi's introduction The use made by Musulman authors of the word Turk, when designating, sometimes all nomad and steppe-dwelling, or pastoral, tribes, and sometimes a specific race. This dual use of the word Turk underlies the whole of the ethnography of Central Asia, as it has come down to us through the writings of Oriental authors. It has been my object to avoid, if possible, all discussion of this much debated question, but in order that some of our author's statements may not be wrongly interpreted, it is necessary to make some brief remarks upon it.

¹⁸ Mirza Rumuz, Timur Nama, MS. No.1526, IOST,Tashkent,f,1b

¹⁹ Mansura Haidar, Central asia.

²⁰ Yaqub op. cit.p. 76.

²¹ Moorcroft, Tarikh.

“One instance which touches phase 1 is that of the racial characteristics of the family of Baber, which gave to India the so-called ‘Moghul’ line of kings. It will hardly be disputed that not alone Baber himself, but some of his more immediate ancestors, were to all intents and purposes Turks; and this was the case not only in the acquisition of language and manners, but by inter-mixture of blood; while his successors, whose portraits, painted in India, are extant at the present day, show no trace in their features of descent from a Mongoloid race. It is said that Baber’s grandfather (Sultan Abu Said of Khorasan, 1452-67) was described by a Khivan contemporary, who visited him, as a very handsome man with a full beard and unlike a Moghul. Another, and perhaps more perfect, instance of the same thing is the description given in the *Tarikh-i-Rashidi* of the personal appearance of Yunus, Khan of Moghulistan, in 1456, or some two centuries only after the death of Chaghatai Khan—who was certainly a pure Mongol. Yunus is reported, by one who says that he expected to see a beardless man, “like any other Turk of the desert” to have had a full beard and Tajik (i.e., Aryan) features; and brief though this description is, it tells so significant a tale of a changed race, that it is probably as trustworthy a record, as a portrait painted by even a superior artist to those of Hindustan.²²”

While discussing the ethnic composition of Central Asians, their macro and micro identities should not be ignored. Unlike the Arabs, occupation of a territory never meant the absorption of conquered people as the distinction between Arabs and non Arabs was religiously maintained. Contrarily, the conquerors of Central Asian region had submerged the local population and gave their name to the subjugated people. Rashiduddin Fazlullah has clearly emphasised the fact that the same population once called itself Turks, Mongols and then Uzbeks as tribal traditions demanded such submission. He had concluded that Turks and Mongols were of one stock. But the micro identity was never disturbed. The Uzbeks for example retained their exclusive tribal detachment comprising pure and unmixed Uzbek group namely Qushji, Naiman and Durman. It is a well known fact that numerically the original number of tribal chiefs of the region was 24 as these included merely the six sons and each of the four sons of Oghuz, the legendary Ancestor of Turks and Mongols and the number is said to have gradually increased over the centuries. In the letters of Ubaidullah Khan and Abdullah Khan to rulers of Persia, the numbers have been mentioned as sixty six and ninety nine respectively. Thus the macro ethnic entity called *qaum* comprised all those who came under the banner of one single racial or ethnic identity as Tajik, Mongol, Uzbek. It is interesting to

²² Haidar Dughlat, *Tarikhi Rashidi*, Eng. Tr. by Patna, 1973.

note here that the Uzbeks were the descendants of Juji, the son of Chinghiz and should have been called Mongol but they had been assigned the territory of Dashti Kipchaq, a land inhabited mostly by Turks with whom these handful of Mongols assimilated and deviating from their original beliefs, became the followers of Uzbek Khan hence the name. They were called Thereafter Turco Mongols or Turks but not purely Mongols. The gradations and hierarchy in tribal and military cadres were determined by their status in royal estimation and not due to any ethnic reasons.

Timur belonged to Barlas tribe but he has put to death a Barlas who has called him “brother”. As against this, Clavijo’s information shows that Chaghatais, the followers of the second son of Chingiz (and not Chaghatai nizadan –the successors of Chaghatai’s family) enjoyed extraordinary privileges. Similarly, when the review of the army was being done by the Emperor Timur, there was a conflict among these tribes about who was to proceed first. Timur had declared that they should pass the muster in the following order: the Uzbeks, Qazaqs, Qalmaqs, Qirghiz, Qaraqalpaq. The Uzbeks appeared to be the group (taefa) from whose forehead the signs of ferocious warriorship (asari khunkhwari) were apparent and the feelings of merciless bravery goaded them and slackness was nowhere noticed in their behaviour as they bought the neza and multaqs with a sense of great desire rather yearning²³. But these adventurous bellicose were not merely the reckless fighters but lovers of fine arts and public welfare. Firdowsi’s *Shahnama* has a definite warning:” Turanians should by no means be confused with the real (oz) Turks ie nomadic peoples in whose life the horse,the yurt, and the prairie played a central role.”²⁴ Ibni Khaldun had appreciated their contribution to the sphere of learning, technology and sciences.

The Tajik- Turk /Uzbek conflict is said to be the consequence of a variety of reasons. To mention a few: the “ancient” root cause being that “the Turks arriving in Central Asia from the confines of Mongolia, overthrew Iranian rule ,including Tajik rule”; the resilience of Tajik culture and latter’s ability to retain their authority in spite of the might of theTurkish sultans and amirs; manipulation of Tajiks –an ethnic group ie. One Turkish group using the scholarly capability and administrative knowhow of the Tajiks against another Turkish group for political purposes which created hostility and eventually conflict. “(Two examples are put forward to support the

²³ Mirza Rumuz, *Timur Nama*, MS. No.1526, IOST<Tashkent,f,1b; .MansuraHaidar, *Tarikhi Salatin* IOST MS.No.980 ff, 67.

²⁴ *ibid*, Iraj Bashiri, *The Turko Tajik Conflict, The Samanids*, Dushanbe1998, pp 56-7.

view point:” Amir Nasrullah’s “use of the Tajiks to limit the abilities of the Uzbek chieftains in the Manghit administration; and subsequently the use of the Uzbeks by the Soviets to overthrow the Manghits and deprive the Tajiks—, the allies of the Manghits, from their rightful access to political ,social and economic resources of the USSR.) In recent times, especially after the fall of the Soviet Union, the Turks have revived the idea of Pan-Turkism , at least to the point of denying the Tajiks their identity.²⁵ The people who invaded from confines of Mongolia were Mongols and Turco-Mongols and by no means the first ever Turkish rulers as already the Turks had ruled over Central Asia. On the ashes of the disintegrated Samanid state, there sprang up four different Turkish kingdoms. These were, Qarakhanids ,Ghaznavids, Khwarazmians, and Seljuqids. Even Khwarazm Shah the ruler of Turan whom the Mongols defeated was a Turk and not a Tajik. History provides many examples where not only the groups but the states have been used as a counterpoise against another state. The mutual jealousies and competitive instincts described as “racial rivalry” between Iranians and Turanians was a perpetual feature in the Mughal Empire and often had disastrous consequences for the rulers and the stability of the state.

While Ashirov claims that the Uzbeks were the original inhabitants of Central Asia. Others emphasise that the Tajiks are the “only native Indo- Iranian people of Central Asia, who had continuously populated this region” and the other people like Turkmen, the Kazakhs, the Uzbeks, the the Kirghiz “entered the region as invaders during the middle ages . Over the years, the term Aryan was replaced by” narrower geographic or dynastic designations “ such as Mede, Achaemenians, Parthian, Kushanas, Barmakids, Tukharians, Saffarids ,Samanids or later on by regional identifications , eg. Kirmani, Khuzistani, Khurasani, Sughdi, Khwarazmi, Bukhari. Sometimes , the geographic and ethnic terms are joined together as “Pamiri”.²⁶ The Sughdians and the Sakas no longer retained their original nomenclature of “Aryans” after coming into contacts with the Turks and the Chinese. When the Sakas and the Turks conquered and spread over the region of Kazakhstan,Kirghizistan, Sichan, Kashghar , Khutan and other places in the fifth – sixth centuries, the native population called themselves “Tajik” to distinguish themselves from Turks. In his Lughati Turk, the Aryans are mentioned as “Tat” or Tajik. The word “Tat” is rendered as “native, local, bound to the land”. The word “Tajik” is described as an

²⁵ Iraj Bashiri , p. 63.

²⁶ Iraj Bashiri, *The Turk-Tajik conflict: Ancient Roots,The Samanids.* 57-67.

“ethnic designation referring to the people, who spoke Farsi language”.²⁷

The lingual affinity, more than the much-emphasised common origin from Oghuz, Noah Alonqova or the Aryan race, had brought the Tajiks and Iranians (and to some extent the Dari speaking Afghans) closer .The Turks and the Mongols remained to be an “External Element” for them. After the Arab conquest of western Iran in the seventh century , the new term Ajami was applied to the population inhabiting the region from Persian Gulf to China including Iran. Gradually the Aryan possessions fell into the hands of Arabs in the west and the Turks in the east and the defeat of the Sassanids in 637 extended the Arab hegemony from Mediterranean sea to borders of China . The aggressive and hawkish Arab attitude united all non Arabs against them and even the Romans, Armenians and Indians were included in this category. Undoubtedly, the Persian speaking people looked down upon the Turks and Mongols despising them for their upstartish ways ,warlike tendencies and prided in their own cultural attainments but they were certainly conscious of their ethnic identity royal lineage and grand past. Firdowsi’s *Shahnama* has several such examples:

Bisad Turki bicharaeh va badnizhad

Ki nami pidarshan nadarand biyad.²⁸

(A hundred destitute, ignoble Turks, With no recollection of their own parentage)

again:

yaki Turk zadih cho zaghi siyah,

barin guna bigrift rahi sipah²⁹

(that the offspring of a Turk, like a black raven, should block the way of this host). In this context two facts should not be ignored . In the first place,the *Shahnama* was written by Firdowsi to be presented to Mahmud of Ghazna –a Turk by origin and did not fetch the reward expected. Secondly the views expressed were of an individual poet .

This mutual hatred was certainly not due to any ethnic or racial reasons but due to a tug of war for supremacy. The same two people living in Afghanistan, however, are reported to be much more friendly where they seem to be united against the Pashtuns and carry along well with their “supra ethnic alliance”.³⁰

²⁷ Yaqub Shah, The doctrine of self- consciousness in the Samanid Era, The Samanids and the revival of the Civilization of Iranian Peoples,Dushanbe 1998,pp. 46-56.

²⁸ *ibid*.

²⁹ Firdowsi, *Shahnama*, Moscow ed.vol3p62,vol 4,p48, vol,5,9.

There is definite evidence to prove that a cleavage had at times occurred between the Turks and Tajiks demarcating their separate identity whenever the political supremacy or economic interests were threatened. Despite the claims made both by the Uzbeks and Tajik exponents that they were the original inhabitants, the issue intensely debated and disputed is yet to be finally understood. Nevertheless, at every stage of change of power or shift of gravity, the sense of loss is reflected through one or the other side –may be in the literature– the mirror of an age.

Nasir Khusru says:

Turkan ba peshi mardan zin pesh dar Khurasan,

Budand kharo ajiz hamchun zani sarai,

Imruz sharm nayad ozod Tajikanra

Kardan bapeshi turkon pusht az tamo dutai ³¹

(“in the past , in the presence of men, the Turks in Khurasan,

were puny and helpless,like women in Harem,

do not the freemen the Tajiks feel ashamed today,

out of greed to kowtow before the Turks?”

The struggle for power “involves a wide variety of informal network at all levels of the political system though their precise political significance is often hard to gauge.”³²

The old principle of Divide and rule was applied to every vulnerable satellite where the internal chaos and external disruptive influence and interference further assisted in hastening the process of division and weakened them to succumb to external pressures. The realization of the gravity of the situation and the sense of loss appears as Yaqub Shah puts it “only when it is done and is not retrievable. –We accepted foreign rule and made the Turks and the Arabs our own landlords. In the process, we lost our self consciousness,distinction and honour. That is why on the eve of the October Revolution, instead of the establishment of a Tajikistan, we established Uzbekistan, Turkmenistan. Taking advantage of our lack of self consciousness, our enemies led us to our self destruvtion. Even though we know that population is a major factor,in ascription of greatness to a people, guided by the foreign hands,we are destroying our own people with our own hands” ³³

To conclude, the macro ethnic Turkic identity did exist, permeating the

³⁰ Olivier Roy, Ethnic identity and political expression in Northern Afghanistan, Muslims in Central Asia , ed. By Gross,,op .cit pp. 73 -83.

³¹ Nasir Khusrau, quoted by Iraj Bashiri.

³² Olivier Roy,Ethnic identity and political expression in Northern Afghanistan, Muslims in Central Asia ed. By Gross, Jo ann, London 1992, pp.73-83.

very basis of social milieu notwithstanding the micro heterogenous ethnic identities inhabiting Central Asia. The Central Asians had different levels of identifications eg, racial (Turk, Mongol, Tajik and others) , regional (Turkestani, Andarabi , Farabi, Samarqandi etc.), tribal (Barlas, Qunghrat, Naiman, Qushji, etc.) geographical (Gornii or Hill Tajiks Pamiri, Qipchaqi). National who are defined as Qaum and sometimes overlap with the racial identities though with a micro base (eg. Tartars, Uzbeks). Individual (eg Chaghatai) and lingual. Languages differed but intelligent Central Asians were commonly bilingual, usually trilingual –but people speaking one language must have had a closer affinity. However these multifarious identities cutting across each other had no definite line of demarcation and a sort of super and all pervading concept of qaum transcending all other multiple bonds of, ethnicity etc. did exist. It would be wrong to presume that ethnic troubles had started under the Soviet regime. The various ethnic groups sometimes simmered in discontent, rose in revolt, faced royal wrath during medieval period also. These were not exclusively a by-product of Stalin's division of states on lingual, ethnic or fiscal basis. Due to socio-political constraints and the administrative needs, division of a vast region is always done by those in authority. But the situation in this case was different. Azmat Hayat ³⁴ has rightly said that “representatives of each national group stranded in states dominated by others, and –While all the states had denied any irredentist inclination, this has not stopped ethnic minorities from suggesting border changes.,as did Uzbeks in the Osh region of Kirghyzstan, who in 1992 called for a referendum on whether to join Uzbekistan. Perhaps more problematic have been Tajik Uzbek relations, with the national demarcation leaving substantial minorities in each other's territory. In 1989, Tajiks in the town of Samarqand formed the organization Samarqandto counter what it saw as the “Uzbekistan” of the republic's Tajiks. Rejecting official claims that there were only 600000 Tajiks in Uzbekistan a figure that stemmed from a decade old policy of persuading Tajiks to designate themselves as Uzbeks on their passports, Samarkand suggested that there were in fact 3.5 million. During 1991 this organization enjoyed some success in persuading several thousands Tajiks to reregister themselves as such, but despite their public emphasis on more rights within Uzbekistan not union with Tajikistan, independence has led to increasing state pressures on Tajik activities who have been repressed or forced into silence–. The Uzbek authorities have not been oblivious of the

³³ Yaqub Shah, op. cit 50 56.

³⁴ Azmat Hayat Khan, Current socio-political and economic trends in Central Asia, Central Asia journal no. 45. winter 1999, pp87.

need to conciliate the sizeable proportion of its population. Central Asia's leaders have placed considerable emphasis on the need to preserve ethnic harmony within their republics"³⁴

The view that "voluntary and forced migrations to the region during the Stalin years and after –created a complex ethnic situation, with a potential for strife –"³⁵ is definitely both precarious and painful because the minorities could be seen "as a potential fifth column "and also because they were losers on both the counts. However such events remind one of the large scale shifting of population from one place to another in post war conditions during the medieval period, when thousands of different nations were herded and settled in various parts of Central Asia to suit the whims and fancies of the powerful rulers. These included not only the prisoners of war , but artisans, learnedmen, painters , musicians, engineers sculptors –anyone who could be useful to the society and state and here lay the difference. Every war fought was followed by such explosions. The royal workshops had artisans , handicraftsmen,from every corner of the world wherever the hooves of the sovereign had stepped in. Similarly scientists, learnedmen painters, sculptors, engineers ,savants, Sufis,men of fine arts brought from conquered lands enriched the lands of the conquerors. These new external entrants were, therefore not in any way imposed exploiters but exploited lot. Equally important is the question of forced shifting of population which did exist in Central Asia . The custom of kuchanidan was applied in many ways. Apart from the punitive disbanding, the forced shifting to populate a country was also done, The population from the conquered regions was transferred to the prescribed destinations. Ibni Arab shah records how Timur had disbanded Jalairs and Qara Tartars.³⁶ Abdurrazzaq describes how the people from Khwarazm were forcibly banished and taken to Transoxiana where they were settled at Kash. ³⁷. Elsewhere the same chronicler mentions that the il and ulus were transferred to Samarqand to serve Amir Lal Timur. It may be argued that those were medieval times when the rulers were autocratic and subject population had no voice but the Central Asian sources appreciated every ruler who resettled the disbanded population. The case of Kebek Khan of

³⁴ Azmat Hayat Khan, Current socio-political and economic trends in Central Asia, Central Asia journal no. 45. winter 1999, pp 87.

³⁵ Azmat Hayat Khan, Current Socio-political and economic Trends in Central Asia, Central Asia, Journal no. 45, Peshawar, pp 87-137.

³⁶ Ibni Arab Shah, Ajaibul Maqdur fi nawadiri Timur, Eng tr, Sanders, The life of Timur, London ,1936, pp 87-98.

³⁷ Abdurrazzaq Samarkandi, Matlaussadain, IOST ff244-45.

Central Asia is an example in question.

Despite its multi-ethnic character, the ethnic factor was very strong in Central Asia. The very fact that ethnic bonds were emphasized time and again to gain cooperation and solidarity whenever the need arose proves that ethnicity played a significant role in its primitive form in medieval political life. The rulers groomed their own system of support though sometimes using one as a counterpoise against another. Under Khwarazm Shah's rule, his mother's tribe dominated. Under Timurids the four tribes namely Arlat, Jalair, Qauchin and Barlas became the pillars of the Empire. Throughout the Turco-Mongol period, the same tribes occupied the places in the Centre, right, left and rear of the army. The Manghits preferred their own kindred. The glaring example is the alliance between Shaibani and Mahmud Khan though it was more opportunistic than ethnic on the part of Shaibani. Various rulers and chiefs had their own peculiar ways to deal with their kindred in cases of mutual dissensions. Although it is a well emphasized fact in the Perso Central Asian sources and now widely known that the Uzbeks, Manghits and Kazakhs had originally belonged to one stock and single tribal and family tree though they split at different times into three groups (taefas) of one Turkish-speaking people. Even the cultural traces of their common origin were obliterated through the passage of time. While the Uzbeks graduated and turned into settled agriculturists, (a metamorphosis proudly accepted by Shaibani Khan in a discussion at Kanigul and reproduced by the traveler and court witness Ruz Bihan Isfahani in his *Mehman Namai Bukhara*), the Kazakhs and Manghits retained their way of life. The split had taken place during the sovereignty of Shaibani's grandfather Abulkhair (who had to look after his grand children Shaibani and Mahmud as his son Shah Budagh had predeceased him). Abulkhair's sudden death had brought misery to young Shaibani and his brother Mahmud, who were hounded from place to place by the newly split group of Kazakh chiefs. Even when Shaibani had found favour and was well placed in the Timurid state and with the Tarkhan chiefs, the Kazakh menace hovered large over them as they were asked to leave by Mazid Tarkhan who feared that Kazakh chiefs might attack the Timurid state. Mahmud Khan too had to hear complaints from his aggrieved ally Shaibani for offering a settlement to Kazakhs in the vicinity of Tashkent. As soon as Shaibani became the king, he had tried to impose "sanctions" against the Kazakhs as neither the commercial contacts were to be maintained with them nor the ingress or egress was possible between the Uzbek and Kazakh lands. Even the stray traders were

to be put to death if they were seen on the borders or inside the country. When the Manghits held sway, one of their two predicament was how to deal with the Uzbeks, their arch rival –with magnanimity or tact?. Shah Preferred the second method and diplomatically bestowed upon them the lands and property, assigning them the task of welfare and care of the peasantry. Yet he shifted the unruly Uzbeks of the Merve region closer to center of Bukhara so that he could monitor their activities personally ³⁸ The most important part was played by economic factors in the racial rivalries and tribal conflicts which though not beyond the purview of the given topic needs separate discussion. Some young minds feel that if frontiers and borders of different places as well as such (mis) conceptions as ethnic, tribal or territorial loyalties, patriotism are removed , the world will have chances of better survival, progress and development.

³⁸ The history of Manghit amirs of Bukhara, The Samanids and the revival –op cit, pp. 245-54.

CHRISTIAN WOLFF AND NEO-CONFUCIANISM

IGAWA, Yoshitsugu

JAPONYA/JAPAN/ЯПОНИЯ

ABSTRACT

It is widely known that Chinese philosophy influenced European philosophers. They had mainly acquired information from the Jesuit missionaries. The Jesuit missionaries studied the Chinese philosophy deeply, in order to propagate Christianity in China effectively from the 16th century.

There was a man who was strongly interested in their information. He was a leader of the German enlightenment, Christian Wolff. When retiring from the position of Prorector in University of Halle, Wolff gave an address «The lecture concerning the practical philosophy of China» (1721). Wolff explained Chinese philosophy as follows: The China was led to the happy state by the ancient kings who used the moral law. Then, the man who studied the law of the sage monarch's experiences was Confucius. Confucius attached greater importance about people's welfares. His theory was taught to all the people through the elementary school and the university in China. Chinese people made an effort to construct the ideal world through the achievement of other people's welfare.

This event was known to a lot of people so far. However, a concrete content of Chinese philosophy that influenced Wolff is not yet so widely researched. Wolff's lecture was based on specific Confucianism classics and commentaries existed as grounds in the Latin translation that he quoted. Classics were *Four Books* that Zhu Xi compiled in Song dynasty, and the commentary was Zhu Xi's, and commentary of the Minister of Education, Zhang Juzheng in Ming dynasty. They both were the thinkers of the Neo-Confucianism. Consequently, Wolff's outlook on Chinese philosophy was decided by the Neo-Confucianism.

To verify the fact of the Chinese philosophy receipt by Wolf, I would like to compare the contents of the Jesuit's translations to which Wolff referenced, original texts of the Chinese classics, and the commentaries.

Key Words: Neo-Confucianism, Christian Wolff, enlightenment

Introduction

It is widely known that Chinese philosophy influenced European philosophical thought during the Enlightenment. In France, Voltaire and Diderot, and in Germany Leibnitz, who had read translations of Chinese thinkers made by Jesuit missionaries, regarded Chinese philosophy as an ideal philosophy.

Jesuit missionaries studied Chinese philosophy deeply in order to propagate Christianity in China effectively from the 16th century. One of the most famous of these missionaries was Matteo Ricci, who maintained that the divine and spiritual existences that appeared in ancient Confucian classics corresponded with the God and spiritual concepts of Christianity. At that time he criticized Neo-Confucianism— which in those days was regarded as orthodox Confucianism interpretation— because it rationalized all problems. However, Ricci praised the moral conceptions of Confucianism that did not contradict Christianity and European ethics. His standpoint was based on the compromise stance in order to raise the effectiveness of Christianity propagation, but it was also based on believing the universality of the revelation of God.

After that, the successors of Ricci understood that among the Chinese philosophies, Confucianism was the most orthodox, and believed that Confucianism and Christianity were essentially in agreement. In addition, missionaries thought that Confucianism held common beliefs with the European philosophy and ethics regarding human nature and reason.

One person who was particularly interested in examinations of Chinese philosophy was the leader of the German Enlightenment, Christian Wolff.

I would like to talk about Wolff's interpretation of Chinese philosophy, comparing it with the Confucian text with the commentaries of the Neo-Confucianism and the translations of the missionaries.

Phillippe Couplet –*Confucius Sinarum Philosophus* (1687)–

Conciliatory gestures to different cultures enjoyed some success at the time of propagation, but strict adherence missionaries strongly criticized them because they removed the heterogeneity of Christianity.

In response to the criticism from such strict groups, Jesuit missionaries led by Phillippe Couplet attempted to defend Chinese philosophy. Couplet published *Confucius Sinarum Philosophus* at the behest of Louis XIV, who had an interest in Chinese philosophy and politics. *Confucius Sinarum*

Philosophus consists of an *explanation* of Chinese philosophy in general and Latin translations of three books of *Four Books of Confucianism*: *Da Xue* (*The Great Learning*), *Zhong Yong* (*The Doctrine of the Mean*), *Lun Yu* (*The Analects of Confucius*) and chronological table of china.

Like Ricci, Couplet insisted that there was no contradiction between Chinese philosophy and Christian doctrine. But the demonstrative method of Couplet was more critical. When interpreting Confucian texts, he criticized Zhu Xi's interpretation, preferring instead the commentary of Ming Dynasty prime minister and Minister of Education, Zhang Juzheng, because of its straightforwardness. In addition he acknowledged the transcendental character and personality of the divine and spiritual existences.

But there was another important point-- Zhang Juzheng's commentary emphasized the importance of human nature. That's because rationalism of Neo-Confucianism became common in the Ming dynasty, and there was increasing consideration of human nature. Couplet's work was based on an explanatory commentary of Zhang Juzheng and he understood that Chinese philosophy highly regarded human rational nature (*natura rationalis*) or reason (*ratio*) as being important and emphasized this point in his translation.

Incidentally, immediately after the publication of Couplet's work, Wolff's teacher, Leibniz, read this translation. However it is still unknown what exact influence, if any, this work had on Leibniz.

François Noël –*Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (1711)–

Couplet's view on Chinese philosophy, especially Neo-Confucianism in the Song to Ming dynasties, was favorable to its valuing the human rational nature, but he was critical of or ignored the points which were contrary to Christian doctrine. For example, Couplet challenged the view of Zhu Xi who insisted that spiritual existence possessed material elements, and did not translate *Mencius*, which explains the theory of good human nature and revolutionary thought, although it's one of *Four Books of Confucianism*.

In contrast with Couplet's translation which adhered to the Christian sense of values, Noël showed an attitude which relied on rational interpretation of Neo-Confucianism. The outcome was *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Noël's translation of the entire texts of the *Four Books* with many explanations of Zhu Xi and Zhang Juzheng. Furthermore, he translated without reserve *Xiao Jing* ("Filial Piety") which explained

the cosmological theory of family relationships in China, and *Xiao Xue* (“Elementary Learning”) which reflected Zhu Xi’s opinion about elementary education.

Noël’s translation was less religiously-based than Couplet’s, and when he translated classics, he made an effort to reflect accurately the rational interpretations of Neo-Confucianists such as Zhu Xi and Zhang Juzheng. For example, he interpreted *Tian* (“Heaven”) as orderliness of the movement of celestial bodies, and rational nature as a root of human virtues.

Christian Wolff – *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese) (1721)–

After retiring from the position of President at the University of Halle, Christian Wolff gave an address titled “*Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese*” (1721) in which he maintained that Chinese philosophy was the oldest philosophy in the world. He explained Chinese philosophy as follows: China had been led to a blissful state by the ancient emperors who used moral law. Later, Confucius studied and systematized the law of the sage monarchs. However, because Confucius attached greater importance to people’s welfare, Wolff further maintained that Confucius’s morality was equal to that of Jesus Christ.

The Theory of Confucianism was taught to all students through elementary school and university in China. At the university level, intellect and reason were taught and developed through the research of historical experiences of humanity and the essence of all things. The Chinese were constantly striving to improve reason as much as possible and free will became a focus of philosophical thought. Moreover, the Chinese made an effort to construct an ideal world by contributing to other people’s welfare. By using only their rational ability, they were able to reach a state of bliss without knowing Christianity, etc.

Wolff’s opinion incurred the wrath of pietistic Protestant professors in the University of Halle. They demanded that the Prussian king banish Wolff, and the king offered Wolff the choice of capital punishment or exile. However, this action aroused a strong interest in Wolff’s thought among European intellectuals. Afterwards, Wolff was called back to Prussia by the new king, Frederick the Great, who respected him, and Wolff’s thought spread throughout Europe.

These historical events are well known. However the specifics of Chinese philosophy that influenced Wolff have not yet been widely

researched. Wolff's lecture was not akin to criticizing the current state of Europe by imagining China as the ideal, because certain Confucian classics and commentary existed as grounds in the Latin translations that he quoted. The classics were the *Four Books* that Zhu Xi compiled, and the commentary of Zhu Xi of the Song dynasty and that of Zhang Juzheng of the Ming dynasty, Neo-Confucian thinkers. Wolff's outlook on Chinese philosophy was based on Confucianism that had been restructured by Neo-Confucianism.

It is important to note that the understanding of Chinese philosophy by one of the main philosophers of The Enlightenment, Christian Wolff, was grounded on missionaries' translations during the Age of Reason that referred to the commentaries of Neo-Confucianists in an effort to achieve a rational interpretation of the classics. Namely, the texts of Chinese philosophy which had passed double and triple scrutiny formed the basis from which the rationalist Christian Wolff came to understand Chinese philosophy. I would like to compare Wolff's *Oratio de Sinarum philosophia practica* (1721), and the commentary book about the lecture published in 1726, with translations of the missionaries, and the Confucian classics and commentaries on which they were based. Here, I would like to focus on the problems discussed in two of the the *Four Books*: *Da Xue* ("Great Learning") and *Zhong Yong* ("Doctrine of the Mean").

Principle of Sufficient Reason

In *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Wolff cited the following based in part on Noël's translation: "The Chinese were making an effort to achieve good government. Though they knew neither God nor the next life, they had acquired worldly happiness. To reach this goal, the master of the family regulated his own moral habits and life. Before participating in politics, the family should be guided. If a small number of familiar people cannot be managed, a lot of unfamiliar people cannot be guided. It is necessary for someone who will teach another person to conduct himself exemplarily."

Wolff made his own commentary about this point: "One can read this from Couplet's translation of *Da Xue*. The ancient Chinese kings and emperors desiring to rule their countries justly, they had been likewise leading their own families justly beforehand. Furthermore desiring to lead their families justly, they had been adorning and improving their bodies beforehand. Desiring to improve their bodies, they had been rectifying their spirit beforehand. Desiring to rectify their spirit, they had been true in their

intention beforehand. Desiring to be true in their intention, they had been completing their intelligence beforehand. It is however still to be added, that completing intelligence was achieved by exhaustively considering the reasons or grounds (*rationes*) of everything”¹.

Thus, the ultimate prerequisite for ruling society justly, and for achieving complete intelligence, is to discern or elucidate the reasons or grounds of all things.

In fact, this completely corresponds to the part at the beginning of *Da Xue* that explains the ideals of Confucianism. However, concerning the last sentence as the ultimate prerequisite, there are various interpretations, and it is difficult to make any definitive conclusions. The interpretation I mentioned is based on the commentary of Zhu Xi. Couplet, who frequently criticized Zhu Xi, and Noël, who supported Neo-Confucianism, expressed similar approval of this interpretation.

For example, Couplet translated this last part “The ability to complete the intellective power (*vis intellectiva*), that is, to lead the way to the highest apex, lies in penetrating or drawing up reasons of all things exhaustively”². Noël translated it as “the method of arriving at a complete concept of good and evil, consists of investigation which elucidates the essences and reasons of things or of the philosophy”³. Although the manner of the two translations differs, both of them conform to Zhang Juzheng's commentary. Namely, “If you wish to exert intelligence, (you should focus on) investigating *Li* (reason). Truly, once you arrive at the ultimate point, there is no longer need for exhaustive investigation in intelligence”⁴. Couplet and Noël—through the commentary of Zhang Juzheng (or Zhu Xi) – Understood *Li* as being reason or essence, and interpreted that to mean

¹ *Volentes* (scilicet prisci Reges & Imperatores) recte administrare suum regnum, prius item recte instituebant suam familiam. Rursum volentes recte instituere suam familiam domesticam prius recte componebant seu excolebant suum ipsorum corpus. Volentes recte componere suum ipsorum corpus, prius rectificabant suum animum. Volentes autem rectificare suum animum, prius verificabant suam intentionem. Volentes verificare suam intentionem prius perficiebant intellectum. Additur autem intellectum perfici exhauriendo rerum omnium rationes. (Wolff, Christian: *Oratio de Sinarum philosophia practica* : lat.-dt. = Rede über die praktische Philosophie der Chinesen / Christian Wolff, Übers., eingeleit. u. hrsg. von Michael Albrecht. - Hamburg : Meiner, 1985, n. 101.)

² Perficere, seu ad summum apicem perducere vim intellectivam, consistit in penetrando, sive exhauriendo res omnes, seu rerum omnium rationes. (Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Covplet, *Confucius sinarum philosophus*, Parisiis, 1687, p. 4.)

³ Modus denique assequendi perfectam Boni & Mali notitiam, constituit in perscrutandis rerum naturis ac rationibus, sive philosophiae studio. (P. Francisco Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Pragae; 1711, p. 11.)

⁴ Original *Da Xue* text

古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先脩其身。欲脩其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。(『大學』原文)

that the ancient Chinese philosophers insisted on elucidating reason.

Furthermore, Wolff related this point of *Da Xue*, referring to yet another commentary: “In *Da Xue*, Confucius, in order to transform moral precepts into general rules, ordered (his followers) to have an interest in raising the level of reason by perfecting intelligence as much as possible”.

Wolff described Confucius’ reasoning in this way: “Confucius recognized that all things possess reason, and ordered man to discern the reasons of all things in *Zhong Yong*.” Immediately after that, Wolff quoted the beginning part of *Da Xue* saying, “Confucius ordered that when those are finally recognized, Intention is to be amended, in order to be free from all untruths, and when Intention is amended, Desire should be controlled in order that all behaviors will coincide with the reason (*ratio*) in the highest degree.”⁵

In other words, Wolff interpreted this to mean that it is necessary for all behaviors to coincide with the reasons (*rationes*) of all things and should be recognized as a prerequisite. He presented a quite original classical interpretation of *Da Xue* based on the interpretations of Neo-Confucianism. Because Wolff saw that two Chinese classics, *Da Xue* and *Zhong Yong*, whose formation and circumstances would have been different, had similarity, he associated them together and concluded that Chinese philosophy made much of *ratio*.

Furthermore, the passages from *Zhong Yong* cited here through Wolff correspond to the 12th chapter of the text which Zhu Xi compiled. Wolff’s interpretation in itself, is abstracted quite rationally. The translation of Couplet which he referred to is like this: “The regulations of perfect men (*perfectorum regula*) in medium to be followed are vast and universal, but

Zhu Xi’s commentary

治、平聲。後放此。明明德於天下者、使天下之人皆有以明其明德也。心者、身之所主也。誠、實也。意者、心之所發也。實其心之所發、欲其一於善而無自欺也。致、推極也。知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也。格、至也。物、猶事也。窮至事物之理、欲其極處無不到也。此八者、大學之條目也。（朱子『大學章句』經第一章）

Zhang Juzheng’s commentary

若要推極其知、在於窮究事物之理、直到那至極的去處、然後所知無有不尽。（張居正『大學直解』經第一章）

⁵ *Confucius in Schola adultorum* praecepta morum ad regulas generales revocaturus hanc principem jubet esse curam, ut rationem excolas intellectum perficiendo, quantum fieri potest. Agnovit enim *Confucius* omnia habere suam rationem, Scient. Sin. Lib. 2. f. 46. & operam dare jubet, ut rerum omnium rationes perspiciamus. His demum cognitis, rectificandam praecipit intentionem, ut ab omni fuco aliena sit; & hac rectificata moderandos esse appetitus ut omnes omnino actiones summam habeant cum ratione conformitatem. (Christian Wolff, *op. cit.*, n. 58)

the innermost effect and reason in things are minute and exquisite, and hidden, and so are almost unrecognized.... Thus there is nothing big in which reason does not inhere, nor is there anything little which is lacking in reason.”

However the original text of *Zhong Yong* is very simple. Yet, if there are no commentaries, it is difficult to understand. Indeed, Couplet’s interpretation relied upon Zhang Juzheng’s commentary which was based on Neo-Confucianism. Zhang Juzheng’s commentary is as follows: “The way of the man of virtue has substance and functions. The functions are immense, infinite, the substance is exquisite, invisible... So when talking about its size, it is infinite, and there is nothing in this world which is able to cover and carry it. Heaven covers [everything], the earth carries [everything], there is nothing which is not a function of this Way. As for its minuteness, it is so infinitesimal that there is nothing with which it can be analyzed and opened in this world. However, there is nothing, even the minutest of things, which this Way does not penetrate. And why is there anything which can go inside it, and break it?”⁶

Detailed interpretation like this had probably reflected Couplet’s translation.

In other words, Wolff’s refined classical interpretation become possible through the explanations of Zhang Juzheng, Couplet and others. Referring to the translations of both Couplet and Noël, Wolff believed the most proper explanations were to be Confucius’s thought, which were thus the essence of Chinese philosophy.

Incidentally, the passage expressed with the double negative “So there is nothing big in which reason isn’t inherent, and there is nothing little which is lacking in reason” in Couplet’s translation of *Zhong Yong*, is rephrased by Wolff as “all things are possessing of reason”. Moreover, Wolff expressed Chinese philosophy using such principles as the “Principle of Sufficient Reason for Moral Matters”, and concluded that Chinese philosophy was “profound wisdom”.

The “Principle of Sufficient Reason (*principium rationis sufficientis*)” is the principle which Wolff’s teacher, Leibniz, maintained meant that all possible things have reason, there is nothing without reason. In Wolff’s opinion, this was evidence that ancient Chinese philosophers had the most advanced theory at that time. Although this might not have been the

⁶ *Perfectionum* in medio sectando via usu ampla est & universalis; & tamen intima illius vis ac ratio in re parva est & subtilis ac recondita, adeoque a paucis cognita. ... nulla res adeo magna est, in qua ratio non insit; nulla item adeo exigua, quae ratione quadam careat. (Philippi Couplet, *op. cit.*, p. 46)

case, Wolff understood the secret principles of the Chinese philosophy were raising rational ability through man's discerning and elucidating the inherent reasons or grounds of all things, and by that, man becomes an autonomous being which leads the world to a state of bliss.

Relating with Reason in Chinese Philosophy

Concerning such problems, Wolf talked about the particularity of reason in China. According to Wolff, the Chinese did not know natural religion and worship of the "true God", only natural power, the light of reason (*rationis lumen*) was known. However, the Chinese acquired happiness, or bliss, by using reason as much as possible. Furthermore, invoking the law of nature (*lex naturalis*) of Grotius, Wolff understood that Chinese moral theory also recognized that a merger of ethics with rational nature led to the formation of behavioral norms.

Wolff has shown the grounds here too. Referring to Couplet's translation of *Zhong Yong*,⁷ he quoted Confucius as follows: "That which coincides with rational nature, is the rule by which behavior should be arranged. This conforms to reason. The discipline of virtues exists in order to control us and things which belong to us". This is the introduction of *Zhong Yong*, which, according to Neo-Confucianism, is the famous passage which explains that essential human nature originated from heavenly law, *Tian ming*.

Regarding the nature bestowed upon human beings, the missionaries considered it to be corresponding to reason (*ratio*) to measure an action, and Wolff agreed. But it is characteristic of Wolff that he held that reason in China had formed without belief or natural religion, yet it attained the desired effect.

It can be thought that such interpretation reflected Wolff's ideal of Chinese philosophy. However, he was relying on informations that had

⁷ Original *Zhong Yong* text

君子之道費而隱。…故君子語大、天下莫能載焉。語小、天下莫能破焉。（『中庸』原文）

Zhu Xi's commentary

費、用之廣也。隱、體之微也。…君子之道、近自夫婦居室之間、遠而至於聖人天地之所不能盡。其大無外、其小無內。可謂費矣。然其理之所以然、則隱而莫之見也。蓋可知可能者、道中之一事。及其至、而聖人不知不能、則舉全體而言。聖人固有所不能盡也。…。（朱子『中庸章句』第十二章）

Zhang Juzheng's commentary

君子之道、有体有體、其用廣大、而無窮、其體則微密、而不可見者也。…故就其大處說、則其大無外、天下莫能承載得起。雖天地之覆載、亦莫非斯道之運用也。豈復有出於其外、而能載之者乎。就其小處說、則其小無內、天下莫能剖破得開。雖事物之細微、亦莫非斯道之所貫徹也。又孰有入於其內、而能破之者乎。（張居正『中庸直解』第十二章）

already been provided by missionaries, which had been influenced by strong rationalization. Moreover, the explanatory commentaries which the missionaries themselves had depended on were influenced by the rationalism of Neo-Confucianism. Now that the word *ratio* appeared in a translated passage of a Chinese classic, Wolff, who was a typical European intellectual of his time, would be forced to examine its validity with an open mind. In other words, Wolff arrived at the concept of perfection of man by reason which did not directly concern religion, by multiple filtered rational interpretations. Wolff wanted to publicize such a feature of reason in Chinese philosophy, even under the threat of exile.

CUMHURİYET'İN BİLİM ADINA KAYDETTİĞİ GELİŞMELERİN KISA BİR DEĞERLENDİRMESİ

KÂHYA, Esin
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Yeni Türkiye Cumhuriyeti, yüzyılın ilk çeyreğinden kurulmuştur ve yeni bir idare zamanında bilimsel çalışmalarını sürdürmüştür. Ancak şüphesiz bu yeni devlette hizmet verenler Osmanlı Devleti zamanında yetişmiş olan düşün adamlarıdır. Onlar, Atatürk'ün önderliğinde yeni bir devlet ve yeni bir bilimsel yapının temellerini atarken, aynı zamanda daha sonraki bilimsel zihniyeti ve çalışmaları da şekillendirmişlerdir.

Bu dönemde, öncelikli olarak, eğitim ve öğretim kurumları ele alınıp; bunu bilimsel kurumlar izlemiştir.

Bu kurumlarda yurt dışından gelen uzmanlar önemli rol oynamışlardır. Bunlar arasında Avrupa'dan İkinci Dünya savaşında gelen öğretim elemanları da vardır. Buna ilave olarak, eğitim ve öğretim için yurt dışına gönderilen gençler de bu yolda önemli katkılar yapmışlardır. Bunlar arasında nispeten erken dönemde olanlar arasında matematikte Cahit Arf'ı, astronomide Nusret Gökdoğan'ı, fizikte Mehmet Refi'i ve tıpta Hulusi Behçet'i sayabiliriz.

Bu bildiride, biz bu dönemdeki bilimsel kurumları ve çalışmaları kısaca değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet, bilim, kurumlar, teknoloji.

ABSTRACT

The New Turkish Republic was founded in the first quarter of the twentieth century and the new government continued to support scientific activities that had been already existed during the Ottoman Empire. However the scientists and thinkers who served the new government had been already trained during the Ottoman Empire too. However the new scientific institution and the new government that were founded under the leadership of Atatürk also formed the new scientific approach and the new scientific studies.

In this period, firstly the institutions of education began to be reformed and this was followed by the foundation of the new scientific institutes.

The foreign specialists played important role in order to be reformed in the system of education. Among them can be seen the scientists who also came to Turkey during the Second World War. In addition to them the young generation who sent to the foreign countries in order to be educated returned their country and they served to improve scientific activities in their country. Among the forerunners of them can be mentioned Cahit Arf in Mathematics, Nusret Gökdoğan in astronomy, Memet Refi in physics and Hulusi Behcet in medicine.

In this paper we give brief information about the scientific institutes and their activities.

Key Words: Republic, science, institutes, technology.

Cumhuriyet döneminde yetişen bilim adamları yirminci yüzyılda Osmanlılardaki fikir hareketlerinin gelişmesinde ve Cumhuriyet'in başlangıç yıllarındaki temel kurumların şekillenmesinde ön ayak olmuşlardır. Şüphesiz bu gelişmelerde en önemli etken Mustafa Kemal Atatürk'tür. O yeni kurulan Cumhuriyet'in eğitim ve öğretim sisteminin şekillenmesinde olduğu kadar ekonomik yapının, ulaşımın, iletişimin ve diğer temel kurumların yapılanmasında en önemli adımların atılmasını sağlamıştır. 1920 tarihinden itibaren başlattığı bu yenilik hareketlerinde Batı'daki bilimsel seviyenin esas alınması hatta onun aşılması gerektiğini söyleyen Atatürk: *'Dünyada her şey için maddiyat ve maneviyat için ve de muvaffakiyet için en hakiki yol gösterici bilimdir; fendir. Bilim ve fenden başka kılavuz aramak gaflettir; bilgisizliktir; doğru yoldan sapmadır.'*

Atatürk bu sözleriyle başarıya giden tek yolun bilim ve teknikte belli aşamalar kaydetmek suretiyle gerçekleştirebileceğine işaret etmektedir. Bunun için de temel devrimleri yapılması gerektiğini fark etmiş ve eğitimin bütünüyle yeniden yapılanması için temel eğitim ve yüksek öğrenimi yeniden yapılandırmıştır.

Yüksek öğrenimle ilgili olarak on dokuzuncu yüzyılda (1863) kurulmuş olan Darülfünun 1924'te İstanbul Üniversitesi adı altında eğitim ve öğretim hayatına devam etmiştir. Atatürk, 1933 yılında yeniden köklü bir üniversite reformu için Profesör Malche'yi görevlendirmiştir. Onun verdiği rapor doğrultusunda yeniden yapılanma hareketine gidilmiştir.

Üniversite reformunun gerçekleştirildiği yıllarda, aynı zamanda Almanya'dan büyük bir beyin göçü gerçekleşmiştir. Almanya'dan konularında uzman birçok değerli bilim adamı Türkiye'ye gelmiş ve kendi alanlarıyla ilgili birimlerin gelişmesinde, eğitim ve öğretimde etkin rol almışlardır. Bunlar arasında sadece tıp, fen ve teknik alanlarda öğretim elemanları yoktur, aynı zamanda sosyal bilimlerle ilgili olan kişiler de bulunmaktadır. Örneğin Yüksek Ziraat Enstitüsünde görev almış olan öğretim elemanlarını bunlara örnek olarak verebiliriz.

Atatürk zamanında şekillenen yeni üniversite ve fakülte anlayışı çizgisinde, 1944 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi, 1943 yılında Ankara'da Fen Fakültesi ve 1946 yılında Tıp Fakültesi kurulmuştur. Aynı zamanda, daha önce mevcut olan fakültelerle birleşmek suretiyle Ankara Üniversitesi adı altında birleştirilmiştir. Bunun bir istisnası bugünkü Gazi Üniversitesi'dir. Bu okul Türkiye'ye öğretmen yetiştiren bir okul olarak ayrı tutulmuş; dil ve meslek öğreniminde yetiştirdiği elemanlarla Türkiye'ye önemli hizmetler vermiştir. Ancak 1982'deki yeniden yapılanma çerçevesinde Gazi Eğitim Enstitüsü, Gazi Üniversitesi şeklinde yeniden yapılanma sürecine girmiştir.

1982'de çıkan yeni yüksek öğretim yasası gereğince, Türkiye'de o güne kadar kurulmuş olan Ankara Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Ege Üniversitesi, ODTÜ, İstanbul Teknik Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi (Konya), Hacettepe Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi (Erzurum), Elazığ'daki Fırat Üniversitesi, Malatya'da İnönü Üniversitesi'ne ilave olarak çeşitli üniversitelerin kurulmasına, daha önce mevcut olan Gazi Eğitim Yüksek Okulu gibi, bazı yüksek okulların fakülte haline getirilmesi karara bağlanmıştır. Zaman içinde değişik illerde açılan üniversitelerle birlikte Türkiye'deki üniversite sayısı 71'i bulmuştur.

Cumhuriyet'ten sonra da yurt dışına öğrenim için ve ihtisas için eleman gönderilmesine devam edilmiştir. İlkın daha belirli sayıda öğrenci gönderilmesine karşın ve bu işlem Milli Eğitim Bakanlığı vasıtasıyla uygulanırken, 1982'den sonra, hem Milli Eğitim Bakanlığı hem de YÖK yurt dışına eleman göndermeğe başlamıştır. Özellikle de 1982'den sonra kurulan yeni üniversitelere ve daha önce kurulmasına karşın kâğıt üzerinde kalmış bazı üniversitelerin fonksiyonel hale getirilmesiyle ortaya çıkan öğretim elemanı açığını kapatmak üzere, yaklaşık 4000 öğrenci Avrupa ya da Amerika'ya gönderilerek, öğretim elemanı açığı kapatılmağa çalışılmıştır.

Ayrıca, Cumhuriyet'ten sonra yabancı öğretim elemanı getirtilmesine devam edilmiştir. Bunun en yoğun uygulaması ise 1933 Üniversite Reformu ve onu izleyen yıllara rastlamaktadır. 1950'li yıllardan sonra artan üniversite sayısı ile paralel olarak yurt dışından gelen yabancı uzman ve öğretim elemanı sayısında da artış gözlenmektedir. Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesinde birçok yabancı uzman ve özellikle de Amerika Bileşik Devletlerinden gelen elemanların görev yaptığı belirlenmektedir. Şüphesiz, Boğaziçi Üniversitesi ve ODTÜ'de eğitimin İngilizce olması bunda önemli rol oynamıştır.

Türkiye bilim adına atılan önemli adımlar arasında, şüphesiz bilimsel kurumlaşma büyük önem taşır. Bunlardan bir kısmı Osmanlı Devleti zamanında kurulmuş olan ancak, Cumhuriyet zamanında yeniden yapılanmaya tabi tutulan kurumlardır. Bunlar arasında *Kızılay*'ın ayrıcalıklı bir yeri vardır. Dr. Abdullah Bey, Cemil Topuzlu Paşa gibi devrin seçkin doktorlarının bir araya gelerek kurmuş olduğu bu kurumun tarihi 1868 ise de ancak 1877'de Hacı Arif Bey başkanlığında fonksiyonel hale gelebilmiştir. Hilal-i Ahmer Cemiyeti 1911 yılına kadar çalışmalarını sürdürmüştür. Cumhuriyet döneminde Kızılay adını alan bu cemiyet, ya da dernek Türkiye'de erken tarihli en kapsamlı hizmet veren ve sadece Türkiye çapında değil, uluslararası hizmet götüren bir kurum olarak ad yapmıştır.

Yine Cumhuriyet'ten önce kurulup, Cumhuriyet döneminde yeniden yapılanmaya tutulmuş kurumlardan biri de *Refik Saydam Enstitüsü'dür*. 1888'de "Telkihane" olarak kurulan kurum daha çok ülkede görülen bulaşıcı hastalıklar ve özellikle de çiçek hastalığına karşı yapılan aşılama işlemleriyle görevli idi. Bu kurum 1928 yılında Sağlık Bakanlığına bağlı bir kurum hâline getirilerek, sadece çiçek aşısı değil, bilinen hemen bütün bulaşıcı hastalık aşılarının yapıldığı; bunlarla ilgili aşılarda üretilen ve araştırmaların yapıldığı bir araştırma kurumu haline getirildi; daha önce ayrı olan kuduz aşısı ile ilgili kurum da buraya bağlandı. Ayrıca, zaman içinde onun görev alanı genişletildi; örneğin besin maddelerin sağlıklı olup olmadığı konusundaki kontrolü bu kurum üstlenmiştir. Vermiş olduğu sağlık hizmetleri yanı sıra, bu kurum alanında bir okul görevini de üstlenmiştir.

Cumhuriyet'ten önce kurulmuş, ancak Cumhuriyet'le birlikte yeniden yapılanma geçirmiş kurumlardan birisi de *Kandilli Gözlemevidir*. 1911 yılında İstanbul'da kurulan "Kandilli Rasathanesi" adını taşıyan bu kurum, her ne kadar başlangıçta daha çok meteorolojik çalışmalar için kurulmuşsa

da, daha sonra bu görevlerinin yanı sıra, astronomi çalışmalarını yürütmek, Güneş, Ay tutulmaları, depremle ilgili çalışmaları ve de hemen bütün göksel olayları araştırmak ve halkı bilgilendirmekle görevlendirilmiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra, gözlemevinin kurulmasını sağlamış olan Fatin Gökmen tarafından ayrı bir gözlemevi oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir. Belçika'daki Kraliyet Gözlemevi örnek alınarak, hâlihazırdaki Kandilli Gözlemevinin binaları yaptırılmıştır. 1926 yılında depremleri belirlemek üzere, ilk defa sismografik çalışma merkezi kurulmuştur. 1935'te yeni teleskop ve bazı aletler getirilmek suretiyle gözlemevi yenilenmiştir. 1982'de üniversiteler yeniden yapılanmaya tabi tutulduğunda, bu kurum Boğaziçi Üniversitesine bağlanmış; bu kuruma ağırlık olarak çeşitli astrofizik çalışmaları yapılacağı birimler kurulmuştur.

Bir başka gözlemevi 1935'te İstanbul Üniversitesine bağlı olarak E. F. Freundlich tarafından kurulmuştur. Bu gözlemevine 1936'da gelen aletlerle sistemli bir şekilde çalışmaya başlamıştır. Zaman içinde aletleri yenilenerek, astronomi ve astrofizik konusundaki çalışmalarını sürdürmüştür.

Türkiye Cumhuriyeti'nde kurulan bir başka gözlemevi 1963'te Ankara Üniversitesine bağlı olarak kurulmuştur. Kurulmasında Prof. Dr. E. A. Kreiken'in önemli rolü olmuştur. Gözlemevinde, daha çok yoğun olarak yıldızlar ve de özellikle, çift yıldızlar üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de kurulan bir başka gözlemevi Ege Üniversitesine bağlı olarak 1965 yılında Doç. Dr. Abdullah Kızılırmak ve Doç. Dr. Recep Egemen'in idaresindeki bir grup sayesinde gerçekleştirilmiştir.

Cumhuriyet sonrası kuruluşlar arasında 1925'te kurulan *Devlet Meteoroloji İşleri Genel Müdürlüğü* daha çok hava şartlarının belirlenmesi ve halkın bu konuda bilgilendirilmesi görevini üstlenmiştir. Yine onun görevleri arasında konuyla ilgili araştırma yapmak ve Türkiye'nin iklim özelliklerini belirlemek de bulunmaktadır. Bu çalışmalarını bir bültenle de kamuya duyurmaktadır.

Cumhuriyet döneminde, nispeten başlarında diyebileceğimiz tarihlerinde kurulan kurumlardan biri de *Maden Teknik Arama (MTA) Genel Müdürlüğü*dür (1935). Bu kurum Türkiye'nin doğal kaynaklarının işletilmesi, araştırılması ve gerektiğinde korunması ile görevlendirilmiştir. Sadece mevcut madenlerin işletilmesi ve araştırması ile ilgili olmayıp, Anadolu'da doğal yapısı ile ilgili her türlü malzemenin de korunması ve araştırmasından sorumlu bir kurum olarak, Türkiye'nin jeolojik ve coğrafik yapısının incelenmesinden de sorumlu tutulmuştur. Bu bağlamda olmak üzere, bir nevi okul görevini de üstlenmiştir.

TÜBİTAK Ulusal Gözlemevi 1935 yılında kurulmuştur. İlk Alman astronom E. F. Freundlich tarafından kurulan bu kurum, daha sonra çalışmalarını Ankara üniversitesinde sürdürmüş ve 1962 yılından itibaren ODTÜ’de sürdüren bu kuruluş, 1982’den itibaren Boğaziçi Üniversitesiyle iletişim içinde çalışmalarını sürdürmüştür. 1979 tarihinden itibaren ise TÜBİTAK bünyesinde Uzay Bilimleri Araştırma Ünitesinin kurulmasıyla birlikte, TÜBİTAK’a bağlanmıştır. 1996 tarihinde Saklıkent’teki yeni yerine kavuşan bu araştırma merkezi 1997 yılında ilk gözlemini de yapmıştır. Günümüzde TÜBİTAK’a bağlı bir kuruluş olarak görevini yapmaktadır.

Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) her ne kadar yasası 1963’te yürürlüğe girmişse de, faaliyete geçmesi yaklaşık 3 yıl almıştır. Onun amacı, Türkiye’deki matematik, fizik, astronomi, kimya, biyoloji ve tıp alanlarındaki araştırmaları desteklemek, bu konulara ilişkin bilimsel çalışma yapacaklara ya da eğitim göreceklere burs vermek ve bu konuda Dünyada yapılan çalışmaları Türkiye’ye getirmek, duyurmak ve bu çalışmaları mümkün olduğunca sistematik ve en mükemmel şekilde gerçekleştirmektir.

Cumhuriyet döneminde kurulan (1950) belli başlı kurumlar arasında *Makina Kimya Endüstrisi Kurumu* ayrıcalıklı bir yer taşımıştır. Silah üretiminden sorumlu olan bu kurum her türlü patlayıcı maddenin üretilmesinden sorumluydu da zamanla daha çok askeri amaçlara yönelik olarak üretimini şekillendirmiştir.

Cumhuriyet sonrası kurumlar arasında şüphesiz *Türkiye Atom Enerjisi Kurumu* ayrıcalıklı bir yer taşır. 1956 yılında kurulmuş olup, barışçıl amaçlarla yararlanmak üzere ve ülkenin çıkarları doğrultusunda konuyla ilgili çalışmalar sürdürmektedir. Nükleer maddeler üzerinde araştırmaların esaslarını belirlemek ve bu konudaki plan ve programları yönlendirmekle görevlidir.

Cumhuriyet döneminde tedavideki kurumlaşma yeniden ele alınan konulardan biridir. İlk kurulan hastaneler arasında Heybeliada Sanatoryumu (1924), Haydarpaşa Numune Hastanesi (1935), Bakırköy Akliye ve Asabiye Hastanesi (1927), Yedikule Verem (Göğüs Hastalıkları) Hastanesi (1950), Koşuyolu Verem (Göğüs Hastalıkları) Hastanesi, İstanbul Göğüs cerrahisi Merkezi (1962), İstinye Devlet Hastanesi, Sosyal Sigorta Hastaneleri (Ankara ve İstanbul’da) ve bunun yanı sıra, yüzlerle verilebilecek sayıda yeni hastane kurulmuştur. Bunlardan bir kısmı özel hastane bir kısmı devlet hastanesi; yukarıda verilen bazı örneklerden de anlaşılacağı gibi, bazıları genel hastaneler, bazıları ise belli konularda bakım

ve tedaviyi üstlenmiş hastanelerdir. Örneğin Ankara'daki Ankara Hastanesi ve Numune Hastanesi genel olan hastanelerdir; hemen her konuda hasta tedavisini üstlenmiş olan bu devlet kurumlarının yanı sıra, göz, kalp ve göğüs hastalıkları gibi bazı ihtisas kollarındaki tedaviler için müstakil hastaneler, klinikler açılmıştır.

Bu hastanelerin yanı sıra, yeni açılan üniversitelere ilişkin olarak üniversite hastaneleri kurulmuştur. Bunlar arasında Ankara'da İbn Sina Hastanesi ve Hacettepe Tıp Fakültesine bağlı Hacettepe Hastanesi ile İzmir'deki Ege Üniversitesi, Adana'daki Çukurova Üniversitesi Hastaneleri kurulmuştur. Böylece, yeni kurulan üniversitelerdeki tıp fakültelerine bağlı olarak eğitim ve öğretim amaçlı sağlık birimlerinin sayısı günden güne artmıştır.

Bu kurumlaşma zaman içinde daha gelişmiş ve bu kurumlara yenileri ilave olmuştur. Özellikle de TÜBİTAK bünyesinde kurulan bazı yeni birimlerle bilimin farklı dallarındaki bilimsel faaliyetler teşvik edilmiştir. Ancak burada değişmeyen ilkelerden birisi, sürekli yurt dışına eleman gönderilmesi ve Atatürk'ün ısrarla vurguladığı bir prensibe rağmen batı dillerinde yaygındır ve bu da daha çok ağırlıklı olarak İngilizcedir. Hâlbuki bir ülkenin bilimsel açıdan gelişebilmesi için öncelikli olarak kendi dilinde eğitim yapması ve kendi dilinde bilimsel yayın vermesidir. Bu amaçla da bilim ve düşünce dilinin değişen şartlar altında bilimsel olarak gelişimini düzenlemek üzere Atatürk, Dil ve Tarih Kurumunu kurmuş, ancak bu iki kurum 1984 yılında iki yeni kurumun, Kültür Merkezi ve Atatürk Araştırma Merkezi'nin ilavesiyle 4 bağlı kurum olarak Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu çatısı altında birleştirilmiş ve çalışmalarını bu çatı altında sürdürmektedirler.

Cumhuriyet döneminde yetişmiş bilim adamlarının ilk kuşak bilim adamları, aslında Osmanlılar döneminde yetişmiş olanlardır ve bunlara "Cumhuriyet'e kanat gerenler" adı da verilmiştir. Ancak, gelişen ve Atatürk'ün ifadesiyle çağını yakalayıp, hatta birçok gelişmiş ülkeyi geride bırakabilmek için her şeyden önce, yetişmiş uzman bilim adamlarına ihtiyaç vardı, ancak savaş ortamı içinde bazı eğitim kurumları düzenli olarak eğitim ve öğretimi yürütememişti. Çünkü birçok elemanı savaşta görev almışlardı. Ayrıca, yeniden yapılanma içine girildiğinde mevcut bilim adamlarının sayısı yetersiz olduğu görüldü.

Bu bilim adamları her ne kadar sayıca az ise de, çoğu Avrupa'da eğitimin yapmıştı; bilimsel olarak yetersiz oldukları söylenemezdi. Ancak yeni elemanlara ihtiyaç vardı.

Bundan dolayıdır ki, Cumhuriyet'in ilk yapılanmaları sırasında, daha önce, Osmanlılar zamanında olduğu gibi çeşitli alanlarda temel eğitim ve ihtisas için eleman gönderilmiştir. Bu dönemin bilim adamları arasında özellikle matematik ve astronomi ile ilgili araştırma yapanlar arasında Hamit Diligan, Cahit Arf, Ali Haydar Esat, Fatin Gökmen, Mahmut Nedim, Hamit Sami Selen, Ali Yar'ın (daha çok kozmoloji) adı sayılabilir.

Burada ilkin Osmanlı döneminde yetişmiş ve Cumhuriyet'in temel bilimsel kurumlarının kurulmasında etkin olanlarla başlayarak, 80 yılda yetişmiş belli başlı, dünyaca ünlü ve de, Türkiye'de ilgilendikleri alanlarla ilgili ilk yapılanmaları gerçekleşen bilim adamlarından örnekler verelim.

Cumhuriyet döneminde astronomi ile ilgilenenlerin çalışmalarını doğal olarak daha çok matematik ağırlıklı olarak yürüttükleri görülmektedir. Yine bu dönem astronomisinde, fizik çalışmalarının da önemli etkisi belirlenmektedir. Özellikle yüzyılın ikinci yarısından itibaren kozmosun kimya ve fizik yapısı ile ilgili çalışmalar dikkati çekmektedir. Astronomiye ilgi duyanlar ve bu konuda çalışanlar arasında Hamit Dilgan daha çok matematik ağırlıklı olarak çalışmalarını yürütmüştür. Yine bu dönemin belli başlı astronomları arasında Ahmet Rasim, Ali Haydar Esat, Mahmut Nedim, Hamit Sadi Selen, Ali Yar (daha çok kozmoloji) gibi bilim adamlarını görmekteyiz. Ancak şüphesin onların yanı sıra, nispeten daha çok dikkati çeken isim Fatin Gökmen'dir.

Fatin Gökmen (1877-1955) Kandilli Gözlemevinin kurucusu ve de ilk gözlemevi müdürüdür. İlkin Sultan Selim Camii Muvakkithanesinde Hilmi Efendi'nin yanında çalışmış ve Salih Zeki'nin desteği ile 1901 yılında Riyaziyet Medresesine girmiş ve 1904 yılında okuldan mezun olmuştur. Daha sonra astronomi ve geometri ile yoğun bir şekilde ilgilenen Fatin Gökmen, 1911 yılında Kandilli Gözlemevinde gözlem yapmağa başlamıştır. Özellikle Ramazanın başlangıcının belirlenmesi konusundaki çalışmalarıyla dikkati çeken Fatin Gökmen, bu çalışmalarının yanı sıra takvimle ilgili çalışmalar yapmış ve 1936 yılında bu çalışmalarını *Türk Takvimi* adlı eseriyle bize tanıtmıştır. Ayrıca, Eski *Hitay Takvimi* ve *Eski Türklerde Heyet ve Takvim* gibi eserler vermiştir. Bu eserlerinin yanı sıra, Kandilli Gözlemevi adına *Meteoroloji Bülteni* çıkarmış (1911-1912) ve *İlm-i Heyeti Riyaziyyede Hataya Nazariyesi* (1927), *Sismograf Nazariyesi*, *Rubu Tahtası*, *Nazariyatı ve Tersimi*, *Arz*, *Ecram-ı Semaviyyenin Hareketi* gibi astronomi ile ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır.

Nispeten geç dönemde ise yukarıda adı geçen astronomlara Hüsnü Seçkin, Nüşet T. Gökdoğan; daha sonra Hakkı Akyol, ve Mustafa Aytaç, Cankut Örmeci ve Orkan Altan'ın adlarını ilave edebiliriz.

Cumhuriyet döneminde yetişmiş ilk bilim adamları arasında matematikle ilgili olarak, Sabri Gürtop, H. Hüsnü Sayman, Hamit Diligan, Ali Hikmet Tungay, Salih Murad Uzdilek, Osman Alisbah sayılabilir. Daha sonraki yıllarda yine bu konuda çalışanlar arasında Nazım Terzioğlu, Cahit Arf, Nusret Kürkçüoğlu, Ali Fuat Berkman, Cevdet Bilsay, Mithat Candoğan, Baha Gürsoy, Ratip Berker'i saymak mümkündür.

Ayrıca, ODTÜ'de ve İTÜ'de özellikle de fizikle ilgilenen bazı bilim adamları, matematik konusunda da kayda değer çalışmalar yapmışlardır. Zaten matematikle ilgilenenlerin bir kısmı astronomi, bir kısmı fizikle de yakından ilgilenmişlerdir ki bu da bu iki bilim dalının izacı göz önünde tutulursa, son derecede doğaldır.

Burada kısaca bu bilim adamları hakkında bilgi verelim. Bu bilim adamlarından Ratip Berker (d. 1909) hidrodinamik konusunda önemli çalışmalar üstlenmiştir. Lille Üniversitesinde matematikle ilgili eğitim görmüştür. 1933-1934 yılları arasında İstanbul Üniversitesi görev almış; daha sonra sırasıyla aynı üniversitede doçent, profesör ve de dekan olarak görev almıştır. 1955 yılında İstanbul Üniversitesi Makina Fakültesinde Mekanik ve Akışkanlar kürsüsünde ordinaryüs profesör olmuştur. Daha sonra bilimsel çalışmaları sayesinde Amerika ve Almanya'daki matematik cemiyetlerinde üye oldu. Matematik ve mekanik konularında çeşitli eserler kaleme almış olan Ratip Berker, Almanya'da çıkarılan *Handbuch der Physik* adlı hidrodinamik ile ilgili eserde 200 sayfalık bir kısım onun tarafından hazırlanmıştır.

Yine burada el almak istediğimiz ve “Cumhuriyete Kanat Gerenler” olarak da adlandırılan bilim adamlarından biri de Cahit Arf'tir (1910-1997). O matematik çalışmalarıyla dikkati çekmiştir. Bir süre Galatasaray Lisesinde öğretmenlik yapan Cahit Arf, Almanya'da Hasse'in yanında çalışmış; daha sonra sırasıyla İstanbul Üniversitesinde ve daha sonra ODTÜ'de görev yapmıştır. Cebir alanındaki çalışmalarının özellikle 1938 yılında yoğunlaştığını söyleyebildiğimiz Arf, Hasse'in yanında çalışırken, cebirsel denklemler üzerinde yoğunlaşmış ve özeller hâller problemini çözmüştür. Bu çalışmasıyla sayılar teorisine de önemli bir katkıda bulunmuştur.

Arf, özellikle Fransız matematikçilerinden Galois'ya ilgi duymuş ve onun da ilgilendiği gruplar kavramı üzerinde çalışmıştır. Özellikle cebirsel geometri üzerinde çalışan Cahit Arf'in çalışmaları arasında Arf-halkaları, diye bilinen çalışması daha sonra daha genişletilerek kullanılmış; bu çalışmalar topolojide uygulama alanı bulmuştur. Arf'in çalışmaları arasında

daha çok uygulamalı matematiğe dönük olanları da vardır. Mühendislikle ilgili bazı konularda da çalışmıştır.

Cahit Arf'in çalışmaları arasında kuadratik formlar ayrıcalıklı bir yer taşır. Bu formlar üzerinde ondan önce çalışmış olan Alman matematikçi Witt'ten de yararlanmak suretiyle kuadratik formları sınıflandırmıştır. Onun bu çalışması Dünya matematik literatürüne *Arf invariantları* olarak geçmiştir.

Cahit Arf'in çalışmaları arasında uzaydaki düzlem eğrilerle ilgili olanlar da bulunmaktadır. Eğrinin çok katlılık özellikleri bozulmadan en küçük kaç boyutlu uzaya girebileceği idi. O, tek boyutlu tekil cebirsel denklemlerinin sınıflamasını kapatmış ve problem çözümünde etkin olduğunu fark ettiği ve karakteristik halka dediği bazı halkaların etkin olduğunu fark etmiştir ki daha sonra bu halkalar *Arf Halkaları* olarak adlandırılmıştır. Cahit Arf'in çeşitli çalışmaları arasında belli başlıları olarak şunları verebiliriz: *Untersuchungen über Erweiterunggen bewerterer perfekter Körper*, *Untersuchungen über in Körpern der Charakteristik 2*, *Sur la Détermination d'un milieu élastique plan admetton des frantierées libres à tension constantes*, *Über ein Analogon des Riemann-Roschon Satzes in Zahlkörpern*.

Ali Fuat Berkman (d.1901) inşaat yüksek mühendisi olarak hizmet vermiştir. İstanbul yüksek mühendis okulundan mezun olmuş ve D.D.Y. da yüksek mühendis olarak görev yapmıştır. Daha sonra Ord. Prof. Dr. İnşaat Fakültesinde öğretim üyesi olarak hizmet vermiştir. Zemin mekaniği zerinde özellikle araştırmalar yapan Ali Fuat Berkman Bu konuyla ilgili Zemin Mekaniği Araştırma Kurumu, Türkiye Köprü ve İnşaat Cemiyeti, Association Internationale des Ponts et Corpantes, TYMB cemiyetlerinde görev yapan bu bilim adamı ahşap inşaat için ihzari şartnamesi, şantiye tekniği, yapı işletmesi idaresi, masif köprüler için hesap esasları, demiryolu çelik köprüleri için hesap esasları, şose demir köprülerinin bakım ve muayenesi, Alman Betonarme Komisyonu şartnamesi, Yeni Metotlar (çeviri), mütehavvil fiyatlı sistemlerde muvakkat ve kati hesapların teorisi gibi yazıları bulunmaktadır. Daha çok teknik konularda, yeniden yapılanan Anadolu'da ve özellikle de demiryollarında hizmet vermiştir. Bilhassa köprüler ve de demir köprüler üzerinde durmuştur.

Fizik çalışmalarıyla ilgili olarak, erken tarihli araştırmacılar arasında Esat Feyzi, İsmail Ali, Ahmet Şükrü, Mehmet Refik ve Mustafa Sıtkı'yı zikredebiliriz. Bunlardan Esat Feyzi'nin ve İsmail Ali'nin röntgen ışınlarıyla ilgili çalışmaları olduğunu biliyoruz. İlerleyen yıllar içinde

fizikle ilgilenenlerin sayısında artış olduğu gibi, konularında da farklar oluşmuştur. Yine bu dönemde astronomi ve matematik arasında görülen sıkı ilişkinin aynı zamanda fizik ve matematik ve de fizik ve kimya arasında da geliştiğini söylemek mümkündür. Fizik ve kimya ile aynı derecede ilgilenen bilim adamlarından Avni Refik Bekmen fizikokimyanın bir ihtisas dalı olarak Türkiye’’e şekillenmesinde etkin olan kişilerden biridir. Yine bu dalda çalışanlardan birisi de İlhami Civaoglu’dur.

Yine Cumhuriyet dönemi bilim adamları arasında Behram Kurşunoğlu’nu zikretmeliyiz (d. Bayburt 1922). Cambridge’de fizik eğitimini tamamlayan Behram Kurşunoğlu özellikle nükleer fizik üzerinde yoğun çalışmalar yürütmüştür. Cambridge’deki çalışmalarını takiben Cornell Üniversitesinde çalışmalarını sürdürmüştür. Dönüşünde ülkesinde E.U. RS. İlmi İstişare ve geliştirme Kurulunda yer almıştır; Ayrıca, o Orta Doğu Ülkeleri Nükleer İlimler ve Teknoloji Fakültesinde öğretim elemanı olarak çalışmış ve Başvekalet Atom Enerjisi Komisyon Azası olarak görev yapmıştır. Onun British Atomic Scientists Association, Cambridge Philosophical Society, Americal physical Society, Non-Relativistic Physicial Society üyesi olarak da çalışmıştır. Onun belli başlı çalışmaları daha çok atom fiziği üzerinde yoğunlaşmış olup, *Space time on the rotating disk, On Einstein’s Unified Field Theory, Gravitation and Electrodynamics, Unified field Theory and Born-in field electrodynamics, Expectaions from a Unified Field Theory, Derivation and Renormalisation of Tamm-dancoff Equations* ve bu konuda muhtelif makaleler kaleme almıştır.

Cumhuriyet dönemi fizikçileri arasında Orhan Asım Barut (1926-1994) Zürih’te yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra Amerika’da, Chicago’da doktora çalışmalarını devam ettirmiştir. Matematik ve kuramsal fizik konusunda çalışmalarını yoğunlaştırmış olan Orhan Asım barutçu, yüksek enerji fiziği ve parçacık fiziği konusundaki çalışmalarıyla ad yapmıştır. O parçacık fiziği ile ilgili olarak onların elektromanyetik ve zayıf etkileşimleri üzerinde durmuştur. Protonla ilgili olarak, maddenin yapısını ve elektron ve nötronlar arasındaki elektromanyetik etkileşimi bağlayan basit madde modelini geliştirmiştir. Onun çalışmaları arasında *Quantum Systems, Polarization Dynamics in Nuclear and Particle Physics, Quantum Space and Time-the Quest Continues, Quantum Electrodynamics and Quantum Optics, Quantum Theory, Groupd, Field and Particles* sayılabilir.

Cumhuriyet döneminin belli başlı bilim adamları arasına Sait Akpınar’ın da ayrıcalıklı yeri vardır. Çekmece Nükleer Araştırma ve Eğitim Merkezi’nde görev yapan ve oranın kurucularından olan Sait Akpınar,

deneysel fizik çalışmalarının da öncülüğünü yapmıştır. Cahit Arf gibi çalışmalarını Almanya’da yapan Sait Akpınar, Goethe Üniversitesinde fizik eğitimi almış ve orada fiziğin yanı sıra kimya ve matematik öğrenmiştir. Bu üniversitede fizik doktoru unvanı alan Akpınar, özellikle kristaller ve kristallerde gözlenen gaz ışıması (lümİnesans) olaylarını incelemiştir.

Daha sonra nükleer fizikle ilgilenmeğe başlayan Sait Akpınar, nükleer sayıcılardaki ayırma gücünü ve sayıcılardaki yeni tip elektrik boşalımını tanımlamıştır. Onun belli başlı çalışmaları arasında radyoaktif izotopların tıpta uygulaması da bulunmaktadır. Tiroit bezindeki iltihaplanmaların radyoaktif iyot kullanılmak suretiyle salgının ayarlanabileceği konusundaki çalışmaları laboratuvar ortamında incelemiştir; bu yoldaki çalışmaları başlatmıştır. Onun yayınları arasında *Über den Einbau Chemisch Definierter Zusaetze in Alkalihalogenidkristallen* zikredilebilir.

Mekanik konusundaki çalışmalarıyla dikkatimizi çeken Cumhuriyet sonrası bilim adamlarından birisi de Ahmet Cemal Eringen’dir. (d.1921) Ortam mekaniği ile ilgili çalışmalarıyla bu alandaki çalışmalara öncülük yapmıştır. Onun çalışmaları arasında sıvı kristaller ve hava burgacı gibi konular dikkati çekmektedir. Cemal Eringen’in yayınları arasında *Nonlinear Theory of Continius Media, Mechanics of Continua, Foundation of Micropolar Thermoplasticity ve Elastodynamics* bulunmaktadır.

Cumhuriyet sonrası fizik çalışmaları yapanlar arasında Feza Gürsey’in (1921-1992) de adını zikretmek gerekir. Hâlen adına kurulmuş olan Feza Gürsey araştırma merkezi ile adı yaşatılan nadir bilim adamlarımızdandır. İstanbul Fen Fakültesi mezunu olan Feza Gürsey, Londra’da doktora yapmıştır. Daha sonra Amerika’da araştırmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmalarını izleyen yıllarda ülkesine dönen Feza Gürsey, ODTÜ’de fizik kürsüsüne gelmiştir. Teorik fizik çalışmalarıyla tanınan Feza Gürsey, atomların çekirdeğindeki parçacıkların etkileşimi ve nötron, proton ve mezon gibi parçacıkların davranışlarındaki özellikleri incelemiştir. Bu çalışmalarıyla linear olmayan sigma modelleri adı verilen ikili simetri görüşünü geliştirmiştir. Simetrinin nasıl bozulacağını da inceleyen Gürsey, parçacıkları kütle farklarının ne oranda olacağını belirlemiştir.

Daha sonraki yıllarda simetri konusundaki çalışmalarını sürdürmüş ve ona yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu çalışmalarıyla, Gürsey ayrıcalıklı gruplardaki simetri üzerinde çalışmış; elektron, nötron gibi leptomları bir araya toplayan E (6) grubunun içerdiği oktonyon cebirinin renk dinamiği ile ilgisini belirlemiştir. Einstein’ın Bileşik Alan Kuramına ayrıcalıklı grupların uyum gösterdiğini belirlemiştir. Onun belli başlı yayınları

arasında *Group Theoretical Concepts and Methods in Elementary Particle Physics* onun çalışmalarını bize ana noktalarıyla tanıtmaktadır.

Yine Cumhuriyet dönemi bilim adamlarından olan Hüseyin Cavit Erginsoy (1924-1967) katı hal fiziği ile ilgili çalışmalarıyla adını duyurmuş olup, lise ve yüksek öğrenimini İngiltere’de tamamlamış olup, özellikle yarı iletkenler üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Zamanımızın transistorlarının temel yapısını teşkil eden yarı iletkenleri inceleyen Erginsoy, yarı iletkenlerdeki elektronların nötr atomlar tarafından saçılmasını incelemiştir; özellikle düşük ısıda bu saçılmasının daha etkin olduğunu teorik olarak belirlemiştir. Bu konudaki çalışmaları daha çok teorik boyutta yürütülmüş; uygulamada pek sonuç vermediği için pek destek görmemekle birlikte teorik boyutta hala geçerliliğini sürdürmektedir.

Onun çalışmaları arasında kristallerdeki nötron veya x ışık bombardımanının meydana getirdiği radyasyon etkisi üzerinde araştırma yapmış; kristal yapıdaki değişimleri göstermiştir. Konuyla ilgili geliştirmiş olduğu teoriye Cavit Erginsoy Teorisi, adı verilmiştir. Bu çalışmalarıyla nükleer fiziğe yönelen Erginsoy, Türkiye’deki Nükleer Araştırma Merkezi’nin (Çekmece’de) etkin bir rol üstlenmiştir. Onun çalışmalarından başlıcaları *Yarı İletkenlerde Yabancı Maddelerde Saçılma ve Yüklü Enerji Parçacıkların Monokristallerden Geçişinde Yöne Bağlı Özellikler* adını taşımaktadır.

Cumhuriyet dönemindeki kimya çalışmaları aslında sistematik olarak, Cumhuriyet’in ilanından yaklaşık 5 yıl önce, yani Birinci Dünya Savaşı’nın bittiği yıl, yani 1918’de İstanbul Üniversitesi’ne bağlı olarak kurulan Kimya Enstitüsü ile başlamıştır. Bu enstitü faaliyetine 1933 Üniversite Reformu’na kadar devam etmiştir. Daha sonra, 1933 yılında yeniden yapılanmasından sonra faaliyetini sürdürmüştür. 1943 yılında İstanbul Üniversitesi’nin yanı sıra, Ankara’da Fen Fakültesi içinde kimya öğrenimi başlamıştır. Daha sonra, Ege Üniversitesi ve diğer yeni kurulan fakültelerdeki Fen-Edebiyat Fakülteleri içinde kimya öğretimi verilmeğe başlanmıştır. Kimya konusunda çalışanlar arasında Ali Sedat Bey, Mehmet Arif Bey, Ali Rıza Bey zikredilebilir. Cumhuriyet’ten sonra ise, bu alandaki çalışmaların daha büyük aşama gösterdiği ve diğer bilim dallarında olduğu gibi, gelişmenin sonucu olarak alt dallanmalar gösterdiği belirlenmektedir. Cumhuriyet döneminde kimya konusunda çalışanlar arasında yukarıdaki adlara ilave olarak, fizik çalışmaları ile de dikkati çeken İlhami Cıvaoğlu ve Avni Bekman’ın yanı sıra, Nurettin Munşi Algan, Tahsin Ruştü Beyer, Fazlı Faik ve Baha Erdem zikredilebilir.

Kimya yirminci yüzyıl bilimidir, denilebilir. Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, Türkiye’de de önemli çalışmaların yapıldığı kimya fizikle olan bağlarının yanı sıra, biyoloji ile de ilgili bağlı bazı gelişmeler kaydetmiştir. Bu konuda çalışanlar arasında Mecdi İbrahim Okay zikredilebilir. O, organik kimya üzerinde kayda değer çalışmalar yapmıştır. Şevket Birand ve Ahmet Okay ise mineroloji konusundaki çalışmalarıyla dikkati çekmişlerdir. Daha geç tarihli araştırmacılar arasında ise A. Mümtaz Balsöz, Rasim Tulus, Emin Dikman, Nuri Yüksekışık ve Oğuz Okay’ı verebiliriz.

Cumhuriyet döneminde yetişmiş belli başlı bilim adamları arasında hâlen hayatta olan ve daha çok kimya üzerinde yoğunlaşan Oktay Sinanoğlu’ndan da söz etmek gerekir. Onun moleküllerin çok elektronlu teoriyi geliştirmiştir. Çalışmalarında daha sonra daha çok alanın matematiksel boyutuna eğilen Sinanoğlu, geliştirdiği teorinin kimyasal olarak uygulaması olduğu belirlenmektedir. Bu da onun çalışmalarının uygulamadaki ön tahmine olanak sağlaması açısından önem taşımaktadır.

Ayrıca, Oktay Sinanoğlu daha sonraki yıllarda özellikle Türkçenin kullanımı ile ilgilidir. Ona göre, yabancı dillerin yanı sıra, Türkçenin de kullanılması ve dilin kullanımına çok dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Onun çalışmaları arasında *On the Hypochromism in Polynucleotides*, *Effect of Denser Media on Intermolecular Forces*, *Kimyasal Tepkimeler Örüit Kuramı*, *Fiziksel Kimya Terimleri Sözlüğü* onun eserleri arasındadır.

Cumhuriyet döneminde Türkiye’de önemli aşama kaydeden dallardan birisi de jeolojidir. On dokuzuncu yüzyılda bilim niteliği kazanmış olan jeoloji, Maden Tetkik Arama Kurumunun kurulması ile daha sistematik bir şekilde yer kabuğu araştırmalarının yürütülmesi sağlanmıştır. Bu konuyla ilgilenen bilim adamları arasında Şevket Birand, Ahmet Canokay, Bedri Güneri, Fahriye Atıf, Hamit Nafiz Pamir’in adlarını sayabiliriz.

Cumhuriyet dönemi bilim adamları arasında Hamit Nafiz Pamir’i de zikretmek gerekir. Jeoloji ile ilgili çalışmalarıyla dikkati çeken Hamit Nafiz Pamir, Ural Dağları ile ilgili çalışmaları ve buna bağlı olarak kayaçların oluşumu ile ilgili çalışmalarıyla dikkati çekmiştir. Türkiye’de Bingöl civarı ve Ergani havzasının oluşum özelliklerini incelemiştir.

Hamit Nafiz Pamir fosil tabakaları ve onlara dayalı olarak, yaş tayini konusunda bilgi vermiştir. Bu konudaki önemli çalışmalarından biri de İstanbul’un fosil yapısı ile ilgilidir. Pamir bu çalışmalarının paralelinde

olmak üzere, jeolojik araştırmaların kurumlaşmasında da önemli rol oynamış; Jeoloji Enstitüsü ve MTA'nın kuruluşunda onun önemli rolü olmuştur.

Döneminin birçok bilim adamı gibi, Pamir de araştırmalarını verdiği *Bingöl Dağları, Ergani Havzasında Hidrolojik Araştırmalar* şeklindeki eserlerinin yanı sıra el kitabı niteliğinde *Umumi Arziyat, Dinamik Jeoloji* gibi eserler de vermiştir.

Bütün bu bilim dallarında görülen gelişmelere biyoloji ve tıp alanındaki gelişmeleri de katmak gerekir. Cumhuriyet döneminde biyoloji çalışmaları, daha çok 3 kol hâlinde sürdürülmüş olup, birisi daha çok ölü doğayı konu alan jeolojidir ki, bu konudaki çalışmalardan yukarıda söz edildi. Diğerleri ise botanik ve zooloji çalışmalarıdır. Cumhuriyet döneminde bu konularla ilgili çalışma yapanlar arasında Hikmet Birand, Suavi Yalvaç, Yusuf Vardar sayılabilir. 1933 reformu özellikle biyoloji üzerinde etkili olmuş; Almanya'dan gelen bilim adamları, Alfred Heilbronn ve Kosswig bu alanın yeniden yapılanmasında önemli hizmet ifa etmişlerdir. Daha sonraki yıllarda biyologlar, gerek zooloji gerekse botanik konusunda, daha çok ağırlıklı olarak alan çalışmaları yapmışlar ve Türkiye'nin florası ve faunasını belirlemeğe çalışmışlardır. Bu konulardaki çalışmalar günümüzde de devam etmektedir. Örneğin ülkedeki kelaynak kuşlarının koruma altına alınması ve yine Antalya civarındaki deniz kaplumbağalarını koruma altına alınması bu çalışmalar sonucunda alınmış kararlar olarak nitelendirilebilir.

Bu alandaki nispeten daha geç tarihli çalışmalar arasında ise Sara Akdik, Şevket Akalın, Selahattin Okay, Ahmet Mithad Tolunay'ın çalışmaları gösterilebilir.

Cumhuriyet döneminde önemli aşamaların kaydedildiği dallardan birisi de tıptır. Atatürk tıbbın önemine işaret etmiş; hekimlerimize ne kadar güvendiğini ise, '*beni Türk hekimlerine emanet edin*' sözleriyle ifade etmiştir. Cumhuriyet döneminde yetişen hekimler de ona layık olacak şekilde tıpta önemli adımlar atılmasını sağlamak için gayret sarf etmişlerdir. Cumhuriyet döneminde tedaviye ilişkin en önemli adımlar hastanelerin savaş sonrasında yeniden ele alınıp düzenlenmesi ve yeni kurulan sağlık bakanlığı bünyesinde alınan kararlarla sağlığın bir bütün olarak ele alınması, sadece hastaneler değil, sağlık ocakların da yardımı ile sağlık hizmetlerinin daha verimli hâle getirilmeğe çalışılmıştır. Bunun için de hastanelerin yanı sıra, yukarıda söz konusu edilen hıfzısıhha enstitüsü kurulmuş; Kızılay yeni ruhla yeniden yapılandırılmış ve verem savaş

derneği, sıtma Eradikasyon Merkezi gibi kurumlar faaliyet göstermeğe başlamıştır. Böylece sadece tedavi değil, koruyucu hekimliğin de ele alınıp, bu yolda da önemli adımların atıldığını söylemek mümkündür.

Tevfik Sağlam, Cumhuriyet'e kanat gerenler arasında yer alan belli başlı hekimlerimizdendir. 1897 yılında Tıp Okulundan başarı ile mezun olan Tevfik Sağlam, Meşrutiyet döneminde, Birinci Dünya savaşı sırasında ve Kurtuluş Savaşı sırasında cansiperane çalışmıştır. 1919'da Veba komisyonunda görev yapmış; 1920'den itibaren yeni hükümete bağlı olarak İzmir'de, daha sonra da Gülhane'de başhekim olarak görev yapmıştır. Tevfik Sağlam bir idareci olarak İstanbul Tıp Okulunun yeniden yapılanmasında gerçekten önemli bir rol üstlenmiştir.

1933 üniversitenin yeniden yapılanması sonucu Tıp Fakültesi dekanlığına atanmıştır. Daha sonraki yıllarda Kızılay ve daha sonra ad Verem savaş Derneğinin kurulmasında önemli rol oynamıştır. Bu konuda Prof. Dr. Nusret Karasu ile birlikte çalışmış ve 1946-1950 yılları arasındaki yoğun çalışmalar olumlu sonuç vermiş ve bunun sonucunda başarılı olmuşlardır. 1963 yılındaki ölümüne kadar da bu konudaki çalışmalarını sürdürmüş olan iyi bir dâhiliyeci olarak, çalışmalarını ölene kadar sürdürmüştür.

Zeki Zeren (d. 1900) İstanbul Üniversitesinde anatomi üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Anatomi Kürsüsünde görev yapmıştır. Anadolu'nun çeşitli hastanelerinde görev yapmıştır. Türk Tıp Encümeni, Türk Tıp Cemiyeti, Türk dil Kurumu, Uluslararası Tıp cemiyetinin üyesi olmuştur. Onun çalışmaları arasında *Sistematik ve Topografik Anatomi Koleksiyonu* ile *Disseksiyon Kılavuzu*, *Sağlık Memurlar için Küçük Cerrahi ve İlk Yardım*, Ayrıca çeşitli uluslararası derneklerin tertiplemiş olduğu toplantılara katılmış; dikkate değer bildiriler vermiştir.

Üveys Mazkar (1900-1982) embriyolojideki çalışmalarıyla bilim dünyasında adını duyurmuştur. Onun temel eğitimi veteriner hekimlik olup, İstanbul Tıp Fakültesinde histoloji ve embriyoloji kürsüsündeki çalışmalarını sürdürmüştür. Daha sonra, Eczacılık Okulu müdürlüğü de yapan Üveys Mazkar, embriyonun gelişim süreci üzerinde araştırma yapmış ve bu konu ile ilgili yayın yapmıştır. Belli başlı yayınları arasında "Embriyoloji" adını taşıyan el kitabı dikkati çeker.

Nusret Karasu Cumhuriyet'in yetiştirdiği önemli hekimlerimizdendir. (1902-). İstanbul üniversitesinde tıp eğitimini tamamlayan Nusret Karasu

Gülhane’de İç Hastalıkları Kürsüsünde çalışmış ve ihtisasını tamamlamıştır. 1946 yılına kadar askeri hekim olarak Gülhane’de görev yapan Nusret Karasu, 1946’da kurulan yeni tıp Fakültesinde (Ankara Üniversitesi, Tıp Fakültesi) kurucu dekan olarak görev almıştır. Daha sonra sırasıyla Kızılay Başkanlığı (1960-1964) ve 1960’ta kurulan hükümette Sağlık Bakanı olarak görev yapan Nusret Karasu 1946-1951 yılları arasında Verem savaş Derneğinin kurulmasında çalışmıştır, ve 1947’de ikinci başkan ve 1950’den itibaren de başkan olarak görev yapmıştır. Çeşitli idari görevleri arasında, UNESCO Milli Halk Sağlığı Komitesinde de görev yapan Nusret Karasu bir bilim adamı olarak daha çok göğüs hastalıklarıyla ilgilenmiş ve ilkin Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesinde, daha sonra da, Türkiye’de kurulan yeni üniversitelerde bu kürsünün kurulmasında öncülük etmiştir.

Hekim olarak BCG aşısının kullanımını destekleyen Nusret Karasu bu sayede verem hastalığının azalacağını ve de kontrol altına alınabileceğini savunmuştur. Yine göğüs hastalıklarıyla ilgili çalışmalarıyla BCG aşısının, cüzzamın kontrol altına alınmasında da önemli rolü olduğunu savunmuştur. Tedaviden ziyade, koruyucu hekimliğin önemini vurgulayan Nusret Karasu, günümüz tıbbının savunduğu fikirleri, hayat boyunca savunmuştur.

Gazi Yaşargil, halen yaşamakta olan ve sadece tıpla değil, tıbbın felsefi yanı ile de yakından ilgilenen bir bilim adamıdır. Onun tıpla ilgili olarak daha çok sinir sistemi ve buna bağlı olarak nöroşirurji ile ilgilenmektedir. Ona 1999 yılında yılın beyin cerrahı unvanı verilmiştir. Onun yayınlarından da anlaşılacağı gibi, daha çok beyin ve sinir damar ilişkisi üzerinde durmaktadır. Onun belli başlı çalışmalarından bir kısmı şunlardır: *Central Nervous System Tumours, Clinical Considerations, Surgery of the Intracranial Aneurysms and Results (Microneurosurgery), Avm of the Brain, Clinical Considerations, General and Special Operative Technique, Surgical Results.*

Ayrıca son onlu yıllarda tıp etiği üzerinde çalışmalarla, hasta-hekim ilişkisi, sağlık sigortası gibi konularla tıbbın ve halk sağlığını daha iyi korunması konusunda her gün yeni bir adım atılmağa devam edilmiştir.

Halk sağlığı ile ilgili önemli konulardan biri de, ilaç ve ilacın kullanımı, ilacın üretimi ya da genel adıyla ilaç endüstrisi Cumhuriyet sonrası ele alınan önemli konulardan biri olmuştur. Bu konuda önemli hizmetler verenlerden birisi İbrahim Ethem ve diğeri Süleyman Ferit Eczacıbaşı’dır.

İbrahim Ethem Ulagay (1880-1943) İstanbul Tıp Okulundan mezun olduktan sonra, Ali Rıza Bey'in yanında staj yapmış; daha sonra 1933 Üniversite reformu sırasında Türkiye'ye gelmiş ve Gülhane'nin yeniden yapılanmasında önemli rolü olan Dyke Paşa'nın yanında, kimya konusunda çalışmıştır. Daha sonra Dr. Numan Paşa'nın teşviki ile bir biyokimya laboratuvarı açan Dr. Ulagay, orada çeşitli tıbbi tahliller yapmağa başlamıştır. Daha sonra Akil Muhtar'ın asistanlığını yapan İbrahim Ethem, onun idaresinde farmakoloji derslerini vermeğe başlamıştır. Bu arada Darphanede çalışmağa başlayan bilim adamının idaresinde o zamanki altın gümüş karışımı olan altınlar basılmağa başlanmıştır.

Birinci Dünya savaşında görevinden ayrılmış ve müstakil olarak çalışmağa başlamıştır. Burada galenik preparatlar hazırlamış; östrogenin, campor yağı gibi preparatları ve pentazol ve digilanat gibi terkipleri hazırlamıştır.

İbrahim Ehem'in hizmetleri İkinci Dünya Savaşı sırasında da sürmüştür. 1941 yılından itibaren vitamin kapsülleri hazırlamağa başlamıştır. Ayrıca karaciğer ekstreleri üretmiştir. İbrahim Ethem İbrahim 1943'te öldükten sonra çocukları kimyager Rasin Ulagay, eczacı Nezih Ulagay ve Kimyager Suat Ulagay babalarının laboratuvarını geliştirmişler ve Cumhuriyet döneminde ilaç sanayi ve kozmetikleri açısından önemli hizmetler vermiştir. Ayrıca ilk Türk kodeksinin hazırlanmasında da onlar önemli hizmetler vermişlerdir.

Süleyman Ferit Eczacıbaşı (1887-1973) da İbrahim Ehem gibi, Cumhuriyet döneminde Türkiye'de ilaç sanayinin yeni temellerinin atılması ve gelişmesi açısından önemli rol oynamış ve bu fonksiyonunu hâlâ ilgi alanını geliştirip, genişleterek sürdürmektedir.

Onun ölümünden sonra onun oğlu Nejat Eczacıbaşı ve Nevzat Eczacıbaşı ve daha sonra Bülent Eczacıbaşı ilaç üretimi ile ilgili fabrikalarını kurmuşlar, ancak sadece ilaç sanayindeki ürünlerinin yanı sıra, porselen sanayinde de üretim yapmışlardır.

FARABİ’NİN DEMOKRASİ ANLAYIŞI

*KARS, Zübeyir
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Türk bilgesi Farabi (870-950) siyaset üzerine birçok eser yazmıştır; Medinetu’l-Fazıla, Siyasetü’l-Medeniyye, Kittabü’l-Mile, Tahsitlü’s-Saade, Tenbüu Ala Sebili’s-Saade, Fusulü’l Medeni, Telhisü Nevamis-î Eflatun.

Farabi’nin eserlerinde geçen “Medinetül-Cemaiyye” kavramın Türkçemize tercümesi ve açılımı “Demokratik Devlet”, “Demokratik Kent” yani kısacası “Demokrasi” dir.

Farabi demokrasiyi; hürriyet, eşitlik, yönetilenlerin yönetime katılması ve banş gibi temel kavramlara dayandırmaktadır.

Farabi’ye göre demokratik toplum açık toplumdur. Bu siyasi yönetimle yönetilen toplum hürriyet ve eşitliğin değerinin bilincinde olduğu için halk yönetimin sahibidir. İç ve dış düşmanlara karşı “banş” içerisinde kalarak yönetimin devamlılığını isterler.

Farabi’ye göre demokrasi ile yönetilen bu ülkede sosyal birlikler amaç ve yapı açısından çok farklılık arz ederler. Farklı hayat tarzları ve eğitim ortamlarının çeşitliliği göze çarpar. Bu, maddi ve manevi zenginliği doğurur. Bu ülke, en çok göç alan bir ülke olur.

Bu yönetimde halkın özgürlüğü yönetime doğrudan etki eder. Devlet Başkanlığı seçiminde halk, amaç değerlerden daha çok ikinci dereceden olan araç değerleri göz önünde bulundurur.”

Farabi’ye göre “demokrasi” yönetimi kötü yönetimlerin içerisinde en iyisidir, Eflatun’a göre demokrasiden uranlığa dönülür. Yirminci yüzyılın başlarında Batı Avrupa’da olduğu gibi demokrasiden diktatörlüğe dönüldü. Farabi’ye göre ise; demokrasiden “Erdemli Yönetim” yani “El-Medmetü’l Fazıla’ya geçilir. Türk demokrasisinin Farabi’nin anlayışı üzerine yoluna devam ettiğini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Farabi, Siyasi, Medine, Demokratik Devlet/ Medinetül-Cemaiyye, hürriyet, eşitlik, barış.

ABSTRACT

Politics according to Al-Farabi is science, art and wisdom. Politics is divided into two parts; namely virtuous and virtueless. A human is a political being. Structurally, human communities fall under two categories respectively named incomplete and complete communities. Complete communities are small, mid-sized and large communities. Small community is the medina, mid-sized community is the ummah/ nation whereas the large community is a union of ummahs which is a union of nations. These communities, too, are virtuous and virtueless in terms of their goals. Although the virtuous states are mentioned with a single name, the virtueless state, that is to say, the administration types are referred to with various names. Democratic state/al medinat al-jamaiyya falls under virtueless state types. The most basic trait of this type of state administration is freedom, equality, the diversity of social unions and the participation of administrators in the administration. Communities may go through permeability and transformation during the formation process of these administration types. Therefore, within the democracy perception of Al-Farabi, one moves from democratic state not towards the tyranny but towards the virtuous state which is al-madinat al-fazil. The Turkish democracy experience gains ground on this path.

Key Words: Al-Farabi, Politics, The medina, Democratic state/al medinat al-jamaiyya, Freedom, equality, peace.

Fârâbî, Türklerin “Çayardı”, Arapların “Maveraünnehir” dediği bölgede Farab (Otrar)’a bağlı, askerî bir kale olan Vesic kasabasında 870 yıllarına doğru dünyaya geldi. Bu kalenin komutanı dedesi idi. Dedesinin adı Tarhan’dı. Biliyoruz ki; Türklerde Tarhan askerî bir rütbeydi. Böyle üniformalı devleti temsil eden bir ailenin çocuğu olarak büyüdü. Orta mektebi kendi kentinde, yüksek tahsilini Bağdat’ta tamamladı. Bir süre kadılık yaptı. Çayardı bölgesinde hüküm süren Samani hükümdarı tarafından davet edildi. Buradan Bağdat’a oradan Hamdani hükümdarının davetine icabet ederek Halep’e, Şam’a, Mısır’a gitti. 80 yıllık ömürden sonra 950 yılında Şam’da vefat etti.¹ O’nun Siyasetle ilgili temel eserleri şunlardır: Medinetü’l Fazıla, Siyasetü’l Medeniyye, Kitabü’l Mille, Tahsilü’s Saade, Sebili’s Saade, Fusulü’l Medeni, Telhisü Nevamis-i Eflatun².

¹Fahrettin Olguner, **Fârâbî**, 2. Baskı, İzmir 1993. s.10. Hilmi Ziya, **Türk Tefekkür Tarihi**, İstanbul 1933. s.172-178.

² Geniş bilgi için bakınız Müjgan Cunbur, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, **Fârâbî Bibliyografyası**, Ankara 1973.

Demokrasi Kavramı

İslam Felsefesi'ndeki klasik dönem filozofları demokrasiden bahsetmişler midir? sorusu üzerinde genişçe araştırma isteyen bir konu olmasına rağmen İslam felsefesinde Fârâbî gibi siyasetle ilgili eserlerinde yönetim biçimlerine yer veren, bu konuyu ele alarak işleyen İbn Sina ve İbn Rüşd ve İbn Bacce gibi filozoflar vardır. Fârâbî'nin *Medinetü-l Fazıla'sını* İngilizceye çeviren Walzer, açıklama ve yorumlar kısmında İbn Rüşd'ün demokrasiye atıfta bulunduğunu, Kurtuba'nın tarihindeki cumhuriyetçi dönemi yakın olaylardan alınmış bir örnek olarak zikrettiğini belirtir.³ Mehmet Ali Aynî, **Demokrasi Nedir, Tarihi ve Felsefesi** adlı eserinde: “İslam âlimleri felsefeyi Yunancadan, Arapçaya çevirdikleri vakit, Platon'un, Aristo'nun bütün kitaplarını okuyup tetkik etmişlerdir. Şu hâlde, demokrasinin de ne olduğunu öğrenmişlerdi.”

Aynî, adı geçen islam filozoflarının eserlerinde demokrasiden bahsetmelerine rağmen Osmanlı dönemine ait siyasetle ilgili kitaplarda demokrasiye ait bir bilginin olup olmadığına da şu cevabı vermektedir: “Yalnız memleketimizde birinci defa olarak bir Türk matbaası açmış olan Macar İbrahim Müteferrika'nın “*Usulü-l Hikem Fi Nizâm'il Ümem*”inde demokrasiye açıktan temas edilmiştir. İbrahim Müteferrika evvela “Monarhiye” ondan sonra “Aristokrasya”dan bahsettikten sonra “Demokrasiya”dan da şöyle bahsetmiştir: “Üçüncü olarak hükemadan Dimokratis demiştir ki; “Devletin yönetimde reayanın (bütün halkın) olması gerekir. Ta ki kendilerinden zulmü def'e kadir olalar. Ve bu şekildeki yönetim usulünde seçim esastır. Meselâ, her on köy halkı içlerinden birer ikişer akıllı ve tedbirli olarak tanıdıkları adamı kendi arzularıyla seçip hükümetin bulunduğu divan kurulan yere gönderirler. Onlardan, on köy halkının muhtarları da içlerinden birer adamı isteklerine göre seçerler. Böyle cümlelerin muhtarı olan on adam seçilmiş olur. Seçenlerin hepsi bu on şahsın yönetimini kabulde ittifak etmiş olurlar. Bu on kişi bir yol süre ile hükümette (divanda) oturur. Meseleleri çözüp bir sonuca bağlayarak işleri yürütürler. Gelecek sene de aynı yolla on kişi seçilir. Önceden seçilen bu on kişi, geçen yıl hükümette olup ayrılanların işlerinin muhasebesini görürler. Kötülüğü görülenlerin hakkından gelinir. İşte bu devlet yönetimi şekline “demokrasya (demokrasi) denir. Yani demokratis (demokrasi), reye dayalı hükümettir. Bu hükümet, halkın yönetiminde mahirdir. Hâlen Flemenk ve İngiliz devletleri bu kurallara göre yönetilmektedir... Aynı çok önemli bir soru sormaktadır: Acaba ondan evvelki müellifler neden demokrasiden bahsetmemişlerdir? Cevaben Aynî: “O müelliflerin

³ *Medinetü-l Fazıla*, (Türkçeye Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan), s. 247.

müstebit/zorba hükümdarlar zamanında yaşamış olmalarıdır. Yine hükümet şekillerini, ahlak ve siyaset kitaplarımızın imamet bahsinde tetkik etmiş olmalarıdır.”⁴ Ancak Farabi, kendine özgü kavram haritasıyla ne imamat konusu içerisinde ne de zorba hükümdarlardan bir tazyik görmeden hatta kağanlardan her türlü iltafatlar görecer siyaset eserleri kaleme almıştır.

Eflatun ve Aristo eserlerinde demokrasiden genişçe bahsetmelerine rağmen demokrasiyi neden eleştirmişlerdir sorusuna Recai Galip Okandan, Umumi Amme Hukuku adlı eserinde: “Üstadı Sokrates’i mahkûm eden, siyasi nizamı tefessühe uğratan Atina demokrasisiyle bu sistemin aşırı prensiplerinin Eflatun üzerinde menfi tesir husule getirdiğinde şüphe yoktur. Yine zamanın vakıaları, almış olduğı siyasi terbiye, nüfuzu altında kaldığı siyasi telakkiler, filozofun demokrasi sistemine zıt bir devlet telakkisini tercih eylemesini mucip olmuştur. Aristoteles’in monarşi sistemine az çok temayül göstermesindeki sebep Makedonya Kırallı Filip’e karşı duyduğı sempadidir.”⁵ Şu an ben demokrasi ile yönetilen bir ülkenin vatandaşı olarak, rahatça demokrasiyi ele alıp hatta eleştirerek korkusuzca konumuzu işlemenin mutluluğı içerisinde olduğumu söyleyebilirim. Sanırım Aynı de demokrasi ile ilgili eseri yazarken aynı duyguyu paylaşmıştır.

Kötü yönetim biçimleri arasında yer alan ve kötü yönetimlerin en iyisi olan demokratik İl’e, Farabi, el Medinetü-l Fazıla ve Siyasetü-l Medeniye adlı eserinde “el Medinetü-l Cemaiyye” adını vermiştir. Şehrizurî’nin “Secere’î İlahiye”sindeki “Siyasetü-l Cemaat”ını Mehmet Ali Aynî “demokrasi” olarak çevirmiştir.⁶

⁴ Aynî, **Demokrasi Nedir, Tarihi ve Felsefesi**, s.15-18 (Geniş bilgi için bkz; İbrahim Müteferrika, **Usûl’ül-Hikem Fi Nizâm’il Ümem, Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller**, adıyla Sadeleştiren Ömer Okutan) MEB Yay. İstanbul. 1990 s. 29-31.

⁵ Recai. G. Okandan, **Umumi Amme Hukuk**, s. 242, 294.

⁶ M. Ali Aynî, **Demokrasi Nedir Tarihi ve Felsefesi**, İstanbul 1934 s.15-18. Çoğı Batı Felsefe Tarihçilerinin ileri sürdükleri felsefenin doğuş yeri Yunan Uygarlığıdır görüşünün aksine Fârâbî, felsefe’nin bir diğec deyişle hikmetin yani bilgeliğinin tarihi çıkış ve seyrini söyle ifade etmektedir; “Söylendiğine göre bu ilmi ilkin eski Irak halkı olan Kaldeliler arasında ortaya çıkmıştır. Onlardan Mısır halkına, oradan Yunanlılara intikal etmiş, Yunanlılardan da Süryanilere ve daha sonra Araplara geçmiştir. Bu ilmin kapsadığı her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryançada en sonunda Arapçada da ifade edilmiştir.” (Tahsil.)

Oligarşi, monarşi, tiranlık gibi yönetim biçimlerinin doğuş yeri neresidir? diye bir soru siyaset kitaplarında aranmazken sıra demokrasiye gelince doğuş yeri aranmaya başlanır. Batı siyaset tarihçileri demokrasinin de doğuş yerinin Yunan ve Roma uygarlıklarını olduğunu ileri sürerler. Oysa ki demokrasinin doğuş ve gelişmesini Mustafa Kemal Atatürk, **Medeni Bilgiler** (s. 28-31) adlı eserinde: “Bundan en aşağı 7000 sene evvel, Mezopotamya’da, ilk beşeriyetin medeniyetlerinden birini kuran Sümer, Elam ve Akat kavimlerinden demokrasi prensibi tatbik olunmuştur. Filhakika, bu Türk kavimleri, mütehit bir cumhuriyet teşkil etmişlerdir. Bundan sonra, Atina ve Isparta gibi Yunan şehirler bir nevi demokrasi ile idare olunurdu. Roma dahi demokrasi hayatı yaşamıştır. Türk milleti en eski tarihlerinde, meşhur kurultaylarıyla, bu kurultaylarda devlet reislerini intihap/ seçmeleriyle etmeleriyle demokrasi fikrine ne kadar merbut olduklarını göstermişlerdir.” Atatürk’ün bu düşüncesini destekleyen Kramer, **Tarih Sümer’de Başlar** adlı eserinde, demokrasinin batı uygarlığının tekelinde olmadığını belirttikten sonra şunları ileri sürer; “Demokrasiyi ve onun temel kurumu olan siyasal meclisleri ele alalım; yüzyeıde bu, batı uygarlığının tekelinde ve son yüzyıllarda gelişmiş gibi görünüyor. Dünyanın demokratik kurumla pek az ilgisi olan bir bölümünde, bundan binlerce yıl önce, siyasal meclislerin olabileceğini kim tahmin edebilir? ... Sümerler, ilk olarak siyasal bir meclisin gereğini anlamış, böylece demokrasi yolunda ilk adımı atmışlardır.” Mehmet Ali Ayni ise bu düşünceye katılmadığını şu cümlelerle açıklar: “Demokrasi eski zamanda ne Hindistan’da ne Firavunların hükümferma oldukları Mısır’da, ne şahların ve şehinşahların saltanat sürdükleri İran’da hiçbir vechile malum değildi. Demokrasi ancak Yunan cumhuriyetleri ile daha doğrusu felse-

Biz, Fârâbî'nin kullandığı “Medinetü-l Cemaîyye”yi Türkçemize “Elerki İl'i” olarak çevireceğiz. Orhun Yazıtları'nda “el”; halk, ülke, devlet anlamına kullanılmıştır. “Erk” sözcüğü ise; erkli=olan ve erklig=kudretli anlamında kullanılmıştır. Kâşgar'lı Mahmut'un Divan'ında da erk sözcüğü saltanat, sözü ve buyruğu geçerlilik, kudret, iktidar, gücü yeterlik anlamlarında kullanıldığını görüyoruz. Demokrasi sözcüğü Yunancadaki “demos” ve “kratos” sözcüklerinin birleşmesinden oluşmuş sözcüktür. Demos= halk, kratos=iktidar, erk demektir. Türkçe karşılığı “Halk iktidari=erki” demektir. Türk Dil Kurumunun yayımladığı Türkçe Sözlük'de demokrasi: a. Fr<Yun (Demos-halk, kratos=iktidar, erk) Halkın egemenliği temeline dayanan yönetim biçimi, elerki, demokratlık.⁷ İşte bu anlayıştan hareketle yukarıdaki “el” ve “erk” sözcüklerini birleştirerek “elerki” sözcüğünü elde etmiş oluyoruz. Cemaîyye sözcüğü siyasi bir anlam içerdiği için, bu sözcüğü “halkın egemenliği temeline dayanan yönetim biçimi” diye tanımlamak doğru düşer. Cemaîyye=Elerki=Demokrasi, Medine=İl anlamlarına geldiğine göre Medinetü-l Cemaîyye'ye “Elerki İl'i” dememizde bir sakınca yoktur. Burada “el” sözcüğü yaşayan Türkçemizde canlılığını korumaktadır. Yaygın olarak kullanılan şu deyim bize ışık tutacaktır. “El mi yaman bey mi yaman? Elbette el yaman.” Buradaki “el”, millet anlamına, bey de, hükümdar anlamındadır. Millet mi daha güçlü, bey mi daha güçlü? Elbette gücün, kuvvetin, kudretin kaynağı millet, hükümdardan daha güçlüdür.⁸ Elerkiyle yönetilen ili en iyi ifade eden de bu deyimdir. Bu açıklamalardan sonra Medinetü-l Cemaîyye'nin yerine Elerki İl'ini kullanmamızda bir sakınca olmaması gerekir. Elimizdeki metinler böyle kullanmamıza imkân vermektedir. Hatta bu düşünceden hareketle biz, burada yeni bir kavram önereceğiz; “Fârâbî Elerki bir diğer ifadeyle Fârâbî Demokrasi'si.” Ancak demokrasi kavramını da kullanacağımı belirtmek isterim.

Siyasî tarih açısından türlü demokrasi anlayışları ve uygulamaları vardır. Genellikle demokrasinin gelişip-serpilmesinde dal-budak olmasında “Halk için” ve “Halk tarafından” bir yönetim biçimi olarak anlaşılmasına ve yorumlanmasına karşın, gerek kendini doğuran nedenleri, gerek dayandığı temelleri, gerek ulaşmak istediği amaçları, gerekse uygulamasında görülen nazarî ve teknik aksaklıklar ve eksiklikleri yönünden siyasette,

fe, edebiyat ve güzel sanatlarla beraber doğmuştur.”. Aynı, age. s. 19. Bize göre ise klasik demokrasi, köleler, yoksullar ve kadınlar siyasete katılacaklar mı? sorusuna cevaptan doğmuştur. Temel ilke olarak özgürlük ve eşitlik ilkesinin demokrasiyi oluşturmada da bu nedenledir. Elbette felsefe, bilim, hukuk, ekonomi, edebiyat, sanat, ahlak ve din gibi değerlerin çağdaş demokrasilerin geliştirilmesinde büyük katkıları olacaktır.

⁷ **Türkçe Sözlük** TDK Yayınları 7. Genişletilmiş Baskı, Ankara 1983, s. 285.

⁸ Prof. Dr. Reşat Genç, **Atatürk, Türk Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti**, Atatürk Araştırma Dergisi. s. 301-303.

edebiyatta ve hukukta hakkında söylenecek birçok yön vardır.⁹ Kimileri onu kurulu otoriteye ve yerleşik düzene karşı koyuş, özgürleşme, sınıflara karşı bir saldırı olarak görmüştür. Kimileri ise onun varlığını, huzurlu bir tutuculuğun koruduğu ve kendilerinin doğuştan hazır buldukları kurulu düzenin bir parçası olarak benimseyip, bir veri olarak almışlardır. Bazı dönemlerde demokrasi, istisnai bir olgu olarak çağdaşlarınca üzerinde durulan ve tanımlanmaya çalışılan ender bir merak uyandırıcı bir garabet olmuştur. Zaman zaman onu eleştiren tarihçi, yazar, felsefecilerin ve Fârâbî'nin eserlerinde anı olarak yaşamaktadır. Demokratik kurumlar ve idealler hem zaferi hem de yenilgiyi insanlık tarihi içerisinde tatmıştır.¹⁰

Siyaset Felsefesi

İmdi, konuyu daha iyi açıklayabilmem için, Farabi'nin siyaset felsefesinin bilimler arasındaki yerini, siyaset tanımını, insan temel varlık yapısı ve insanın oluşturduğu toplulukların ve bu toplulukların devlet yönetim biçimlerinin genel bir bilgisini vererek demokrasi anlayışına geçeceğim. Farabi, **İlimlerin Sayımı** adlı eserinde “Medeni Bilim” başlığı altında siyaseti bilim kabul eder.¹¹ Yine, bu bilime Fârâbî, felsefenin kolları-kanatları altında yer verir. Ona göre Felsefe/bilgelik nazari felsefe ve ameli felsefe adıyla ikiye ayrılır. Nazari felsefe, matematik, tabiat bilimi ve ilahiyattır. Ameli felsefe, huy sanatı (sanaatü'l hulkıyye) –ahlakta diyebiliriz– siyaset felsefesi (felsefetü's siyasiyye) adıyla ikiye ayrılır. “Siyaset bilgeligi”ne, insan bilimi” adı da verilir.¹²

Siyaset felsefesi; İl yani Devlet/Medine halkının güzel davranışları kendileriyle kazanacağı (elde edeceği) huyların bilgisini ve bu huyların onlarda korunmasını kapsar.¹³

Siyasetin Tanımı

Fârâbî'ye göre siyaset bilim, sanat ve bilgeliktir. Bugün sıkça kullandığımız sözlük anlamı “idare etmek”, “düzene koymak”, “yönetmek”, “her işi güzelce görüp-gözeterek nizama ve intizama sokmak” olan siyaseti Fârâbî şöyle açıklar; “insan kazanımına dayalı tüm gönüllü (iradi) davranış; iyi nitelik, huy, mizaç ve yeteneklerin hepsinin tek bir insanda bulunması ve bunları kullanması imkânsızdır. Ancak bunlar toplulukta

⁹ Prof. Dr. H. Rağıp Atademir, **Demokrasi Üzerine**, Konya 1959 s. 3.

¹⁰ Prof. Dr. Leslie Lipson, **Demokratik Uygurluk**, (Çev. Haldun Güllalp, Türker Alka), Ankara 1985, s. 3-4.

¹¹ Fârâbî, **Tenbih 'Ala Sebili's Sa'ade**, (Tahkikli neşreden Dr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1985), s.72-73.

¹² Fârâbî, **Tenbih**, s.72-73.

¹³ Fârâbî, **Kitabu'l Mille**, (Neşreden Muhsin Mehdi, Beyrut- 1986.), s.54-55. (Hasan Şahin'in **Törelerin İçyüzü**, adıyla yaptığı çeviriden geniş ölçüde yararlandım. Kendilerine teşekkür ederim. Geniş bilgi için bakınız; Zübeyir Kars, “**Farabi'nin Temel Siyasi Görüşleri ve Günümüz Demokrasi Anlayışları ile Karşılaştırılması**,” Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri 1996.

gerçekleşir ve davranış haline gelir. Gönüllü iş, davranış ve yeteneklerle hedeflenen amaca toplulukta ulaşılır. Tam topluluklarda –ki bunu aşağıda açıklayacağız– ortak olarak kullanılmak amacıyla dağıtılması gereken iş ve yetenekleri yerleştirme ve bunların sürekliliğini onlarda kalacak biçimde korumaya çalışma elbette bir başkanlıkla sağlanır. Bu nitelik ve yetenekleri onlarda yerleştiren, yatkınlaştıran ve koruyan başkanlık ise, bir meslek, bir sanat, bir yetenek ve bir yetiyle olabilir. İşte bu meslek, başkan ve başkanlık mesleğidir. İnsanın melik yani başkan yerine istediği adı koyarak dile getireceği bir meslektir. Siyaset bu mesleği yapmaktır. Bu mesleği yapmak demek; adı geçen nitelik ve yetenekleri ilinde/medinesinde yerleştiren, onlarda bunların sürekliliğini sağlayan ve koruyan davranışları yapmaktır. Bu meslek, öncelikle yerleştirmeyi sonra da korumayı sağlayan tüm davranışların bilgisiyle olur.”¹⁴

Farabi’ye göre, siyaset, erdemli siyaset, erdemsiz/kötü/kara siyaset adıyla ikiye ayrılır. Ancak bunların birbiriyle genel bir ad olan siyaset sözünden başka ortak yanları yoktur.¹⁵ Eğer, bu mesleği “mutlak biçimde iyi olan ve bizzat kendisi ve özü için istenen ve insanın yetkinleşmesinin en son noktası olan “en yüksek mutluluğa” saadetü’l kusva’ya yani “kutlu kut”a ulaşma nedeni olarak iyi nitelik ve yetenekleri ilde/devlette/medinede yerleştiren ve onlarda muhafaza eden başkanlık ve bu başkanlığın var olmasına neden olan başkanlık mesleğinden doğan siyaset “erdemli siyaset”tir yani siyasetü’l fazıladır.

Yok, eğer, gerçek mutluluk olmadığı hâlde mutluluk sanılan halkına iyilik ve hayır adına verdiği mal-mülk (servet), haz ve tatlar veya şan-şöhret, insanın saygı ve hürmet görmesi yahut bu dünya hayatında istenecek ve elde edilecek türden daha başka şeylerden ibaret olan sanılı mutluluğa ulaşma nedeni olan nitelik, iş, davranış ve yetenekleri devlette/ilde yerleştiren ve onlarda muhafaza eden başkanlık ve bu başkanlık mesleğinden doğan siyaset, kara/kötü siyasettir yani siyasetü’l cahiliye’dir.¹⁶

Fârâbî, siyasetini bu iki temel anlayış üzerine oturtmuştur. O, insanın ilgisini siyasete çekmiştir. İnsanın bu ilgisi tabii yapısından mı, medeni yapısından mı veya her ikisinden mi gelmektedir?

İnsanın Temel Varlık Yapısı

Farabi’ye göre varlık ve var olanlar bir bütün oluşturur. Bu bütünün tepe noktasında Tanrı vardır. O, İlk Sebeptir. Tanrı’dan başlayarak aşağı

¹⁴ Fârâbî, *Kitabu’l Mille*, s. 54-55.

¹⁵ Fârâbî, *Fusul*, s. 92.

¹⁶ Fârâbî, *Kitabu’l Mille*, s. 54-55.

inildikçe İkincil Sebepler, Faal Akıl, Can (Nefs), Suret ve Madde yer alır. Gök cisimlerinden ve onların hareketlerinin değişmesinden dört unsur, taş cisimleri, bitkiler, hayvanlar daha sonra düşünen canlı yani insan meydana gelir.

Temel varlık yapısıyla insan kendi suretiyle olması yönünden ne madde ne de alettir ve yardımcı olma yoluyla asla bir tür içinde değildir. Varlık ilkeleri açısından düşünen canlı olan insan, hiçbir mümkün cinsi düşünen canlıdan daha üstün olmayınca, düşünen canlının kendisinden daha üstün olan başka hiçbir mümkün şeye hiçbir biçimde yardımı söz konusu değildir. Bu sebeple düşünen canlı, düşünmesi nedeniyle ne üstünde ne de altında olan hiçbir şeyin maddesi olamaz. Ve kendisinden başka hiçbir şeyin aleti de olmaz. Doğası gereği başkasına hiçbir zaman hizmetçi de olamaz. İnsan doğal olarak değil, düşünme ve irade sayesinde düşünen bir varlık olduğu için kendinden başka mümkün varlıklara ve birbirine yani insan- insana araç olamaz. Çünkü insan amaç bir varlıktır. Kendisinin dışında herhangi bir şeyin aracı olmayan insan, yaşamak ve yetkinliğe ulaşmak için doğal-varlık yapısıyla birçok şeylere ihtiyaç duyacak şekilde yaratılmıştır. Elbette o, ihtiyaçlarını tek başına sağlayamayacaktır. Zorunlu ihtiyaçları gidermek için insanların bir araya gelmesi kaçınılmazdır. Bu durum onun varlık-koşuludur. Hemen her insan ihtiyaçlarını gidermek için üzerine düşeni yapar. İşte bu bir araya gelme, elle tutulur, gözle görülür somut bir “sosyal birliği” meydana getirir. İnsan, doğasındaki yetkinleşme ihtiyacını bu sosyal birliğin içerisinde gerçekleştirir. Bu sosyalleşme bilinçli ve amaçlıdır. Bundan ötürüdür ki, insan doğal yapısı gereği bir yurttta ve kendi türünden olan diğer insanlarla bir arada oturur. Bu özelliğinden dolayıdır ki insan, medeni (devlet/ il kurabilir) ve ünsi (siyasi kabiliyetli) bir varlıktır. İnsanın, devlet kurmaya kabiliyetli, yetenekli bir yapıda olduğuna göre, insan devlet kuran siyasi varlıktır. Bir başka ifadeyle, doğal yapısı gereği sosyal birliğe katılan insan bu katılmanın sonucunda siyasileşerek daha açık ifadeyle medenileşerek/ insanlaşarak ikinci bir huy kazanır. İkinci bir karakter kazanan insan, kendi doğal yapısından gelen doğal niteliklerle ve kazandığı ikinci huyla içerisinde bulunduğu sosyal birlikle uyuşmaya çalışır.¹⁷

Yapısı, Amaçları Açısından Topluluk ve Devlet Türleri

İnsanın sosyal hayatla uzlaşması sonucunda meydana getirdiği toplulukları ve onların oluşturdıkları devlet türlerini Fârâbî yapısı ve

¹⁷ Fârâbî, **Siyasetü'l-Medeniyye**, Dairetü'l Maarif, Haydarabad (H). 1346. s. 37-39. (Çeviren. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas. İstanbul -1980.) s. 1-2-34. **Medinetü'l -Fazıla**, s. 117. (Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara 1990) s. 44-61.

amaçları açısından şöyle tasnif etmektedir.

1. Yapısı bakımından topluluklar. 2. Amaçları bakımından topluluklar.

Yapısı bakımından topluluklar da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır:

A. Eksik topluluklar. B. Tam topluluklar.

Eksik topluluklardan anlaşılanlar şunlardır:

A. Ev/Dam, B. Sokak, C. Mahalle, D. Köy

Tam topluluklardan anlaşılanlar da şunlardır:

A. Küçük topluluk (=İl/Kent/Beylik/Medine Devleti).

B. Orta topluluk (=İller Birliği/Ulus/Ümmet Devleti).

C. Büyük Topluluk (=Uluslar Birliği/Devlet-i Aliyye).

Amaçları açısından topluluklar da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır:

A. Erdemli topluluklar. B. Erdemsiz topluluklar.

Erdemli topluluklar da üçe ayrılmaktadır:

A. Erdemli İl/Kent/Beylik/Medine. B. Erdemli Ulus/Ümmet. C. Erdemli Uluslar/Ümmetler Birliği Devleti diğer bir ifadeyle Devlet-i Aliyye.

Erdemsiz Topluluklar da dörde ayrılır: A-Kötü/Erdemsiz İl/Kent/Medine. B. Günahkâr İl/Kent/Medine. C. Sapık İl/Kent/Medine. D. Bozulmuş İl/Kent/Medine. Bunlarda kendi arasında yine kendi adlarıyla uluslara/ümmetlere ve uluslar birliğine ayrılmaktadır.

Kötü İl/Erdemsiz devlet kendi arasında altı öbeğe ayrılmaktadır

A. a, Mecburiyet İli/Kent/Medine. A. b, Bayağı İl/Kent/Medine veya Zenginlik İli/Kent/Medine. A. c, Bayağılığını ve Erdemliliğini Kaybeden İl/Kent/Medine. A. d, Şeref Düşkünü İl/Kent/Medine. A. e, Zorba İl/Kent/Medine. A. f, Demokratik İl/Kent/Medine.

Yine bu medine / kent devletleri de kendi adlarıyla uluslara / ümmetlere ya da uluslar birliğine ayrılmaktadır.¹⁸

Fârâbî, **Kitabu'l Mille** adlı eserinde insan topluluklarını ne yapı ne de amaç bakımından her hangi bir öbekeklendirmeye gitmeden toplulukları bazen oymak/aşiret, bazen kent/medine yahut bölge/suk, bazen büyük ulus /ümmetü'n azimetün, bazen de uluslar birliği/ümemen kesiren biçiminde izah eder.¹⁹

¹⁸ Fârâbî, **Siyasetü'l Medeniyye**, s. 39. **Medinetü'l Fazıla**, (Neşreden A. N. Nadir. Beyrut-1976), s.117. (Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara 1990), s. 69-90.

¹⁹— Fârâbî, **Kitabu'l Mille**, s. 43.

İmdi, yapısı bakımından eksik toplulukların en küçüğü evdir. İnsanları barındıran dam ve damın barındırdığı karı- koca, mürebbi ve hizmetçi, anne-baba ve çocuklar ile kazanılmış mal-mülk ve onu kazanan kişilerden oluşan evde bir yöneticinin olması gerekir. Evde belli amaçların gerçekleşmesi ve sağlıklı yürümesi için evi oluşturan kişiler doğuştan değişik yeteneklere sahip olsalar da onların karşılıklı yardımlaşmalarını ve birbirleriyle kaynaşmalarını sağlayan kişiye ev sahibi-rab ve yönetici-müdebbir denir. Yönetim/siyaset öncelikle evde başlar ve iyi işlerin öğrenileceği, uygulanacağı ve korunup yerleşik yataklıkların kazanılacağı yer evdir. Evin ortak amacı ancak yardımlaşma ilkesiyle gerçekleşir. Bu ilkeye dayanarak evde kurulan iç düzen ve uyum doğrudan sokağın, mahallenin ve ilin/medinenin amaçlarını etkiler. Her ne kadar evin amacı ilin amacından farklı olsa da ev, ilin bir parçasıdır ve onun içerisinde yer alır. Evlerin farklı amaçları birleştirildiğinde ortaya ilin amacının tamamlanması için yardımlaşma ilkesi çıkar. Evdeki ve ildeki yönetimi ve bu yönetimin oluşumunu insan bedenine benzeten Fârâbî, şu benzetmeyi yapar; bedene nazaran organların, eve nazaran kişilerin, il'e nazaran evlerin durumu da budur.²⁰

Türk devlet anlayışı geleneğinde de devlet-düzeni ile ev/aile-düzeni arasında ayrılmaz bir bağ vardır.²¹ Bu bağ sonucundadır ki, Anadolu Selçuklu Beyliklerindeki birçok beylik –Osmanlı Devleti gibi– adlarını aile reislerinden almışlardır.

Yapı bakımından eksik toplulukları oluşturan ev, sokak ve mahalleler ile köyler medine/kent devletini oluşturmurlar. Medine/site/ kent devleti sokak ve mahallelere ayrılır. Köy, sokak ve mahallelere ayrılmadan medineye doğrudan hizmet eden bir birimdir.²²

Ev, sokak, mahalle ve köy kendi içerisinde bir topluluktur ancak eksik bir topluluktur. Bu eksik toplulukların belli amaçlar çerçevesinde bir araya gelmesinden oluşan düzenli, kurumlu ve kuruluşlu topluluğa tam topluluk denir. Medine/beylik, tabii bir topluluk değil, iradi bir topluluktur. –İradi olmayan tabii topluluklara Fârâbî, behimi (hayvani/canlı düzeyde kalan) topluluklar, adını vermektedir. İlleşmiş/il tutmuş yani iradi olarak siyasi teşkilat kurmuş topluluklar “en üstün yetkinliğe” oymaklar da dâhil eksik bir toplulukta değil ancak tam topluluklarda –öncelikle medinede– ulaşabilirler.²³

²⁰ Fârâbî, **Fusulü'l Medeni**, s. 40-41.

²¹ Bahaeddin Ögel, **Türk kültürünün Gelişme Çağları**, II. Basım, Ankara 1970, s. 293.

²² Fârâbî, **Siyasetü'l Medeniyye**, s. 39-40. **Medinetü'l Fazıla**, s. 117.

²³ Fârâbî, **Medinetü'l Fazıla**, s. 117-118.

Türklerde il, devletin en basit şeklidir. İller siyasi bir topluluktur. Oğuzlarda siyasi yönden bağımsız ve özerk topluluklara “il” adı verildiğini biliyoruz.²⁴ Mustafa Kemal Atatürk kendi el yazısıyla İl’i şöyle tanımlamıştır: “Türk kavmi yukarıda söylediğimiz gibi, çok büyük bir sahada vücut bulmuş ailelerin birleşerek Sop (Klan), Sop’ların birleşerek Boy (Kabile), Boy’ların birleşerek Öz (Aşiret) ve Öz’lerin birleşerek siyasi bir cemiyet olan El (Medine) camia vücuda getirmiştir.”²⁵

Eski Yunan kent devletlerinde ise polis/site önceleri siyasi bir birliktelikten ziyade kan, ırk, dil ve din gibi unsurlara dayanıyordu. Zamanla gelişerek sosyal, siyasi, iktisadi ve askeri bir birliği ifade etti.²⁶

Tam insan topluluklarının ikincisi ümmet sözcüğüyle karşılanan orta topluluktur. İl tutan topluluklar ulusun/ümmetin parçasıdır ve onu meydana getirmişlerdir. Mutlak anlamda yetkin insan toplulukları uluslara ayrılmışlardır. Bu ulusların hepsi nitelik ve nicelik olarak farklılık gösterirler.²⁷ Fârâbî’nin metinlerinde açık olarak kaç aşiretin birleşmesinden il, kaç ilin birleşmesinden ulus, kaç ulusun birleşmesinden de uluslar birliğinin meydana geldiğinin belirtilmediğini görüyoruz.

Tam insan topluluklarının üçüncüsü büyük insan topluluğu/uluslar birliği/ümme/cemaatü’l uzma, birbiriyle ilişkide bulunan ve birbirine yardım eden birçok ulustan meydana gelmiş topluluktur.²⁸

Amaçları açısından insan topluluklarının erdemli/faziletli ve erdemsiz/faziletsiz biçiminde ikiye ayrıldığını görmüştük. Yapısı bakımından insan topluluklarından tam toplulukların hepsi eğer “gerçek mutluluğu amaç edinmişse erdemli adla adlandırılmaya layıktır. Yok, eğer, gerçek mutluluğu değil de sanılı mutluluğu amaç edinmişlerse, edindikleri amaçlara göre adlandırılırlar. Tam topluluklardan her hangi biri şerefi, zenginliği, zorbalığı, sapıklığı kendine amaç edinirse bu adla adlandırılırlar.”²⁹

Türklerde de il/devlet, “iyi/erdemli il”, “kötü/erdemsiz il” anlayışına Yenisey mezar yazıtlarında şu ifadelerle rastlıyoruz: “Erdemliğ ilimden doymadım, öldüm”, “ilime erdem için yerleşip (kondum)”, “ulusu erdemli olsa, ulusu erk ve erkli olur.” Yine kötü il için : “Kötü kişiler Türk ulusunu Türk illerinden ayırmak için, kötü bilgiler yayıyorlardı. Kötü bilgiyle ve kötü başkanla bozulan il, edgü/iyi yani erdemli olmaktan çıkıyor, kötü il oluyordu.”³⁰

²⁴ Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi**, (Yayıma hazırlayanlar: İsmail Aka, Kazım Yaşar Koprman İstanbul 1976.), s. 166–167.

²⁵ Afeti inan, **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk’ün El Yazıları**, Ankara 1969. s. 20.

²⁶ Recai G. Okandan, **Umumi Amme Hukuku**. C. I. s. 104-105.

²⁷ Fârâbî, **Siyasetü’l Medeniyye**, s. 39-40, **Medinetü’l Fazıla**, s. 117.

²⁸ Fârâbî, **Medinetü’l Fazıla**, s. 117-118. **Siyasetü’l Medeniyye**, s. 39- 40.

²⁹ Fârâbî, **Medinetü’l Fazıla**, s. 130-131. **Siyasetü’l Fazıla**, s. 57-58.

³⁰ Bahaeddin Ögel, **Türklerde Devlet Anlayışı**, Ankara 1982. s. 285.

Türklerdeki amaç ve yapı bakımından il/devlet ayrımının Fârâbî tarafından genişlettiğine şahit oluyoruz.

Eflatun ise, **Devlet** adlı eserinde:

- “Kaç çeşit insan yaratılışı varsa o kadar da devlet şekli olacak elbet.
- Devlet şekilleri meşe ormanlarından, kayalıklardan mı çıkıyor dersin, yoksa yurttaşların her işte ağır basan huylarından mı?
- Huylarından her hâlde.
- Beş çeşit devlet olduğuna göre, beş çeşit insan vardır öyleyse...
- Aristokrasi, oligarşi, demokrasi, krallık, timokrasi.³¹

Aristo yönetim türlerini krallık/monarşi, tiranlık, aristokrasi, oligarşi, politeia ve demokrasi adıyla adlandırmıştı.³²

Devlet Başkanlığı

Yukarıda saydığımız bu devlet türlerini kimin ya da kimlerin ve nasıl yönetmesi gerekir? Sorusu Fârâbî’ye göre önemli bir sorudur. Fârâbî’ye göre siyasi düzen, kâinat düzeninin bir parçası olduğu için, kâinatın yöneticisi, sahibi/nedeni “Sebebü’l-Evvelü” yani “İlk Neden” ise, o hâlde ilin/devletin yöneticisinin adı da “Reisü’l Evvelü” yani “İlkbaşkan” olmalıydı.³³ Gerçi Fârâbî her hangi bir kavramda ısrar etmiyor. Çünkü Fârâbî’ye göre filozof, ilkbaşkan, melik, kanun koyucu ve önder sözcüklerinin hepsi aynı anlama gelmektedir. O, “Bu kelimelerden hangisi ele alınırsa alınsın, dilimizi konuşan insanların çoğunluğu bu sözcüklerden her birinin işaret ettiği şeyin netice itibariyle aynı anlama geldiklerini göreceklerdir” demektedir.³⁴ İlkbaşkan/Reisü’l Evvel sözcüğü tesadüf olarak seçilmemiştir. Türklerde “reis” sözcüğünün yönetimdeki karşılığı “başçı” sözcüğüdür. Göktürklerde baş, başa geçer ve başlar yani yönetirdi. Hakan da “budun başcısı” diğer bir ifadeyle ulusu yönetendi. “Başkan” ve “Başbuğ” sözcüklerine Osmanlı kaynaklarında da rastlıyoruz.³⁵ Hatta yakın zamana kadar ülkemizde “Reis-i Cumhur” sözcüğünü kullanıyorduk, sonra “Cumhurbaşkanı” şeklinde kullanmaya başladık. Bu ön bilgi diyeceğimiz bilgilerden sonra yukarıdaki sorunun cevabını Fârâbî’de arayalım. Tam toplulukların başlarında bulunan başkan ve başkanlıkların adları amaçlarına göre olacaktır. Eğer il, erdemli ise başkan ve başkanlığı

³¹ Eflatun. **Devlet**. (Çeviren: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz. Dördüncü basım.) İstanbul 1980, s.228.

³² Aristoteles, **Politika**, (Çeviren. Mete Tunçay. İkinci basım,) İstanbul 1983. s. 81 ve devamı.

³³ Fârâbî. **Medinetü’l Fazıla**, s. 123.

³⁴ Fârâbî **Tahsilü’s Sa’ade**, Haydarabat- (H).1345, s. 42-43.

³⁵ Bahaeddin Ögel, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, s. 228.

da erdemli/ak /faziletli olacaktır. Yok, eğer il erdemsiz/cahil/kara ise başkan ve başkanlığı da bu niteliklerle nitelenecektir.³⁶

Başkanlıklar amaçları açısından temelde ikiye ayrılmaktadır.

A. Erdemli İlk başkan ve başkanlık. B. Cahil İlk başkan ve başkanlık.

Bu sınıflandırmayı amaçları açısından yapan Fârâbî, bu amacın merkezine yalnız kendisi ve özü için istenen, hiçbir zaman basamak yapılarak ondan başkasına erişilmek istenmeyen, aksine bütün diğer şeyler sadece ona ulaşılması için istenen ve ona kavuşulunca da isteme işi biten “**gerçek mutluluk**” ögesini yerleştirmektedir. İlk başkan erdemli ve başkanlığı da erdemli ise tespit ettiği düşünce ve fiillerle kendisinin ve yönetimi altındakilerin yalnızca gerçekten mutluluk olan “en yüksek mutluluğa” ulaşmasını amaçlar. Yine İlk erdemli başkan ve başkanlık, ilk olarak devletinde erdemli nitelik ve yetenekleri daha önce kendilerinde bulunmazken ilk olarak devletine yerleştiren ve buna ilaveten ulusunu kötü niteliklerden ak/erdemli niteliklere ileten bir başkan ve başkanlıktır. İlk erdemli başkanlığa bağlı erdemli başkanlık, tutum ve davranışlarında ilk erdemli başkanlığın izinden giden erdemli başkanlıktır. Bu başkanlığı yerine getiren kimseye “gelenek başkanı” ve onun başkanlığına da “gelenek başkanlığı” denir.³⁷

İlk başkanın ikici türü, kötü /cahil başkan ve başkanlıktır. Bu ilk başkanın başkanlığı yüksek ilkelere dayalı olmayan başkanlıktır. Çünkü erdemli başkanlık, gerçek mutluluk olan en yüksek mutluluğa ulaşmayı amaç olarak görmesine karşın bu başkanlık, çoğunluğun birer iyilik sandığı özellikle bu dünya hayatında erişilebilecek iyiliklerden bir iyiliğe erişmeyi amaç olarak gören başkanlıktır. Bu nedenden ötürüdür ki, bu başkanlık kara başkanlıktır. Kara/erdemsiz başkanlığın yerleştirdiği iş, davranış ve yeteneklere katılan ve uyan il, ulus, uluslar birliği kötü/kara/erdemsiz adını almaya layıktır. Bu başkanlık, yukarıda adını saydığımız il ve ulus ve uluslar birliği adınca adlandırılır.³⁸

Fârâbî’nin amacı açısından ayırdığı başkan türleri anlayışına Türklerde de rastlıyoruz. Türk Kağanlarında bilgelik ve alplik başlıca iki özelliktir. Erdem/fazilet “Tanrı Yolu” olarak anlaşıldığı için kağanın erdemli olması gerekir. Çünkü Gök-Tengrisi erdemsizce yarlık, kut, güç, ülüg bağışlamaz. Bilge Kağan gibi Bilgisiz Kağan da vardır. Kutlu olmayan kağanın

³⁶ Fârâbî, *Kitabu’l Mille*, s.54-55. *İhsau’l Ulum* s.103. *Medinetü’l Fazıla*, s.133–134.

³⁷ Fârâbî, *Kitabu’l Mille*, s.52-55, *Medinetü’l Fazıla*, s.133, *Siyasetü’l Medeniyye*, s.79- 80.

³⁸ Fârâbî, *Medinetü’l Fazıla*, s. 129.

kağanlığı da edgü /iyi/erdemli olmadığı için kötü kağanlıktır.³⁹

Fârâbî, amacı açısından erdemsiz başkanlık türlerini daha da genişleterek, erdemsiz ilk başkanlık türüne “sapık başkanlık/ riasetü’ddalle” ve “aldatıcı başkanlık/ riasetü’t-temvihün” türlerini de eklemektedir.⁴⁰

Kötü yönetim türlerinin her birisi, çok çeşitlilik arz etmesine rağmen “erdemsiz” adı altında toplanması bilgi açısındandır. Çünkü bilim, genel kanunları kapsar ve tespit eder. Yine saf bir cahil yönetim türü belirlemek zordur. Bu yönetimlerin her birisinin fiilleri, bilgiden ve elde edilen sanattan değil, ancak başkanlarının zan, düşünce ve canlarının isteklerinden/tahriklerinden meydana gelir. Her ne kadar bunlar arasında bazısı bazısından derece bakımından iyi olsalar da hepsi kötü siyaset, kötü il, kötü ulus, kötü uluslar birliği, kötü başkanlık, kötü başkan, kötü kişioğlu adını alır.⁴¹

Elerki İli/Demokratik İl (El-Medinetü-l Cemaiyye)

İmdi, yukarıdaki temel siyasi çatıyı göz önünde tutarak, Demokrasi ile yönetilen devlete geçebiliriz. Farabi’ye göre bu İl, mutluluk verici ve göz kamaştırıcı olduğundan, Erdemli İl’e en yakın ildir. Bu il’de, özgürlük, eşitlik, sosyal birliklerin çeşitliliği, imkânların bolluğu ve yönetilenlerin yönetime doğrudan katılması ilkeleri öne çıkar. Bu ilkelerden özgürlük ve eşitlik ilkesi Farabi demokrasisinin en temel ilkeleridir.

A. Özgürlük ve Eşitlik

Elerki İl’ine, Medinetü-l Fazıla’da çok az yer veren Fârâbî, Siyasetü-l Medeniyye’de uzunca yer vermiştir. Medinetü-l Fazıla’da “Bu İl halkının amacı, her biri hiç bir şeyde arzularına asla engel olmaksızın kendi istediğini özgürce yapmak için bir araya gelen insanların ilidir.”⁴² Siyasetü-l Medeniyye de ise “Bu il halkından her biri kendi istediği şeyi yapmada kendi özünü (nefs) serbest bırakmıştır. Ve bu il halkı kendi aralarında eşitlerdir (mütesavune). Bahaeddin Yasalarına (sünnetlerine) göre, bir insan hiç bir konuda ötekinden daha erdemli (üstün) değildir. Bu il halkı, dilediği şeyi yapmada özgürdür (ahrâren). Bu il halkından hiçbir, kimsenin ne kendilerinden hiç bir kimseye, ne de kendileri dışındaki bir kimseye karşı, özgürlüklerini artırma (ona katkıda bulunma) çaba ve gayreti dışında, hiçbir egemenliği olmaz. Dolayısıyla, bu il halkının ahlaki

³⁹ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, s. 250-268.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitabu’l Mille*, s. 43-61.

⁴¹ Fârâbî, *Fusulü’l Müntezia*, s. 92-93.

⁴² Fârâbî, *Medinetü-l Fazıla*, s. 133.

davranışları, yönelişleri, arzuları, zevkleri çok ve çeşitlidir.⁴³

Yukarıda önemli iki unsur göze çarpmaktadır: Özgürlük ve eşitlik kavramları. Bu kavramlar bu ilin temel sosyal karakterini ortaya koymaktadır. Bu iki kavram bu ilin vazgeçilmez unsurlarıdır. Bu ilde yardımlaşmalar ancak özgürlüklerin artması konusundadır. Hiçbir kimse ne kendilerinden hiçbir kimseye, ne de kendileri dışındaki bir kimseye karşı otorite kuramaz. Böyle bir ortamı sağlayan şey insanların kendilerini kendilerine karşı özgür hissetmeleridir. Kendileri yani kendi arzuları, özgürlüğü kısıtlayıcı değildir. Bu anlayışta olan insanlar kendisinin dışındakilerin özgürlüğünü kısıtlayıcı olamazlar. Böyle anlayışta olan insanların oluşturduğu siyasî ortam da özgürlükleri kısıtlayıcı olamaz. Bu il halkı kendilerine özgürlüğü reva görürken, yani içe ait özgürlükçü oldukları gibi, kendileri dışındakilere de özgürlüğü reva görürler, yani dışa ait de özgürlükçüdürler. Yasalara göre hiçbir insan hiçbir konuda ötekinden üstün (erdemli) olmadığı için aralarında eşitlenmişlerdir. Bir diğer ifadeyle eşittirler. Yasa önünde eşitlikleri yanında günlük hayatlarında ve yasayı biçimlerinde de eşitlik fikrini benimsemişlerdir. Özgürlük ve eşitliğin olduğu bu il’de huysal davranışlar, yönelişler, arzu ve zevkler çok çeşitlidir. Bu çokluk ve çeşitlilik sebebiyledir ki, Elerki İl’i Kötü İllerin amaçlarını içerisine alan birçok amaca sahip il’dir.⁴⁴

B. Sosyal Birliklerin Çeşitliliği

Bu ilde özgürlüğün ve eşitliğin sonunda refah seviyesi yükselir. Bilim, sanat ve ticaret gelişme ortamı bulur. Birbirlerine benzeyen ve birbirlerinden ayrı sosyal birlikler teşekkül eder. Bu il, Kötü İllerin amaçlarını kendi amaçları içerisinde barındırdığından bayağı, şeref ve ün düşkününü zümreler bu il’de bir araya gelirler. Amaçları değişik olan illerdeki halk, mutluluk verici ve göz kamaştırıcı olduğundan bu il’e seve seve göç ederler. Bu il onlara göre yaşanacak ildir. Bu il’in dış görünüşü nakışlı ve süslü elbiseye benzer. Karşılanmayan arzu ve istek yoktur. İller birliği (ümmetler) toplulukları oraya göç ederek yerleşirler. İl her bakımdan büyür. Her soydan insanlar çoğalır. Evlenmeler olur. Değişik yaratılışları olan, farklı kültür ve eğitim ortamlarından gelen insanların evlenmeleri sonucunda birbirlerinden ayrı olmakla birlikte, birbirlerine bağlı, bölümleri farklı birçok illeri meydana getirirler.⁴⁵ Hatta bu illere Kötü İller arasında yer alan ancak Elerki İl’in amacına hizmet eden barışçı iller de katılır.⁴⁶

⁴³ Fârâbi, *Siyasetü-l Medeniyye*, s. 69.

⁴⁴ Fârâbi, *Siyasete-l Medeniyye*, s. 69.

⁴⁵ Fârâbi, *Siyasetü-l Medeniyye*, s. 70–71.

⁴⁶ Fârâbi, *Medinetü-l Fazıla*, s.166.

Fârâbî'nin barışçı illeriyle ilgili bir açıklama yapmadan geçemeyeceğim. Fârâbî, Medinetü-l Fazıla'da kötü ve yolunu kaybetmiş illerin görüşlerini açılarken karşılıklı barış içinde ve saldırmazlık ilkesine uyarak yaşamayı taahhütlemiş “Barışçı veya Barışık İl”den (el Medinetü-l Müsaleme) ve onların görüşlerinden bahseder. Bu Kötü İllerden bazılarının düşüncelerini şöyle ifade eder: “Varlıklar arasında mücadele yalnızca farklı türler arasındadır. Bir aynı türün içine giren varlıklara gelince, bunlar da türün kendisini, onları birbirine bağlayan bir bağdır ve onların bu türden dolayı barış içinde yaşamaları gerekir. O hâlde insanlar söz konusu olduğundan onlar arasında insanlık (insaniyyun) bağlayıcı bağdır. Dolayısıyla onların müşterek insan türüne ait olmalarından dolayı, birbirleriyle barış içinde yaşamaları gerekir.”⁴⁷ Fârâbî'nin “insanlık” ve ‘barış’ anlayışının Türk düşüncesine değil de kendi mensubu bulunduğu kültür havzasının dışında aramanın yanlışlığını biliyoruz. Türkler insanları idare eden ve bu işi meslek edinen hükümdara “Acuncı” derlerdi. Fakat “Acuncı” unvanı daha çok bütün insanlığın hükümdarına verilen bir ad idi. Eski Türklerde “cihanşümül” (üniversal) bir devlet fikri vardı.⁴⁸ Türklerde “İl sözcüğü hem “barış” hem de “devlet” anlamına gelmesi, bu iki sözcük arasında bir bağlantının varlığını gösterir. Devletin kuruluş nedenlerinden birisi de, insanın can, mal ve temel yaşama haklarının korunması ve bağımsız oymaklar arasında kan davasıyla, kan akımının yasaklanmasıdır. Çin’de Afganistan’da, Belucistan’da, Hindistan’da, Rusya’da, Macaristan’da, Ulaklık’ta, Bulgaristan’da devlet temelini kuran Türklerdi. Başlangıçta bütün Asya ve Doğu Avrupa kavgacı oymaklar halindeydiler. Oymaklar durmaksızın birbirleriyle savaşırlar ve kan davası güderlerdi. Türk İlhanları zamanında Mançurya’dan Macaristan’a, dahası kimi kez Avrupa’nın merkezine değin genel bir barış sağlandı. Bu büyük alan içinde herkes başına altın koyup serbest, özgür gezebilirdi. İlhan “barış hakani” demektir. Bu birleşik sözcüğün başındaki il sözü “barış” anlamındadır.⁴⁹

İlçi (elçi) sözü de “barışçı” kavramını belirtir. Barış, bir milletin onarılma ile kalkındırılma ve bayındır kılınma çağıdır. Küçükler büyüyecek, yaşlılar sessiz bir hayat için gerekli bir çevre bulacaklardı. Yoksa “Türk devlerinin sürekli savaş içinde bulundukları” iddiası, doğru değildir. Barışta, Göktürk kağanlarının da, Mete gibi ilk işleri milleti kalkındırmak oluyordu.”⁵⁰ Türklerin barış anlayışı çevrelerini de etkilemiştir. İslam halifelığının ilk

⁴⁷ Fârâbî, *Medinetü-l Fazıla*, s.165–166 (Çeviri Doç. Dr. Ahmet Arslan s. 107-108)

⁴⁸ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* Cilt II, s. 101.

⁴⁹ Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, (Hazırlayan Yusuf Çoktuksöken) İnkılâp Kitabevi İst. 1991, s. 137-139.

⁵⁰ Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, s.127-128.

bir kaç asrında, medine kelimesi, çoğunlukla çoğul halde müdun olarak bölgelerin idari merkezleri için kullanılmıştır. Tekil haldeki “barış il”i anlamına gelen “medinetü-s selâm” terimi Abbasi halifeleri tarafından Bağdat’ın resmî adı olarak kullanılmıştı. Buna benzer biçimde Buhara, Semerkand, Isfahan ve Kahire gibi illere de bu unvan verilmişti.⁵¹ Bugün Türkiye Cumhuriyeti İl (devlet) inin iç ve dış siyasetini belirleyen “Yurtta Barış, Cihanda Barış” ilkesi Türk Siyaset anlayışının bir devamıdır. Atatürk, “Sulha milletin ve memleketin ihtiyacı olduğu kadar bütün cihan medeniyetinin de kati ihtiyacı vardır.”⁵² Bu alıntılar bize göstermektedir ki, Türk devlet geleneği birbirini fikri bakımdan tamamlayan, gelişen bir gelenektir.

Şimdi gerisin-geri dönerek Fârâbî’nin Demokrasi/Elerki İl’ine dönelim. Barışın hüküm sürdüğü bu ilin insanları savaştan yana değil de barıştan yana oldukları için temiz ruhludurlar. Bu temiz ruhlu insanlar savaşı ancak dış bir saldırı olduğunda tasvip ederler. Dış bir saldırı ile ortaya çıkan şeyin barış değil, egemenlik olduğunu kabul ederler. Kötü iller içerisinde yer alan illerin halkının amaçları kötü illerin amaçlarından birisi olmasına karşın Elerki İl halkının amaçları tüm illerin amaçlarına sahiptir. İşte bu çok amaçlılıktan dolayı, Elerki İl’ine göçler başlar.⁵³ Evlenmeler sonucunda zamanla yerli ve taşralılar yani dış illiler ayırt edilmezler. Bu ilde arzu ve yaşama biçimlerinin her türüne rastlanır. Bu özgür ortam dolayısıyla bu İl’de erdemli kişilerin yetişmelerine rastlanır. Her çeşit işle uğraşan filozoflar, hatipler ve şairler vardır. Bunları Erdemli İl’in öğeleri (cüzleri) olarak saymamız mümkündür. Bu kadar çok çeşitli insanların bir araya geldiği bu ilde iyilik ve kötülük birlikte bulunur. Bu il ne kadar büyük ne kadar uygar ve ne kadar geniş nüfuslu ne kadar üretken ve ne kadar yetkin olursa, insanların sahip olduğu iyilik ve kötülük de o oranda çok ve büyük olur.⁵⁴

C. Başkanlık Türleri

Bu kadar genişleyen il, birbirine bağlı birçok illerden oluşan iller birliğine ulaşır. Bu kadar çok sesli toplumun meydana getirdiği ve Kötü İllerin hemen tüm amaçlarını içerisinde barındırdığı için başkanlıklar da farklı olur. Bu ilde ayrı ayrı yaşayan bayağı ve şerefli zümreler bir araya geldikleri için bu zümrelerden herhangi biri aracılığıyla burada başkanlıklar ortaya çıkar. Elerki İl’lerinde halk yönetime doğrudan ve

⁵¹ B. Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, s. 55.

⁵² Prof. Dr. Enver Ziya Koral, *Atatürk’ün Siyaset üzerindeki Düşünceleri*, Atatürkçülük (ikinci kitap) MEGSB Yayınları İst. 1984 s.197-198.

⁵³ Fârâbî, *Medinetü-l Fazıla*, s. 166.

⁵⁴ Fârâbî, *Siyasetü-l Medeniyye*, s. 69.

aktif olarak katılmaktadır. Siyasî katılımda halk çok etkin ve doğrudan yönetime katıldığı için “Başkanlarda bulunan şeylere sahip olmayan halkın çoğunluğu, başkan diye nitelendirilen kimseler üzerinde otorite (musallatine) sahibidirler. İl halkını yönetenler, yönetilenlerin iradesiyle ve onların arzularına göre başkanlık ederler.⁵⁵ Bu illerdeki halkın arzu ve isteklerine göre şu başkan tipleri ortaya çıkar: İl’de bir kargaşa çıkıp işler zorlaştığında⁵⁶ gerçekte, aralarında ne başkan kalır ve de yönetilenler, ancak ve ancak övülen ve sevilen (mehmudûne) kimseler kalır. İşte bu bulanık dönemde İl’e sahip çıkacak insanları kendilerine başkan görmek isterler. Bu övülen ve sevilen kişiler de şu görevleri üstlenirler: “İl halkını özgürlüğe ileten ve onları arzularına ulaştıran özgürlük ortamını meydana getirirler. Özgürlüklerini ve arzularını hem iç hem de dış düşmanlara karşı korurlar. Zorunlu ihtiyaçlarını yerine getirirler. İşte böyle kimseler onlar arasında şerefendirilmiş, üstün ve kendilerine uyulan birinci tür başkan olan kimselerdir.⁵⁷

Bir başka türü ise, halkın sıradan gördüğü başkanlar. Bu başkanlar ya halkla eşit ya da onlardan aşağı durumdadırlar. Eğer başkan halkın arzu ve isteklerini yerine getirirse onlar da başkanlarına şeref ve mal gibi şeylerle ödüllendirerek kendileriyle eşit duruma getirirler. Eşitlik durumunda da yine başkanı kendilerinden üstün görmezler. Çünkü il halkı başkandan yararlanmadıkları gibi üstelik de ona her türlü yardımda bulundukları için başkana karşı daima kendilerini üstün görürler. Bu durumdaki olan kişiye başkanlık vermeleri nedenleri de şudur: İl halkının arzularına uygun davrandığı ya da onun ataları iyi yöneticiler olduğundan yönetim hakkı verirler. Durum böyle olunca da yöneticiler üzerinde çoğunluk hem güç kullanıcı hem de söz sahibi olur.⁵⁸

Birinci tür başkan zor günlerde ortaya çıkar, kargaşa ve bulanıklığı gideren başkandır. Halkın başkana ihtiyaç duyduğu bir dönemde başkan ortaya çıktığından halktan üstün ve kendisine uyulan bir başkandır. İkincisi ise barışın hüküm sürdüğü bir dönemde başkan olduğu için halkın başkana değil, başkanın halka ihtiyacı olduğundan halkın altında veya eşit hâle getirilmiş bir başkan ve başkanlıktır.

Bu il halkının gözünde bir de değerler açısından başkan vardır. Bu başkan, Elerki İl’in başkanları arasında erdemli olan başkandır. Halkın gözünde erdemli başkan olmasına neden şudur: Halkın çeşitli arzu ve

⁵⁵ Fârâbi, *Siyasetü-l Medeniyye*, s. 69.

⁵⁶ Fârâbi, *Siyasetü-l Medeniyye*, s. 69.

⁵⁷ Fârâbi, *Siyasetü-l Medeniyye*, s.7. Ülkemizde 12 Eylül 1980’de oluşan siyasî ortamın panoraması çiziliyor. Türk Milleti, Türk Ordusunu alkışlamıştı.

⁵⁸ Fârâbi, *Siyasetü-l Medeniyye*, s. 69.

isteklerinin yerine getirilmesinde iyi görüşlü ve tedbirli olan bir başkandır. O, onları iç ve dış düşmandan korur, onların mallarına dokunmaz ve kendi yaşaması için yalnızca zorunlu olanla yetinir.⁵⁹

D. Yönetilenlerin Yönetime Katkısı

Özgürlük ve eşitlik üzerine kurulan Elerki İlinde halk, yönetim konusunda oldukça nazik davranmaktadırlar. Başkanlarını illerinde kargaşa olmadığı sürece kendilerinden üstün görmek istemedikleri gibi mal ve şerefçe aşağı olanı da başkan görmek istemezler. Mal ve şerefçe kendileriyle eşit olmasını isterler. Eşitlik ilkesini benimsemelerine neden; yukarıda belirtildiği gibi, il halkının mallarında gözü olmasın ve onların mallarını ve şereflerini korusun, diye. Şerefçe daha aşağıda olanı hele hele hiç başkan görmek istemezler. Bu ilde kamu çıkarları, yönetenlerin çıkarlarından öndedir. Başkanlıklar ve başkanlık mevkileri mal karşılığı satın alındığı için başkanlık açısından kimse kimseden üstün değildir. Mevkiler karşılıksız ya da mal karşılığı veya benzeri bir şey karşılığında dağıtıldığı için, başkan olan kimseler, kendisini yönetime getiren kişilerin peşinden koşarlar.

Bu il, Erdemli İl'e en yakın ve onun oluşmasına zemin hazırladığı için, zaman zaman gerçek anlamda erdemli olan başkanlar bu İl'de başkan olurlar. Bu erdemli başkan, il halkını mutluluk yönüne yöneltmek ve onları mutluluğa ulaştırmak için gerekli fiilleri belirlemek ister. Ancak böyle bir duruma, il halkı karşı çıkar. Kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onları elde etme yolunu açan ve onları koruyan bir başkan isterler. Bu yüzden onlar erdemli kişilerin başkanlığına karşı çıkarak bu başkanı tanımazlar. Başkanı ya mevkisinden uzaklaştırırlar ya öldürürler ya da başkanlığını çekişmeli durumda bırakırlar.⁶⁰

Eğer kendi arzu ve isteklerine uyan bir başkan kendilerini yönetirse buna il halkının çoğunluğu razı olur. Yönetimde yönetilenlerin söz sahibi olmalarına sebep özgürlüklerin olmasıdır. Özgürlüğün sonucunda “çoğunluk” yönetime doğrudan etki eder. İl halkı, kendi arasında kapalı olarak değil, açık toplum olarak yaşar. Herkes özgürlüğünün ve eşitliğin elden gitmemesi için iç ve dış düşmana karşı “barışı” tercih ederler. Böyle bir ortamın sonucunda Elerki İl'e barışı benimseyen iller de katılır.⁶¹

Elerki İl'inden Erdemli İl'e Geçiş İmkânı

Kötü İller içerisinde yer alan Elerki İl'i, siyasetinin diğer bir ifadeyle

⁵⁹ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, s. 70.

⁶⁰ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, s. 71.

⁶¹ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, s. 166.

hayatın temeline erdeme dayalı ilkeleri değil, özgürlük ve eşitlik ilkelerini temel yapmıştır. Fârâbî demokrasisindeki bu iki ideal kavramdan ötürü diğer Kötü İller içerisinde yer almasına rağmen Elerki İl'i, Erdemli İle en yakın olan ildir.

Her siyasî felsefenin belirli temel konuları vardır. Bunun içindir ki; belirli bir felsefenin karakteri her konuda seçtiği değerlerden kaynaklanır. Bugün çağdaş siyaset felsefesinin ana meselesi de “demokrasi”dir. Demokrasi meselesi ise, vakıada siviltoplum-devlet kavramı çiftinde, ideal düzeyde ise özgürlük ve eşitlik idelerine göre ele alınmaktadır. Bireyin topluluktaki yeri, bireyler arasında ilişkiler, bireyin ve bireylerin ayrı ayrı ya da topluca hükümetle ilişkisi, bireyin toplum içindeki durumu onun özgürlük, öte yandan bireyler arasındaki ilişkisi eşitlik meselesidir. Özgürlük ve eşitlik idelerini, ülkü düzeyinde yeterince bağdaştırmak, uygulama açısından daha kolaydır. Bugün özgürlüğü öne çıkaran Batı demokrasilerinde eşitlik ilkesi, eşitliği öne çıkaran sosyalist uygulamalarda özgürlük ilkesinin gerçeğe uygulanabilirliğinin güçlükleri vardır.⁶²

Fârâbî demokrasinde, özgürlüğün ve eşitliğin uygulanabilirliğinin zorluğundan bahsedilmemektedir. Erdemli İl halkının yapıp-etmelerini yöneten değerler yüksek değerler olmasına karşın Elerki İl halkının yapıp-etmelerini yöneten araç değerlerdir. Araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerin alanı, insanın kendi ilgi alanı, maddî-zenginlik alanıdır. İnsanı yöneten subjektif ilgi sferidir.⁶³ Fârâbî demokrasisinde insanın yapıp-etmelerini, zenginlik, zevk alma, şeref kazanma, övülme, egemenlik kurma, özgürlük ve eşitlik gibi maddi zenginlik alanı oluşturur.⁶⁴

Kötü İller içerisinde yer alan Erdemli İl'e hiyerarşi düzen bakımından benzeyen şeref düşkününü illerin halkı, şeref sevgisinde çok aşırı giderlerse bu il Zorba İl (Medünetü-l Tegballub)'e dönüşür. Oysa özgürlük ve eşitliği benimseyen halkın egemen olduğu Elerki İl'den Zorba İl'e değil, Erdemli İl'e yani Medinetü'l Fazıla'ya geçilir.⁶⁵ Fârâbî'nin aksine demokrasiyi en sert eleştiri yapan Eflatun, “oligarşi”den demokrasiye, demokrasi'den zorbalığa geçildiğini ileri sürer.⁶⁶ Yine Aristoteles'te “sonuç olarak demokrasilerde yoksulların elinde mülkiyet sahiplerinden daha çok egemen erk bulunur, çünkü onlar daha kalabalıktır. Ve (bu düzende) çoğunluğun dediği olur.”⁶⁷ Fârâbî demokrasisinde de çoğunluğun dediği

⁶² Dr. Lipton, **Demokratik Uygarlık** s. 448, J. V. Kempski, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri** (Çeviren. Doğan Özlem) “**Siyaset Felsefesi**” makalesi s. 450.

⁶³ Takiyetlin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, s.136.

⁶⁴ Fârâbî, **Siyasetü-l Medeniyye**, s. 65-66.

⁶⁵ Fârâbî, **Siyasetü-l Medeniyye**, s. 60-71.

⁶⁶ Eflatun, **Devlet**, s. 247.

⁶⁷ Aristoteles, **Politika**, s. 180.

olur fakat yönetimde etkili olan yoksullardan daha çok mülk sahipleridir. Siyasetü-l Medeniyye’de bu görüşü şöyle açıklar: “Başkan seçtikleri insan, kendilerine, ihtiyaç duydukları ve istedikleri şeyi sağlarsa, onlarla eşit olur. Onlar da, başkanın yaptığına karşılık olarak şeref ve mallarını ondan esirgemezler.” Ne Hindistan demokrasilerindeki kast düzeni ne de Türklerde olmayan kölecilik, ne de Atina demokrasisindeki yoksulların sayıca çokluğu, ne de demagog diye ifade edeceğimiz lâfebesi yetiştiren bir siyasi sistem Fârâbî’nin demokrasi anlayışında yer almaz. En iyimser, güler yüzlü ve oldukça gelişmiş demokrasi Yine Fârâbî’nin demokrasi anlayışına egemendir. Türklerdeki “insanlık”, Kuran’da “insanlığın tekliği”⁶⁸ ve Tanrı katında “insan eşitliği”⁶⁹ anlayışı eklenince Elerki İl’den Erdemli İl’e geçmek daha kolaylaşmaktadır. Erdemli İl’den ise Elerki İl’e dönülmez. Yolunu sapıtmış, Günahkâr İllere dönülür. Aristoteles’ten sonra Atina demokrasisi askeri monarşiye, günümüzde ise 1918 yılına gelindiğinde dünyada demokrasilerden geniş anlamda diktatörlüklere dönüldü.⁷⁰ Oysaki Türk demokrasisinin yakın dönemimizde atlattığı badirelere baktığımız zaman ne Atina demokrasisi gibi askeri monarşiye, ne de 1918 yılındaki dünya demokrasilerinin yerini alan diktatörlüklere ve ne de parti diktatörlüğüne dönüşmüştür. Türk demokrasini daha iyi anlayabilmemiz için, Fârâbî demokrasini daha iyi anlamamız gerektiği ortaya çıkıyor.

Siyasî sistemler arasındaki bu dönüşüm zorunlu değil, olabilir, gerçekleşebilir dönüşümlerdir. Bu anlayış bir anlamda dairevi diyebileceğimiz bir anlayışa benzemektedir. Bir toplum Erdemli İli veya Elerki İl’i meydana getirince olmuş bitmiş bir toplum veya devlet yönetim biçimi değil, hep olmakta olan bir toplum ve yönetim biçimi olacaktır. Çünkü siyasi sistemlerin temeli insanda arandığına göre insan gelişerek demokrasiyi geliştirebilir. Demokratik hayatın temeline özgürlük ve eşitliği koymanın yanında Mehmet Ali Ayni’nin de belirttiği gibi adalet gibi ilkeleri de demokrasinin içerisinde yer alması gerekir. “Demokrasinin prensibi hürriyet ve müsavâtı sevmektir. Demokrasinin koruyucu prensibi adalettir.”⁷¹ Hatta Mustafa Kemal Atatürk, Türk devletinin temel niteliklerinden birisi olan “cumhuriyetçiliği” açıklarken şu düşüncüyü öne sürer; Demokrasi prensibinin, en modern ve mantıki uygulamasını sağlayan hükümet şekli cumhuriyettir. Cumhuriyet rejimi demek, demokrasi sistemiyle devlet şekli demektir. Cumhuriyet yüksek

⁶⁸ Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, *İslam’da Devlet İdaresi* (Çeviren: Kemal Kuşçu s. 8. a)

⁶⁹ C. N:Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi* (Çeviren: Mehmet Harmancı) s. 176.

⁷⁰ Parkinson, age s. 136.

⁷¹ Ayni, age s. 34–35.

ahlaki değer ve niteliklere dayanan bir idaredir. Cumhuriyet fazilettir... Cumhuriyet idaresi, faziletli ve namuslu insanlar yetiştirir. Demokrasi fikridir, adalet sevgisini ve ahlak fikrini gerektirir.”⁷² Ali Fuad Başgil de **Demokrasi Yolunda** adlı eserinde: “Demokrasini üç temeli; hürriyet, müsavat, adalettir. Ancak adaletin üstünde-acıma, şefkat ve koruma anlamını içeren-ihsan ve birde -iyilik ve bağışlamak anlamını içeren-atıfet vardır.”⁷³ demektedir. Bu düşünceleri üst üste getirince Farabi’nin bizim önümüze koyduğu; demokrasi içerisinde ve demokrasi esaslarına sadık kalarak ve siyasi hayatımızın temeline erdemi de koyarak ve kendi insanıyeti ve yeteneklerimize güvenerek Erdemli Devlet’e yani El Medinetü’l- Fazıla’ya ulaşabiliriz.

⁷² **Atatürkçülük**, Birinci kitap. İstanbul 1984, s. 29-45.

⁷³ Ali Fuat Başgil ,**Demokrasi Yolunda** 2. Baskı. İstanbul 2006 s. 83-89.

GABRIEL MARCEL FELSEFESİNDE KİŞİ (ŞAHİS) FİKRİ

KOÇ, Emel
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

G. Marcel felsefesinde gezgin bir varlık olarak ‘kişi’ fikri, merkezi bir yer işgal etmektedir. Onun kişi hakkındaki düşüncelerini ayrıntılarıyla irdelemeksizin, felsefesinin bütünü hakkında net bir fikir sahibi olabilmek neredeyse imkânsızdır. Marcel’e göre, insan ne olacağı önceden belirlenmemiş olan, kendi istenciyle ‘yaşamak’ ve ‘varolmak’ arasında karar vererek, varolmayı seçmek suretiyle kendini gerçekleştirmeye çalışan bir varlıktır. Bu suretle ‘kişi için varolmak, kendini, kendi dışına açarak ve kendini aşarak kendini yaratmak’ anlamına gelir. Yani varlık tecrübesi, komünnyonda ortaya çıkar. Varolmak, varlığa katılmaktır. Dolayısıyla kişi, kendi imkân ve sınırlarını tanımak isterken ‘ontolojik bir bütünlüğü’ kavrayarak, doğayla, başka benlerle ve nihai noktada da Mutlak Sen (Tanrı) ile uyumlu ilişkiler kurma girişiminde bulunan özgür bir varlıktır.

Anahtar Kelimeler: Kişi, bedene bürünme, bağlanma, sadakat, katılım, özgürlük.

ABSTRACT

The Notion of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel

In G. Marcel’s philosophy, the notion of ‘person’ as a homo viator occupies a central place. Without discussing his view of person in detail, it is nearly impossible to have a clear understanding of his whole philosophy. According to Marcel, human is a being who tries to realize himself through selecting to exist, deciding between ‘to live’ with his own will, which has not been determined what to happen before, and ‘to exist’. In this way, existence for person means to create himself by opening himself to out of himself and exceeding himself. In other words, the experience of being arises in communion. To be is to participate in being. Therefore, person is a free being who attempts to establish conformable relations with the nature, otherselves and the Absolute Thou (God) at the ultimate point,

apprehending ‘an ontological integrity’ while asking to recognize his opportunities and limits.

Key Words: Person, incarnation, commitment, fidelity, participation, freedom.

Gabriel Marcel (1889-1973), teist egzistans felsefesinin Fransa’daki ünlü simalarındandır. Konkre (somut) olana dönme eğiliminde olan egzistans felsefesi, insanı bireysel orijinalitesi ve kendine özgü yaşam biçimiyle biricik bir varlık olarak değerlendirir. Konkre felsefede insan, tamamlanmış bir ürün olmayıp, kendini gerçekleştirme yolundaki bir varlık olduğu için, konkre felsefe yapmak sistematik bir araştırma yapma ve rasyonel bir sistem kurma kaygısından uzaklaşarak âdeta bir keşif yolculuğuna çıkmaktır. Bu sebeple Marcel felsefesinde gezgin bir varlık (homo viator) olarak kişi fikri (Marcel, 1962: 60) merkezi bir yer işgal etmektedir. Onun ‘kişi’ hakkındaki düşüncelerini ayrıntılarıyla irdelemeksizin, felsefesinin bütünü hakkında net bir fikir sahibi olabilmek neredeyse imkânsızdır. Kişi fikri Marcel’in felsefi çalışmalarında “...tamamıyla temalaştırılmış bir fikir olarak belirlenmekten çok...işlevsel...” yönüyle (O’Mally, 1984: 276) ön plana çıkmaktadır. Çünkü insan, ne olacağı önceden belirlenmemiş olan, kendi istenciyle ‘yaşamak’ ya da ‘varolmak’ arasında karar vererek, varolmayı seçmek suretiyle kendini gerçekleştirmeye çalışan bir varlıktır. Bu seçim, kişinin kendi beni karşısında ‘objelerin’ olduğu kadar ‘başkalarının’ yani ‘ben-olmayanların’ da bulunuşunu fark etmesinden kaynaklanan bir onaylamadır. Bu suretle ‘*kişi için varolmak, kendini, kendi dışına açarak ve kendini aşarak kendini yaratmak*’ anlamına gelir. Zira kişisel tecrübe, kendi üzerine odaklanan bir ‘ben’in tecrübesi olmayıp, ‘başkasına’ açılan ve onun tarafından beslenen bir ‘ben’in tecrübesi olmak durumundadır. Yani *varolmak, birlikte-varolmaktır*. Dolayısıyla aşk, bağlanma, sadakat ve umut gibi değerlere dayalı insan ilişkileri doğrultusunda gerçekleşen ortak bir yaşantı olmaksızın kişi olabilmek ve derin bir insanlık tecrübesinden söz edebilmek mümkün değildir. Kişisel tecrübe derinleştiği ölçüde yalıtlanmış bir ‘ben’den söz etme imkânımız azalacağı için insanlar, kendilerini aşarak ‘Varlığa açılma’ yolundaki çabalarının yoğunluğu ve tecrübelerinin derinliği açısından birbirlerinden ayrılırlar. Bu sebeple Marcel felsefesinde “...kişi, hem araştırma konteksi hem de...analiz edilmesi gereken epistemolojik bir modelden çok, gerçekleştirilmesi gereken bir görev...” (O’Mally, 1984: 276) olarak karşımıza çıkar. Bu görev ilk bakışta gerek düşünce gerekse aksiyon bağlamında bireysel yönüyle ön plana çıkma zaruretinde olsa da,

onun, ‘insanın ontolojik anlamı’ ve konumu itibarıyla nihai noktada ‘katılım (participation)’ yani, ‘Varlıkla doğrudan bütünleşme’ esasına dayalı olan evrensel bir görev olduğu anlaşılmaktadır. O hâlde Marcel felsefesinde kişi fikri, kişi olmanın ne anlama geldiğine dair spesifik bilimsel incelemelere dayanan genellemelerden değil, egzistansiyel tecrübelerimizden hareketle ve insan olmanın asli anlamının keşfedilmesi suretiyle anlaşılabilir.

Marcel’e göre, insan ancak Sokratesvari bir ‘ben kimim?’ sorusunun izlerini sürerek kendi imkan ve sınırlarını tanımak suretiyle modern düşüncenin objektifleştirme eğilimlerinden kendisini kurtarabilir, doğrudan tecrübesine dönebilir ve bu suretle insan olmanın asli anlamını fark edebilir. Ben kimim? sorusunu Marcel şu ya da bu biçimde tüm problemlerin kendisine bağlandığı “biricik metafizik problem” (Marcel, 1967: 24) olarak görür.

Konkre felsefede ‘ben’in keşfedilmesi ya da insanın tanınması Varlık probleminden ayrı düşünülemez. Bu sebeple Marcel, ilk bakışta birbirine karşıt gibi görünebilen ‘metafizik olan’ ile ‘egzistansiyel olan’ı birleştirebilen bir yol bulunduğunu ve bunun da kendi varoluşsal derinliklerimizden geçtiğini ifade etmiştir. Yani biz bireysel varlığı kendi varoluşsal derinliği içinde ne denli tanıma imkanı bulabilirsek, “o denli...Varlık olarak varlığa dair bir kavrayış...” (Marcel, 1964: 148) mümkün olabilecektir. Zira ontolojik problem, varlığın kendi bütünlüğü içerisinde kavranmasını esas alan ve “süjenin Varlığa...angaje olduğu bir araştırmadır.” (Muşta, 1998; 54) Bu sebeple Varlığı dışarıdan bir ‘problem’ olarak düşünmek imkânsızdır. O, kendisini ‘problem-ötesi (meta-problematik)’ bir ‘sır’ halinde açığa vurmaktadır. Sır, bilinemez olan değil, objektifleştirilmesi ve ayrıntılanması mümkün olmayan, bizzat yaşanan ve içsel olarak tecrübe edilendir. Bu durumda: ‘Varlık Sırrı’na nüfuz etmemize imkân verecek olan bireysel yaşantı ya da egzistansiyel tecrübe nedir sorusuyla?” karşı karşıya kalırız ki Marcel’e göre, bu tecrübe bağlanma (commitment) ve sadakattir. Zira, “...varoluşsal olanın alanı bağlanma ya da angajman...” (Marcel, 1973: 35) alanıdır. Yani, konkre felsefede varolmak, seyirci değil, katılımcı olmaktır. Kişinin, temel varoluşsal tecrübesi katılımdır. Katılım ise ancak bağlanma ve bağlılığa sadık kalma suretiyle gerçekleşebilecektir. Marcel, çok sayıda katılım örneğinden söz ederek üç temel katılım düzeyi tespit eder: ‘Bedene bürünme düzeyi’, ‘komünyon düzeyi’ ve ‘aşkınlık düzeyi.’

Marcel’e göre, ‘bedene bürünme (incarnation)’ yani ‘cisimleşme’, katılımın ve kişi olabilmenin esasını oluşturur. Zira somut felsefeye

göre insan, ‘durum içindeki bir varlık’ olup, dünyada kökleşmiş olarak keşfedilmek durumundadır. Ancak insanın kendisini bir durum (bağlam) içinde bulması, onun tamamıyla determine edilmiş bir varlık olduğu anlamına gelmemektedir. O, özgür bir varlık olarak bağlı bulunduğu koşullara dair yaptığı değerlendirmeler doğrultusunda, kendi ontolojik anlamına uygun, istikrarlı bir düzen oluşturabilme ve içsel birliğini – fonksiyonlaşma ile bürokratikleşme sonucu–yitiren bir dünyayı yeniden inşa edebilme çabalarıyla, somut bir durumdan bir diğerine geçecek surette daimi yolculuk halindeki ‘gezgin bir varlık’tır. Bu perspektiften bakıldığında Varlığı ya da nihai anlam kaynağını arayan insanın bu dünyadaki durumu “...bir nehrin...kaynağını bulmaya kalkışan bir kaşifin ...” (Marcel, 1967: 95) maceracı bir gezginin * durumundan farksızdır.

Durum içindeki insanı, cisimleşmiş varlığından yani bedeninden ayrı düşünmek mümkün değildir. Zira varoluş, ‘bir bedene bürünme’dir; yani insanı kendi bedenine bağlayan bir bağlıdır. Bu sebeple Marcel, bedene bürünmeden “temel metafizik veri” (Marcel, 1952: 18) olarak söz eder. ‘Dünya’ ile ‘ben’ arasındaki ilişki ‘beden’ * * aracılığıyla sağlanır. “Bedenim benimki olarak öncelikle hissedilmiş bir beden olarak kendini gösterir ve kendisinden başka olarak hissettiğim her şeye göre, mutlak bir önceliğe sahiptir.” (Marcel, 2001: 101) Bu suretle beden, yalnızca biyolojik ya da araçsal anlamıyla değil, ‘benimki olan bedenim’ ile hissedebilmem, edimlerde bulunabilmem, başka benlere yönelebilmem, anlamında da tüm kişisel tecrübelerim için temel oluşturan bir kesinliktir.

Katılımın ikinci düzeyi, bedene bürünmüş varlığın aşk, sadakat, umut gibi edimlerle ‘başkasına’ bağlanması sonucu gerçekleşen komünyon (communion) düzeyidir.

Marcel’e göre, insan varlığını anlamaya imkan veren şey, öncelikle insan ilişkileridir. Zira ‘ben’, kendisini başkasına yönelimi aracılığıyla gerçekleştirir ve başkasına tam anlamıyla bağlandığı anda kendisini gerçekten tanıyabilir. ‘Başkası’, üçüncü tekil kişi olan ‘o’ olabileceği gibi,

* İnsanın bir durum içinde olma özelliği onun nihai noktada özgürce kendisine yönelebileceği bir hedefe ulaşma ve ‘ontolojik bir bütünlüğü’ kavrama teminatından yoksun değildir. ‘Önsezi’ ya da ‘kör sezgi’ de denilebilecek olan bir sezgiyle beslenen refleksiyon ‘varlığın gerekliliği’ konusunda primitif bir teminat oluşturarak insanın Ebedi olana açılmasına olanak sağlamaktadır.

**Beden, ‘objektif’ bir bakış açısının yanı sıra ‘varoluşsal’ bir bakış açısıyla da değerlendirilmeye müsaittir. Tümel, soyut ve doğrulanabilir bir bilgiye yönelerek ‘ben’im ve ‘bedenim’ arasındaki hassas bağı koparan ‘birinci refleksiyon’un (kavramlaştırıcı düşünce) aksine, konre düşünceye özgü olan ‘ikinci refleksiyon’ (düşünen düşünce), ‘ben’imle ‘bedenim’ arasındaki içsel birliği vurgulayarak, ‘ben’im ve ‘bedenim’ arasındaki ilişkinin bir ‘problem’ değil, bir ‘sır’ olduğunu kavratır. Bu suretle Marcel’e göre, egzistansının farkına varışım, ‘bilen bir ben’ ile ‘bilinen bir obje olarak bedenimin’ ayrımını değil ‘bedensel varoluşumun’ dünyaya katılımını fark edebilme anlamına gelir.

ikinci tekil kişi olan bir ‘sen’ de olabilir. Ancak ‘ben’in özellikle ikinci kişiyle olan ilişkileri objektif olmama özelliğiyle ‘yaratıcı’ bir niteliğe sahiptir ve özünde sadakati barındırır. Oysaki üçüncü tekil kişi olan ‘o’, toplumda belli bir yeri ve görevi olan, doğrudan doğruya ilişkimin olmadığı rastgele bir insandır. İlk planda ‘o’, çehresiz ve anonim olandır. ‘Sen’ ise, somut ilişkiler yaşadığım, aracısız bir kavrayışla kendim gibi algılayıp denediğim bendir. Örneğin iki insanı karşılıklı olarak ciddi bir arkadaşlığa, dostluğa ya da aşka iten bir karşılaşma, iki insan arasında duygusal bir bağın oluşumuna imkân vererek, onlardan her birini bir diğeri için ‘ikinci bir kişi’ haline yani ‘sen’e dönüştürebilmekte ve nihayetinde birinci kişide temellenen ‘biz’ duygusuna olanak sağlamaktadır. Başkasının isimsizliğinden ‘sen’e doğru dönüşümü sağlayan şey, yaşanan ortak tecrübeler doğrultusunda oluşan, objektif bir biçimde bilinemeyecek olan içsel ve kişisel ilişkilerdir. Böylece ‘ben’ ile ‘sen’i birbirine bağlayan bir komünyon (birlik) gerçekleşmektedir. Bunun anlamı başkasının benim için artık ‘o’ olmaya ara verip, ‘sen’ hâline dönüşmesidir. Ben ve sen ilişkisi ‘başvuru-cevap’ esasına dayalı bir ilişki olup, bu ilişkinin temelini ‘*hazır bulunma*’ tecrübesi oluşturur. Hazır bulunma tecrübesinin temelinde, muhatabını bir obje gibi görmeyen, onu dikkate aldığını düşündürten içten ve samimi bir varlık vardır. “...kendisini tüm samimiyetiyle dışa vuran bir tecrübe olması sebebiyle hazır bulunma, intersübjektif bir yakınlaşmaya sebep olup, problematik olanın ötesine taşan sırlı bir anlam taşımakta ve özgür bir kişinin tecrübesi olarak görünmektedir. Bu sebeple hazır bulunma, istenç gücüyle ya da bedeli karşılığında temin edilemeyen, talep edilemeyen ve zorlanamayan bir tecrübedir. Dolayısıyla bu doğrultuda ben-sen ilişkileri de asla garantilenmiş bir düzen oluşturmayıp, sürekli tekrarlanması gereken bir fetih gibi düşünölmek durumundadır. Yani, birinci kişinin ‘sen’e bağlanmaya hazır bulunması, kazanmayı olduğı kadar kaybetmeyi ve riskleri de göze alması anlamına gelmektedir. Çünkü, ‘ben’in kendisini ‘sen’e olumlu hislerle bağlaması ve ‘sen’in de bu yönelime olumlu yanıt vermesi bir kez gerçekleştiğinde donup kalacak bir durum gibi görünmemektedir.

Bilineceğı üzere, bağlanma edimi söz verme kapasitesi olan özgür bir varlığın istekli bir edimi olup, verilen söze ya da sözle bağlanılan şeye sadık kalmayı gerektirir. Söz, hali hazırda söz verilen andaki içsel durumumuz temele alınarak verildiğı için, söz vererek bağlandığımız andaki ruhsal ve duygusal durumumuzun değişmeyeceğinin garantisi yoktur. O hâlde tarafların (ben-sen) iç dünyasındaki ve dış koşullardaki olası değişiklikler sebebiyle söz vererek bağlanılan andaki söze bağlı

kalmama olasılığı, bağlanma ediminin özünü zedelemeyebilir mi? İşte bu soru Marcel'i bağlanmanın edim olarak ne anlama geldiğini ve 'kişi' ile 'edim' ilişkisini araştırmaya yönelmiştir.

Edim, esas itibarıyla bir durumu değiştirebilecek olandır. Ancak her değişim edimden dolayı olmadığı gibi, belirsiz ve etkisiz olan, gelip geçici bir istek de edim değildir. Her edim kendisiyle ilgili soruya, failinin evet ya da hayır şeklinde bir cevap verebilmesini gerektirmektedir. Bu sebeple edimin temel özelliği ister iyi ister kötü olsun o edimi gerçekleştiren kişi tarafından “evet gerçekten bu edimi gerçekleştiren benim...”(Marcel, 1964: 107) biçiminde iddia edilebilecek olmasıdır. Yani kişisel olana başvurmaksızın edim düşünülemez. Edimimle dayanışma içinde olduğum için, kendimi tam anlamıyla reddetmeksizin edimimi ve onun sorumluluğunu reddetmem bir bakıma kendimi bir kişi olarak reddetmem, anlamına gelir. (Marcel, 1964: 109)

Bu münasebetle kişinin temel erdemleri '*sorumluluk alma cesareti*', '*yüzleşmek*' ve '*meydan okumaktır.*' (confront) (Marcel, 1964; 111) Kişi, bir durumu tasarlayabilen, o duruma dair olasılıkları tahmin edip değerlendirerek onlarla yüzleşebilen ve bu doğrultuda o duruma dair kişisel bir tavır alıp, bu tavrın arkasında durarak, iç tutarlılığını yakalayabilendir. Onun için kişi, yüzleşmeleri doğrultusunda kendi tavrını sergileyerek, edimlerinin sorumluluğunu almak suretiyle bir biçimde kendisiyle bütünleşebilmektedir.

Ancak bu ifadelerden hareketle, Marcel'in kişinin özüne ilişkin metafizik bir sonuç çıkarma ya da kişi tanımına ulaşma eğiliminde olduğu sanılmamalıdır. (O'Hara, 1964: 149) Kişiyi bir veri (datum) ya da bir varolan (existent) olarak telakki edemeyeceğimizi (Marcel, 1964: 116) belirten Marcel'e göre, kişinin edimlerinin toplamından başka bir şey olmadığını ya da ard arda gelen edimlerinin bağlayıcısı-birleştirici bir prensip-olduğunu da düşünmek yanıltıcıdır. Zira böyle bir yaklaşım, 'edim' ve 'kişi' hakkında haddinden fazla teorik bir bakış açısı takınmak ve kişisel olduğu için objektif bir biçimde dışarıdan incelenmesi mümkün olmayan edime, seyirci * tavrıyla yaklaşmak anlamına gelecek, kişinin bir 'davranışa' dönüşme riskini doğuracaktır. Kişisel olana başvurmadan edim düşünülemese de, bu, insanın edimlerinin toplamına indirgendiği anlamına gelmez. Zira, Marcel, “insanın 'ne olduğu' ve 'ne yaptığı' arasındaki...

* Edime seyirci tavrıyla yaklaşmak, kişiyi belirli sayıda soyut belirlenimlere sahip bir birim, yapay bir birlik gibi görme eğilimi yaratacaktır. (Marcel, 1964; 116) Gerçekte kişiyi edimin süjesi olarak belirleme eğilimi duy-sak ve 'edimin yapıcısı kimdir?' sorusuna kişi yanıtını vererek de, bu soru bizzat edimin dışında anlamdan yok-sun olup, edimlere dışarıdan seyirci gibi bakan ve edimin bir işlem (operation) gibi düşünüldüğü durumlarda söz konusu olmaktadır.

ayırımı” (Marcel, 1967: 81-82) gözden kaçırmanın insan doğasına dair en önemli şeyin yanlış anlaşılması anlamına geldiğini sık sık vurgulamaktadır. Bu sebeple kişi, kendisini edimleri dahilinde ortaya koyan, onlarla bütünleşebilen ve onların sorumluluklarını üstlenebilen, ancak edimlerine indirgenemeyen, bilinci itibarıyla özgür ve aşkın olan bir varlıktır. İşte bu münasebetle bir edim olarak bağlanmanın yapısını irdeleyen Marcel, iç dünyamdaki ve dış koşullardaki olası değişiklikler sebebiyle söz veremem ve bağlanamam demenin, kişiyi an’lara indirgeyerek, onun ontolojik bütünlüğünü göz ardı etmek anlamına geldiğini ifade eder. Bu durumda yapılması gereken şey, cesurca bir karar vererek, olası değişiklikler her ne olursa olsun bunları ihmal* ederek sözüme ve edime bağlılığımı sürdürmektir. Kendisiyle içsel birliğini ve tutarlılığını sağlayamayan bir kişinin başkalarıyla tam anlamıyla birleşebilmesi mümkün olamayacağı için, *kişinin bağlılığına bağlılığı, kendisine sadakati olup, temel ontolojik bütünlüğüne ve devamlılığına karşılık gelmektedir*. Yani ‘sadakat’, kişisel varoluşun zorunlu koşuludur. Bu münasebetle bağlanma, “...ancak o an’da yaşanılmakta olan dış duruma indirgenemeyen ve kendisiyle dış durumu arasındaki farklı algılayan, bundan dolayı da kendisini geleceğine nazaran...adeta aşkın bir biçimde ortaya koyan...” (Marcel, 1997: 42) özgür bir varlığın yani kişinin edimidir. Dolayısıyla ‘bağlanma’ ve ‘sadakat’ kişisel varoluşun zorunlu koşuludur. Bağlanma edimine değer kazandıran şey ise, kişinin geleceğe dair bilgisizliğine ve zamanın getirebileceği olası tüm değişimlere rağmen, kendisini değişmeyecek bir varlık olarak ortaya koyabilmesi, ediminin sorumluluğunu üstlenmesi ve ‘zaman’ ile ‘oluşa’ galip gelmesidir. Bu sorumluluk şüphesiz özgürlükle birlikte düşünüldüğünde yaratıcı bir güç hâline gelerek insan olmanın asli anlamını oluşturmaktadır.

Kişiden farklı olarak birey ise, bölük pörçük durumda olan biri, bir numune, bir kırıntıdır. Birey, istatistik bir unsur olup, üçüncü tekil kişi olan o düzeyinde olanaklıdır. Ancak kişi, bireyle karşılaşmak suretiyle kendisini etkisiz hâle getirmeksizin, bireyin özgürleşebilmesi ve hazır bulunmasına yardımcı olarak onu kişi hâline dönüştürme eğilimindedir.

Şüphesiz bu düşüncelerden hareketle Marcel’e göre, her bireyin kişi düzeyine yükselebileceğini tümel olarak söyleyebilmek mümkün olmadığı gibi, bu gelişimin tümel olup olmadığını garanti etmek de mümkün değildir. (O’Hara, 1964: 149) Ancak Marcel’e göre, kişi olabilme yolunda atılması gereken temel adım, bireyciliğin nihai bir hakikat olamayacağını fark etmektir. Zira kişi nihai noktada Aşkınlık düzeyine dahi komünyon

düzeyindeki intersübjektif * tecrübelerden hareketle açılabilme imkânı bulacaktır.

Başka bir deyişle süje, intersübjektivite dünyasında kendini anlamlandırdığı ölçüde aşk, bağlanma, sadakat ve umudun, ‘etik değerler’ olmalarının yanı sıra, zamana meydan okuyan koşulsuzluklarıyla-koşulsuz aşk, koşulsuz bağlanma, koşulsuz sadakat ve koşulsuz umut-kişiyi Varlık Sırrına ulaştıran ‘ontolojik değerler’ olduğunu fark ederek, tam anlamıyla kendini aşarak koşulsuz bağlanmanın Aşkın Varlığı gerektirdiğini kavrayabilme imkanı bulacaktır. Koşulsuzluk, Tanrı’nın mevcudiyetinin bir belirtisi olduğu için Mutlak ve koşulsuz bir bağlılık ve sadakat de, ancak Mutlak Kişisel Varlığadır. Mutlak Varlığa koşulsuz aşk, sadakat ve umutla bağlılığın adı ise ‘iman’ ya da Marcel’in ifadesiyle ‘yaratıcı sadakat’tir. İnanan insan ile Tanrı arasındaki bir diyalogda, Tanrı’nın üçüncü kişi olarak görülemeyen bir Mutlak Sen olduğunu vurgulayan Marcel’e göre, iman bir özgürlük platformudur. Başka bir deyişle iman, inanmanın yanı sıra inanmama imkânı da bulunan bir varlığın tercihini özgür iradesiyle inanma yönünde kullanarak, kendini gerçekleştirmeyi ve Mutlak Varlığa bağlanmayı seçtiği bir edimdir.

Bu sebeple iman edimi, özgür yani kendine hâkim olabilen bir canlı için mümkün olabilmektedir. (Marcel, 1997: 212) İşte Marcel’e göre, kişi olabilmenin yaratıcı ayrıcalığı bu noktada bulunmaktadır.

Görüleceği üzere Marcel’e göre, Varlığa açılan bir vizyon olmaksızın kişisel olandan söz edilemez. Bu sebeple kişi için varolmak, varlığa katılmaktır. Dolayısıyla kişi, kendi imkân ve sınırlarını tanımak isterken kendi varlık sebebini fark ederek ‘ontolojik bir bütünlüğü’ kavrayabilen bu doğrultuda temel varoluşsal tecrübesi olan ‘bağlanma’ ve ‘sadakat’ yoluyla yatay boyutta doğayla, başka benlerle ve toplumla; dikey boyutta ise, Mutlak Varlıkla ahenkli ilişkiler kurarak ‘ontolojik bir dostluk’ ortamı yaratma yolunda çaba harcayan ‘özgür’ ve ‘sorumlu’ bir varlıktır.

* Marcel felsefesinde, birbirlerine sevgiyle yönelen kişilerin birbirleri için ‘hazır bulunabilme’ ve ‘bağlanabilme’ tecrübeleri özel ve kişisel ilişkilere imkan vermesinin yanı sıra sadık kalınan ortak değerler doğrultusunda birbirlerine içtenlikle bağlanmış bir birlik olan geniş boyutlu bir komünityona yani gerçek toplum ile toplumsal ilişkilere de olanak sağlamaktadır. Nihai noktada kişi, intersübjektif tecrübelerden hareketle Mutlak Varlığa yönelebileme imkanı bulmaktadır. Zira, komünion düzeyindeki aşk, bağlanma, sadakat ve umut gibi tecrübeler, zamanla sınırlı ve yalnızca insani arzulara bağlı bir eğilim olarak kalıp, Ebedi olana yönelmediği sürece gerçek anlamını yitirecektir. Çünkü komüniondaki tecrübelerimiz temellerini Aşkınlık düzeyinde bulmaktadır. Başka bir deyişle, Varlık alanı, değerler alanı olduğu için değer tecrübesinden bağımsız olarak Varlık tecrübesine anlam verebilmek mümkün olamayacaktır.

KAYNAKÇA

Marcel, G., (1962), **Homo Viator**. (Tr. Emma Craufurd), New York: Harper and Brothers: 60.

Marcel, G., (1967), **Presence and Immortality**. (Tr. Michael A. Machado), Pittsburgh: Duquesne University Press: 24.

Marcel, G., (1964), **Creative Fidelity**. (Tr. Robert Rosthal), New York: Farrar, Straus and Company: 148; 107; 109; 111; 116; 116.

Marcel, G., (1973), **Tragic Wisdom and Beyond (Including Conversations between Paul Ricoeur and Gabriel Marcel)**. (Tr. Stephen Jolin and Peter McCormick), Evanston: NorthWestern University Press: 35.

Marcel, G., (1967), **Searchings**. Maryland: Newman Press, Westminster: 95.

Marcel, G., (1952), **Metaphysical Journal**. (Tr. Bernard Wall), Chicago: Henry Regnery Co: 18.

Marcel, G., (2001), **The Mystery of Being**. 1 vol. (Tr. G. S. Fraser), Indiana: St. Augustine's Press: 101.

Marcel, G., (1967), **The Philosophy of Existentialism**. (Tr. Manya Harari), New York: The Citadel Press: 81-82.

Marcel, G., (1997), **Being and Having**. (Tr. Katharine Farrer), Westminster: Dacre Press:42, 212.

Muşta, C., (1998), **G. Marcel'in Varoluşçuluğu**. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 54.

O'Hara, M.K., (1964), "Person In The Philosophy of Gabriel Marcel", **Philosophy Today**, 8: 3, 147-154.

O'Mally, John B. (1984), "Marcel's Notion of Person". P.A. Schilpp and L.E. Hahn (ed.) **The Library of Living Philosophers: The Philosophy of Gabriel Marcel**. Illinois: Open Court, 275-294.

BİLİM TARİHİNİN İLK YAPMA DİLİ BÂLEYBELEN

KOÇ, Mustafa
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

Türklerin bilime katkıları arasında ilk yapma dili oluşturmuş olmaları bildirinin ana konusudur Farklı köken ve yapıda diller konuşan kültürlerin yardımcı dili olması amacıyla 16. yy'da Muhyî (1528-1604) tarafından oluşturulan Baleybelen, gramer düzeyinde ilk yapma dildir Döneminin Osmanlı ilim çevrelerinde ilgi uyandıran bu dil çalışması. Batıda yapma dil çalışmalarının somut ilk örneklerinden (Esperanto gibi) üç asır önce meydana getirilmiştir Birbirini tamamlayan ve tamamı Türkçe kaleme alınmış gramer ve sözlükleriyle Bâleybelen'in yapısı, üreticisinin kimliği ve eserin devrinde meydana getirdiği tesirleri ve nihayet bu dil projesinin amacı bildiride ortaya konacaktır.

Yapma dile ait bu eserleri telif eden Muhyî, arkasında bıraktığı 200 kadar eserle ömrünü devamlı bir çalışma içinde geçirmiş güçlü bir kalemdir. Birçok cephede vücuda getirdiği eserler arasında en mühim çalışması, kendi geliştirdiği yapma dil Bâleybelen'dir. "Muhyî'nin dili" ya da "hayat veren dil" anlamına gelen Bâleybelen, müstakil bir grameri ve sözlüğü olan ilk pratik yapma dil olarak 16. yy'ın ikinci yarısında telif edilir.

İlk defa Batı'da Sacy tarafından, devri ve müellifi tespit edilmeden ve yapma dil olduğu belirlenmeden, bir tanıtma yazısıyla ilim âlemine Fransa İmparatorluk Kütüphanesi'nde bulunan yazması¹ üzerinden duyurulan Bâleybelen, Türkiye'de de Midhat Sertoğlu'nun bulduğu bir yeni yazma üzerine yazdığı makalesiyle tanındı.² Bâleybelen hakkında Batı ve Doğu'da yapılan hemen tüm çalışmalar yekûnu bu iki makaleden ibaret kaldı. Son olarak Mustafa Koç tarafından yazılan bir kitapla bu çalışmalar bütünü tamamlanmış oldu.³

¹ Tanıtılan yazma, Wansleben tarafından 1672 Temmuzunda Kahire'de satın alınıp 1673 Şubatında B. R'ye gönderilmiş ve Fransa İmparatorluk Kütüphanesi Farsça Yazmalar Bölümüne 188 numarayla kaydedilmiş olup *Notices et Exraits Des Manuscrits de la Bibliothèque Imperial et Autres Bibliothèques*'in 9. cildinde Sacy'nin "Kitabü aslı'l-makâsîd ve faslı'l-marâsîd, Le capital des objets recherchés et le chapitre des choses attendues ou Dictionnaire de l'idiome Balaïbalan" başlıklı makalesiyle tanıtıldı.

² Midhat Sertoğlu, "İlk Milletlerarası Dili Bir Türk İcat Etmişti", Hayat Tarih Mecmuası, 1 Şubat 1966, C. 1, sayı 1, s. 67.

³ Bütün bu risaleler Mustafa Koç tarafından tenkitli metin hâlinde işlenerek yayımlandı: Mustafa Koç, *Bâleybelen Muhyî-i Gülşenî İlk Yapma Dil*, İstanbul, 2005.

Gerekli ilgiden mahrum kalan bazı buluşlar, takipçileri tarafından geliştirilmediği için diğer çalışmaları tetikleyemez. Türklerin bilim ve dil tarihine katkıları açısından bir ilk olan Bâleybelen, keşiflerin ve icatların birçoğunun başına gelen bu talihsizliği yaşadı. Şüphesiz bu hamleler, değerleri sonra da anlaşılrsa kıymetlerini daima muhafaza eder.

Yapma dilleri ortaya çıkaran sebepler arasında birbiriyle çelişen iki amaç öne çıkar: bilgiyi sırlamak ve bilgiye erişimi kolaylaştırmak. Muhyî-i Gülşenî'nin çalışması iki uçlu olmak itibarıyla diğer yapma dillerden ayrılır.

Yaşadığı devre ve bulunduğu kültür Muhyî'yi yapma dili ortaya çıkarması için şartları hazırlar. İmparatorluğun hakimiyet alanının büyüklüğü ve bu büyük coğrafyanın farklı dilleri konuşan unsurları bir araya getirmesi, bu unsurlar arasındaki iletişimi temin eden ortak bir dili zorunlu kılar. İmparatorluk, resmî yazışmalarda Türkçeyi öne çıkarmakla birlikte diğer doğal diller üzerinde bir müeyyideye gitmez. Muhyî, farklı unsurlar arasında iletişimi temin edecek ortak bir dilin inşasını bu arka plandan alır. Balkan dillerinin göçlerle yoğun bir şekilde konuşulduğu Edirne'de ilk gençliği geçen Muhyî, Kanunî dönemiyle tam bir cazibe merkezine dönen İstanbul'un diller Babilinde yüksek öğrenimini tamamlar. Yerli nüfusunun büyük bir kısmının idarecilerinden farklı bir dil konuştuğu Mısır'da hayatının büyük bölümünü geçirir. Edebiyat, bilim ve günlük diller arasında dil tercihlerinin değişebildiği imparatorluk kültürünün içinde bir problem olarak gördüğü iletişimsizliği öğrenimi basit bir yapma dille halletme yoluna gider. Emeli icat ettiği dille "cümle cihanın konuşmalarını ve bu muvaffakiyeti görebilecek bir yaşa erişebilmeyi" arzu eder. Bu düşüncesi, kendisinden üç asır sonra benzer teşebbüsü hayata geçirecek olan Zamenhof'la kesişir.

Muhyî, ürettiği ve adını "Bâleybelen" koyduğu dil için ikinci bir fonksiyon gözetir: Din ve dünya görüşü, hakim anlayışla çeliştiğinde ortaya çıkacak rahatsızlıkları gidermeyi amaçlayan gizleme. Tanınmama, bilinmeme merkezinde gelişen bu düşünce, bilhassa İbn Arabî doktrinine bağlıların henüz İbn Arabî hayattayken başlayan ve Muhyî'nin idrak ettiği 16.yy'da muhaliflerin sert müdahaleleriyle sufilerin aleyhine sonuçlar doğuran hamlelerin kaçınılmaz sonucudur. Kimi medreselilerin din yorumuyla çelişen sufilerin düşüncelerini kamuya aktarmaktan çekinmelerini doğuran bu husus, Muhyî'nin içinde yer aldığı sufi muhitleri için sık sık rahatsızlık sebebi olur. İsmail Maşukî hadisesi, Muhyiddin-i Karamanî'nin katli, İbn Arabî aleyhinde verilen sert fetvalar, İbrahim-i

Gülşenî için sürdürülen tahkikatlar ve Muhyî'nin bütün hayatı boyunca İbn Arabî doktrinini müdafaa ederken yaşadığı sıkıntılar, sadece bir kesimin çalışmalarında kullanacağı özel bir dili hazırlayan sebepler olarak görülebilir. Sufilikte yüksek bilginin sadece ehli arasında paylaşılması gerektiği yolunda var olan ikazlar da bu cümledendir.

Gramer inşa etmek, anlatım imkânlarını şekillendirmek, doğu dillerinin ifade kabiliyetini bu yeni dilde de var edebilmek için Muhyî'nin diller üzerinde uzun etütler gerçekleştirmesi gerekirdi. Sesten cümleye uzanan, retorik de dahil dile ait bütün grameri içine alan ve nüanslarıyla zengin bir söz varlığını vücuda getirebilen kelime teşkili bilgisi bir mesele olarak ortaya çıkar. Muhyî'nin dillerin tabiatını bilmesi gerekirdi.

Muhyî, gerek Arapça ve gerekse Farsçayı çetin konuları kaleme alacak seviyede bilir. 16. yy. Osmanlısında bu dillerin ustalarından eğitim alır ve dile ait öğrenimi süreklilik gösterir.

İlk gençlik yıllarında Farsça şiirleri edebî mahfillerde tartışma konusu olur. Vezin ve kafiye bilgisi ile henüz medrese talebesiyken tebarüz eder. Farsçaya hakimiyeti başta Şeyhülislam Ebussud Efendi olmak üzere sarayın dikkatini çeker. Kanunî'ye daha 16 yaşındayken Farsça manzumeler sunar. İlk eserleri Farsçadır. İran coğrafyasından gelen ve Farsçanın üstadı kabul edilen şahsiyetlerle temasları hatıralarında geniş yer alır. Farsçadan edebî metinler tercüme eder. Gülşenî dergâhında başta Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Mesnevîsi olmak üzere metinler okuttuğunu biliyoruz. Hâfız, Molla Camî, Fahreddîn-i Irakî gibi kalemlerin eserleri, çalışmalarında iktibaslarla yer alır. Toplamı bir divan eden Farsça şiirler yazar. Farsçanın yapı bilgisini etraflıca ortaya koyar. Onun Farsça metinler şârihi Gelibolulu Sürurî'nin talebesi olduğunu zikretmeliyiz. Arapça, Edirne ve İstanbul medreselerinde Muhyî'nin bütün incelikleriyle öğrendiği bir diğer dildir. Dinî literatürün büyük bölümü Arapça olan bu devrin metinlerini deviren Muhyî, ömrünün son yarısını Arapçanın konuşulduğu Mısır'da geçirir. Orada sarf ve nahvin ustalarıyla beraberdir.

Muhyî'nin Türkçeye dikkati, Anadolu sahasında gelişen Oğuz Türkçesinin en zayıf noktasında derinleşir: Gramer. 16.yüzyılın ilk yarısında Bergamalı Kadrî'nin Müyessiretü'l-ulûmu ile sınırlı gramer çalışması dışında Türkçenin gramerinin ele alınmadığını, dikkatin Türkçenin dil bilgisi üzerinde yoğunlaşmadığını biliyoruz. Muhyî, geleneği olmayan bir disiplini incelemeye koyulur. Meydana getireceği yapma dili Türkçe anlatmak istemesi şüphesiz önemlidir. Bu yapma dilin bütün gramerinin Türkçedeki karşılıklarını vermek ister. Çalışması mukayeseli bir gramer

yapısında gerçekleşir. Türkçenin ilk yapı bilgisi⁴ ve ilk zamirler kitabı⁵ bu şekilde ortaya çıkar.

İmparatorluğun şartları hem genel hem de özel bir dil için gerekli şartları hazırlar. Birbiriyle çelişen dile ait bu iki özellik için Muhyî iki ayrı gramer ve sözlük teşebbüsüne girişir. Muhyî, bu ilk yapma dilin gramerinde birbirinden kaynak ve yapı bakımından farklı olan Türkçe, Farsça ve Arapçadan yararlanır. Çok uzun bir hazırlık devresinden sonra vücuda gelebilecek böyle bir dilin telifine III. Murad'ın tahta çıktığı 1566'da *Bereme'y-Kâbe'y-Nele*'de (*İlmü'l-Harfü'l-Kebîr*) adlı risalesiyle başlar. Bu çalışmasında Bâleybelenin telif sebebini, ne zaman ve niçin meydana getirdiğini anlatır. Girişte III. Murad'la ilgili övgüler, risaleler toplamının sultana takdim edilmek istendiği (ya da takdim edildiği) izlenimi verir. Muhyî, burada dilin doğuşuna dair ileri sürülen tezleri tek tek inceler, bu konuda kendi görüşlerini ortaya koyar. Muhyî, dille ilgili toplu bir değerlendirme yaptığı bu eserinde dikkat çekici görüşleri nakleder. Dilin iletişim kurma, meramı ifade etmeyi sağlama ve toplum içinde yaşamak zorunda olan insanın ihtiyaçlarını gidermesine imkân sağlama özelliklerine temas ederek dilin sosyolojik boyutuna dikkat çeker. Ona göre dilin en temel özelliği sosyal mahiyet taşımasıdır; iletişimin bütün renkleri konuşma ve yazı diline dayanır. Bu düşünceler dili ilâhî bir lutuf kabul edenlerce ileri sürülür:

“Her insan, yaratılışından topluluk içinde yaşamaya mecbur olduğu gibi, eylemlerinde de olumlu ve olumsuz karşılık görmesi zorunludur. Bir başına kimse hayatını idame ettirmeye güç yetiremeyeceği için insanın kendi türünün yardımına ihtiyaç duyduğunda meramını aktarması önemli olduğundan, insanlar Allah'ın lutuf buyurup ihsan ettiği sözlerle doğruyu yanlıştan ayırıcı oldular ve bu kelimelerin vasıtasıyla karşılıkları anlamları kavradılar. Dil, soyut-somut, fizik-metafizik bütün varlıkları gösterme hususunda diğer bütün iletişim vasıtalarından daha mükemmel ve gelişmiştir; sesle de ilgili bulunması cihetiyle herhangi bir enstrümana ihtiyaç duymadan maksadı tam olarak her türlü ifadeye imkân verir.”

Dilin doğuşuna dair öteden beri dile getirilen görüşler “lutfî”, “evlevî”, “vâzî'î” ve “ilhâmî” başlıkları altında incelenir ve değerlendirilir. Nesneler ve isimler arasındaki ilişki bu risalede sorgulanır:

⁴ Mustafa Koç, “16. Yapılmış Osmanlı Türkçesi Gramer Çalışması: Bünyâd-ı Şi'r-i Ârif”, İstanbul (9) 2005, s. 209-234.

⁵ Mustafa Koç, “16. yüzyılda Türkçe Yazılmış İzhâr-ı Ezmâr-ı Mâ-tekaddem ve Keşf-i Estâr-ı Mercî'ün-ileyh-i Mühhem” Adlı Zamir Kitabı”, V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri 20-26 Eylül 2004, Ankara, 2004, C. 2, s. 2005-2021.

“İsimlerin (lafız, gösteren), karşıladıkları nesnelerle (medlûl, gösterilen) herhangi bir doğal ilişkisi yoktur. Dilde aynı kelimenin iki zıt kavramı karşılamasına örnek çoktur: cevn (siyah, beyaz), kur’ (hayız, hayızdan temizlik) gibi. İsimlerle nesneler arasında bir uygunluk olsaydı “çapa” için “kazan”, “kazan” için “kızan”, “iğne” için “diken” ve “diken” için “biten” denilirdi. Böyle olmasına sebep kavram ve isim arasında ilişki olmamasındandır.”

Varılan sonuç: Tanrı insana ihtiyaç miktarı kelimeyi öğretmiştir. Sınırlı kelime, ihtiyaçları genişledikçe, bulunan yeni nesne ve kavramlar, Tanrı’nın verdiği dil kabiliyetini kullanan insan tarafından adlandırılmıştır. Bâleybelen de bu doğrultuda meydana gelmiştir. Çekirdek kelime kadrosu ilâhîdir:

Muhyî, çalışmasında iddialıdır: “Öyle müstakil bir dil icat ettim ki böylesini ademoğlu yaratmadı. Türkçe ve Farsçayı bu dile aktardım, Arap dizilişiyle bu binayı sağlamlaştırdım. Adını Bâleybelen koyduğum bu dilde on konu tertip edildi. Her ilimde fazilet sahiplerinin aşamadıkları yüz meseleyi yetkince yazdım. Hak ehli birçok eser meydana getirdiler, ama hiçbiri böylesini meydana koymuş değil.”

Son olarak Bâleybelenin işlenme programı verilir:

Es-sıfu’l-ûlâ fi’l-emsileti’l-muhtelifeti ve’l-muttarideti

Es-sıfu’s-sânî fi’l-emsileti’l-binâ’i

Es-sıfu’s-sâlis fi’l-kavâ’idi’s-sarfiyyeti

Es-sıfu’r-râbi’ fi’l-hurûfi

Es-sıfu’l-hâmis fi’l-a’dâdi

Es-sıfu’s-sâdis fi’l-masâdirî

Es-sıfu’s-sâbi’ fi’l-lugâti

Es-sıfu’s-sâmin fi’l-ıstılâhi’llezî vaza’tuhu ‘alâ ma’ânin kuşifet lî ve mina’llâhi’l-’avnu ve’t-ta’lîmu ve innehu vâsi’un ‘alîmun.

Hâtime: Fi’r-risâleti’l-câmi’ati fi’l-kesreti li’t-tefrîkati ve’t-tefrîdi ve’l-hutabi’l-lâmi’ati fi’l-kesreti ve’t-tevhîdi.

El-kutubu fi’t-tefsîri ve’l-hadîsi ve’l-fikhi ve’t-tasavvufi ve vefri’l-Muhyî ve’l-hurûfi ve’l-kîmyâi ve’s-sîmyâi ve’t-tıbbi ve’t-tılsımâtı.

Muhyî, diğer üç dilin gramer yapılarıyla yapma dilini karşılaştırarak işlemeye diğer bütün “Bâleybelen metinleri” boyunca devam eder. Bu çalışmasını Bâleybelen adı etrafında birbiriyle bağlantılı eserlerde bir araya getirir: Bunlar Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan *Bereme’y-Kâbe’y-Nele (İlmü’l-Harfü’l-Kebîr)*, *Keveme’y-vünâ e Neveme’y-zünâ (Şerhu’l-emsileti ve Tecdîdu’d-defâtiri)*, *Zimiye beremâ Beniye neremâ (Bünyâd-ı*

'ulûm Lâyık-ı fühûm), *Lebeme 'y-velâ sir Kâbe 'y-Mevlâ* (Harfu 'l-vucûh ilâ Nahvi 'l-Mevlâ), *İzhâr-ı İzmâr-ı Mâ-tekaddem ve Keşf-i Estâr-ı Mercî 'ün-ileyh-i Mübhem*, *Ye-Haşeme 'y-bezem de 'y-Ezenâ 'y-milî 'er* (el-Fennu 's-sânî fi 'l-Kavâ 'idi 'n-nahviyyeti), *Tâfe bûyâ* (Asl-ı ma 'ânî), *Kereme 'y-Âd* (Ta 'dâdu 'l-Vahdân), *Zâte 'y-Vekeşâ ve Hâte 'y-Bekeşâ* (Aslu 'l-mekâsîd ve Faslu 'l-merâsîd), *Kitâb-ı Pîre Fân-beben* (Âyîne-i Cihân-nümâ), *Masâdır-ı Elsine-i Erba 'a' dır.*

Bâleybele'nin sadece ses yapısı için çıkarılan bir listede onun doğal dillere dair bir gramere olan benzerliğini görebiliriz: Bu bölümde; Ünsüz Düşmesi (Tek Ünsüz Düşmesi, Tekleşme), Ünlü Düşmesi (Kelime Başında Ünlü Düşmesi, Kelime Ortasında Ünlü Düşmesi, Kelime Sonunda Ünlü Düşmesi), Hece Binişmesi, Ünlü Değişmesi (Kısalma, Tekleşme ve Uzama), Ünsüz Değişmesi, Ses Dönüşmesi, Ses Türemesi (Ünsüz Türemesi, Ünlü Türemesi) bahisleri işlenir.

Bu listenin en başında yer alan ünsüz düşmesi bahsinin ilk alt başlığından örnekler vererek ses bilgisinin Bâleybelendeki çeşitliliğini görebiliriz::

Tek Ünsüz Düşmesi

b > Ø: lezel < lezebel (taşaksız), necâ < necâb (bir işli), sedâ < sedâb (kapak)

c > Ø: ciyâ < cilyâ (on üç).

d > Ø: eyâ < edyâ (on bir), şüzen < şüdzen (buyuruk dutucu).

j > Ø: kecâb < kejcâb (kan işli).

m > Ø: düyâ < dümyâ (on dört), mîcîd < mimcîd (ağız bağı).

n > Ø: elenk < elnenk (öldürgen), demâ < demân (sünü), gesân < gensân (kendüyü ögen), hebâ < hebâ (esirgeyişlü), megâ < megân (eli üstün olan kimesne), renüz < râvnûz (onurga kemügi).

r > Ø: dü'ûc < dūr'ûc (fîl dişi)

s > Ø: hadmed < hadmesed (kurdeşeni), mûzah < ümûzsah, vüzâr < vüsâr (çeşte, şeş-târ)

v > Ø: gîrtâ < gîrtâv (avcı), kebnel < kebnevl (havlı), lederem < ledevrem (aç olmak), nederem < nedervem (tok olmak), pesem < pevsem (deprenmek)

z > Ø: 'asec < 'azsec (altun diken), beyâ < bezyâ (on iki), deşâtem < deş÷âtem (kökinden koparmak)

Bâleybele'nin yapı bilgisi (morfoloji) gelişmiş bir yazı dilinin bütün gramer başlıklarını içerir. Yapı bilgisi kısmının çıkartılan grameri aşağıdaki bütün başlıkları içerir:

Yapım Ekleriyle Kelime Üretme (İsimden Üreme İsimler, Fiilden Üreme İsimler, Fiilden Üreme Fiiller), Birleştirme Yoluyla Üretme.

İsimler: İsimlerde Çokluk, İsimlerde Küçültme, İyelik Ekleri, Bildirme Ekleri, İsimlerde Çekim, Akkuzatif, Lokatif, Ablatif, Datif, Enstrümental, İsimlerde Belirsizlik, İsimlerde Soru, Yer Adları, Zaman Adları, Araç Adları, İsim Tamlaması.

Sıfatlar: Niteleme Sıfatları, Sıfatlarda Küçültme, Sıfatlarda Karşılaştırma, Berkitme Sıfatları, Belirtme Sıfatları, Gösterme Sıfatları, Sayı Sıfatları, Asıl Sayı Sıfatları, Sıra Sayı Sıfatları, Üleştirme Sayı Sıfatları, Kesirli Sayı Sıfatları, Soru Sıfatları, Belirsizlik Sıfatları. Zamirler, Şahıs Zamirleri, Gösterme Zamirleri, Dönüşlülük Zamirleri, Soru Zamirleri, Belirsizlik Zamirleri. Zarflar: Yer Yön Zarfları, Miktar Zarfları, Soru Zarfları, Tarz Zarfları, Zaman Zarfları, Gerçekleme Zarfları. İkilemeler, Ünlemler. Edatlar: Bağlama Edatları, Ayırtlama Edatları, Soru Edatları, İstisna Edatları, Şart Edatları, Sebep Edatları, İhtimal Edatları, Sonuç Edatları, Açıklama Edatları. Mastarlar. Sıfat-Fiiller. Zarf-Fiiller. Fiiller: Geçişlilik, Ettirgenlik, Geçişsizlik, İşteş Çatı, Dönüşlülük, Edilgenlik. Fiil Şahıs Ekleri Ve Fiil Çekimleri: Basit Çekimler, Görülen Geçmiş Zaman Şahıs Ekleri ve Çekimi, Öğrenilen Geçmiş Zaman Şahıs Ekleri ve Çekimi, Geniş Zaman Şahıs Ekleri ve Çekimi, Şimdiki Zaman Şahıs Ekleri ve Çekimi, Gelecek Zaman Şahıs Ekleri ve Çekimi, Emir Ekleri ve Çekimi. Tek Heceli Fiillerin Emir Çekimi. Şart. Birleşik Çekimler.

Kelime türetmede her bir ön ve son ek Bâleybelende fonksiyonlarıyla yer alır. Burada bir fikir vermesi için fonksiyonları gösterilmeden örnekler sıralanmıştır:

İsimden İsim Yapma Eklerinden Örnekler

-âb: âb < â + âb (doğruluk), kalâb (ucuzluk), epâb (ayrılık), kebâb (eğrilik)...

-âr: âhâr < âh + âr (kamışlık), çebâr (topraklık), kışâr (odunluk)...

-câ: fâcâ < fâ + câ (kapıcı), kürcâ (arpacı), lebcâ (degirmenci), lizcâ (bezci)...

-ce: edce < ed + ce (yegâne), kâbilce (şâkirdâne), minâşce (yüksek), vahce (dîvâne)...

-cen: cencen < cen + cen (başçı), cünîcen (kalaycı), demcen (okçu), garcen (demirci)...

-cer: beycer (ağrılı), câhcer (bahtlı), gamcer (korkulu), hebcer (şehrli)...

-dân: demdân < dem + dân (okluk), demürdân (iglik), dikendân (ignelik, süzân-dân)...

-e/-a: fene < fen + e (pınar,), nuha (arpacık), zâme (aya)...

-ec: dikenec (sûzen-dân), fedec (üstûbec), nürec (kalem-dân)...

Fiilden İsim Yapma Eklerinden Örnekler

-a/-e: bege < beg + e (salınış), epe (ayru), habe (gizli), , kere (sayış), meke (boğuş)...

-am, -em, -m: em < e + m (doğru), ekem (ahd), salem (güç), vecem (varlık)...

-ân: efân (utanan), fegân (cevâb viren), fenân (bağışlayan), gehân (sevinen)...

-g: bergem < ber + g + em (bildürtmek), dezzem (götürtmek), nelgem (çıkartmak)...

-ge: deşge < deş + ge (kazma), hatge (burgu), tertge (süpürge)...

gi-: gifir < gi + fir (kaçacak yer), gifûz fûz (bâzâr yeri), gihaveb (zindân)...

-in: çevîn < çev + in (baskın), febîn (yatsu), ketîn (dögeç)...

-k: biçek < biç + e + k (bıçkı), bilek (bilegi), cek (binit), çakak (çakmak) deşek (kazma)

me-: kalme (ucuzluk), kefme (kelime), lagme (ınçkırık), lugme (lûgat), rezme (âhiret)...

Yapı Bilgisinden Asıl Sayı Sıfatları

Ed (bir), bez (iki), cil (üç), düm (dört), hin (beş), vüs (altı), zâ (yedi), hî (sekiz), hid (tokuz), yâ (on), ker (yigirmi), liş (otuz), müd X müt (kırk), nih (elli), sev X süv X siv X sas X sus (altmış), TMaz (yetmiş), fî (seksen), tay X ta X tî (toksan), kâ (yüz), gan (bin)...

Sayıların harfle imla edilişi ve dizilişi Türkçedeki gibidir. Tek fark, birler hanesinin grubun başına getirilmesidir:

Onlar hanesinin dizilişi: edyâ X eyâ (on bir), bezyâ X beyâ (on iki), cilyâ X ciyâ (on üç), dümyâ X düyâ (on dört), hinyâ X hiyâ (on beş), vüsyâ X vüyâ (on altı), zâyâ X zeyâ (on yedi), hîyâ (on sekiz), hidyâ (on tokuz), edker X eker (yigirmi bir), bezker X beker (yigirmi iki), cilker X ciker (yigirmi üç), dümker X düker (yigirmi dört), edliş (otuz bir), (bezliş (otuz iki), cilliş (otuz üç), hidtî (toksan tokuz)...

Yüzler hanesinin dizilişi: bezkâ X bekâ (iki yüz), cilkâ X cikâ (üç yüz), dümâ X dükâ (dört yüz), hinkâ X hikâ (beş yüz), vüskâ X vükâ (altı yüz), zâkâ X zekâ (yedi yüz), hikâ X hakâ (sekiz yüz), hidkâ (tokuz yüz)...

Binler hanesinin dizilişi: bezgan (iki bin), cilgan (üç bin), dümgan (dört

bin), bezkâgan X bekâgan X bekagan (iki yüz bin), cilkâgan X cikâgan X cikagan (üç yüz bin), dümkâgan X dükâgan (dört yüz bin), edyâgan X eyâgan (on bir bin), bezyâgan X beyâgan (on iki bin), cilyâgan X ciyâgan (on üç bin), vüsyâgan X vüyâgan (on altı bin), yâgan (on bin), kergan (yigirmi bin), lişgan (kırk bin), kâgan (yüz bin)...

edkâ X ekâ (yüz bir)

dümkâ hidliş: dört yüz otuz tokuz

dümkâ edyâgan bezkâ vüsniş: dört yüz on bir bin iki yüz elli altı

Söz dizimi bahsi gramerin diğer bölümleri kadar geniş ve zengindir. Özne (Özne ile Nakıs Fiiller İlgisi), Yüklem (İsim Cümlesinde Yüklem, Fiil Cümlesinde Yüklem), Mefûlün Mutlak, Nesne, Yüklemın Gerçekleştigi Yer ve Zamanı Gösteren Tümleç, Yüklemın Gerçekleşme Sebebinı Gösteren Zarf Tümleci, Vasıta Hâlli Zarf Tümleci, Hâl, Temyîz, Müstesna.

Bâleybelenin en hacimli bölümünü sözlük teşkil eder. İki eserden meydana gelen sözlüğün ilk bölümünü *Zâte'y-Veşeâ ve Hâte'y-Beşeâ* (Aslu'l-mekâsıd ve Faslu'l-merâsıd) adlı mastarlar oluşturur. Bu risalede madde başı yapılan Baleybelen mastar sayısı 2046'dır. İkinci eser *Kitâb-ı Pîre Fân-beben* (Âyîne-i Cihân-nümâ) adlı isimler sözlüğüdür. Bütün risaleler içinde en kapsamlı olanı budur. Basit, türemiş ve birleşik kelimeleri içeren bu metin toplam 6433 madde başından meydana gelir.

Mastarlar Sözlüğünden İki Madde Başı

(em), togrı olmak ve togrılmak ki râst şuden'dür, e'em ve be'em ve emem ma'nâsına. Â, togrı ve râst'dur. Ve sezmek ki pindâşten ve sanmak ki engâşten ve zann'dur, kehem ve sezem ve sanem ve savem ve kehem ma'nâsına. Bu zunûnuñ merâtibi vardur, lâkin cümlesi yakîne karîbdür. Ve nişân virmek ki nişân dâden'dür, şenem'de beyân olur.

İki lügat bir ma'nâda isti'mâl olsa elbette bir cihetle mugâyereti olur, Bâleybelenüñ ketb-i 'ulûmında isti'mâlinde ma'lûm olur. Meselâ, em, togrı olmak ve egri iken togrılmak ma'nâsınadır, ammâ e'em, hemân nefsinde togrı olmak'dur ve be'em dahı hemân egri iken togrılmak ma'nâsınadır. Ve em ve sanem ve savem ki sezmek'dür; em'de tasdik cânibi tahkîkdür ve sanem'de cânibeyn berâberdür ve savem, savâb üzere iken şekk münfek degildür. Bâkî mürâdif şeklinde olan lügatlar dahı böyle ve kıs 'alâ hâzâ tekûnu 'ale'l-hudâ.

(bem), egmek ve egilmek ki hamîden'dür, ebem ve kehem ve egem ma'nâsına, ammâ bem'de mutâva'at ekserdür, egzem ma'nâsına ki hemân

egilmek'dür. Ve bu cümle iki kat olmak ki dû-tâ şuden'dür ki bâ, 'alâmet-i müşârekettür.

İsimler Sözlüğünden İki Madde Başı

(fisâ), kesrile ev ki hâne ve beyt ve serây'dur, rid ve nevl ve nevlge ve cev ve ride ve nilâd gibi. Ammâ fisâ, cümlede ve ekser büyük serâylarda müsta'meldür. Ve nevl ve nilâd, tag başında ve sahrâda olan evler ki alaçık ve gömelte ve gâze dirler ki bârân-gurîz ve neser'dür. Ve nevlge, tasgîr ki hücre ve evcügez'dür ki serâçe'dür ve mutlak hânedür, kara eve medrid dirler. Cev ve ride, küçük evde müsta'meldür ki kede'dür. Meselâ, yemcev ve ridcev ve şemcev dinilür, mey-kede ma'nâsına.

(milâ), kesrile savaş ve ugraş ki ceng ve bîkâr ve neberd ve rezm ve harb'dur, kabe ve mirî ve jere ve yerbe gibi. Ammâ milâ, mutlak ceng'dür. Ve kabe, ceng-i âşûb'dur. Ve jere, kaçarak ceng'dür. Ve berme evâyil-i ceng'dür. Ve mirî, önegilikden kopan ceng'dür.

SYNCHRONICITY AND CAUSALITY – TWO DIFFERENT PHILOSOPHICAL APPROACHES TO THE WORLD

NIKOLOVA, Antoaneta
BULGARIAN/BULGARIA/БОЛГАРИЯ

ABSTRACT

The aim of this article is to compare two distinctive concepts of Eastern and Western philosophy: the concepts of synchronicity and causality.

The concept of causality stems from the basics of the Western kind of thinking, namely from the understanding of the world in terms of divided and separated entities.

The principle of synchronicity is connected with other premises, namely unity, interdependence of polarities, sense of dynamic patterns, vision of void.

In its concepts of yin-yang and wu-xing, as well in Taoism and even in Confucianism, Chinese philosophy expresses the vision of the world in terms of change, dynamics, and non-being.

The concept of causality, expressing the discrete aspect of the reality, can be combined with the concept of synchronicity, expressing the continuous aspect of reality. Neither aspect can be considered as better than the other. Causality and synchronicity are not contradictory but are dual perceptions of the same underlying reality.

Key Words: Synchronicity, causality, mutuality of polarities, dynamic patterns.

The aim of this article is to compare two distinctive concepts of Eastern and Western philosophy: the concepts of synchronicity and causality.

Karl Yung explained synchronicity as “meaningful coincidence” of two or more events, processes and so on or as “significantly related patterns of chance” and called it “acausal connecting principle”, thus opposing it to the causal connecting principle.

The concept of causality stems from other main premises of the Western kind of thinking. Our idea is that the concept of causality is based on the understanding of the world in terms of divided and separated entities, which have their own nature and duration. Only when the world is viewed as consisting of different isolated entities – things, events, processes, phenomena, a question may arise as how one of them can cause or bring forth another.

Our aim here is not to present the concept of causality in details. We only want to point out that the concept of causality is inseparable from the concept of being and existence, from the concept of subject-object division and, finally, from the concept of mechanistically arranged universe. It is not surprising that since Aristotle, the Western kind of thinking had developed all these conceptions, because they are interconnected.

The concept of causality has always provoked the grounds of the Western kind of thinking. Therefore, it is the reconsideration of this concept that led Kant to make his revolution in philosophy. His turn in philosophy is not as much as the turn of Copernicus. His change of the perspective resembles more the turn in relativistic theory and quantum physics. In Western thinking he is the first one who articulated the question from the point of view of the observer and shows that causality is connected with our perception abilities.

This perspective has always been predominating in the Eastern kind of thinking. We may see it in the doctrines of *anatman* (non-essence) and *pratitya samutpada* (mutual arising) of Buddhism, but it is especially inherent to the Chinese kind of thinking. The concepts of non-essence and mutual arising are interconnected and they are the essential premises of a different kind of thinking. If there is no essence, no existence, no being, no entities, than the question of cause cannot arise. The idea of non-essence requires another principle of explanation. This is the principle of synchronicity.

The principle of synchronicity is connected with other premises that underlie this kind of vision. We might name some of them, keeping in mind that their list may be continued and that all of them are interconnected and are only different aspects of one and the same vision. It is the oneness of all aspects and peculiarities that is the main characteristic of this kind of vision.

Some of the interconnected aspects of this vision are: unity; interdependence of polarities, especially polarity of inner and outer, subject and object, observer and observed; sense of dynamic patterns instead of static entities, which is connected with the lack of inner essence; vision of void; etc.

All these peculiarities are features of the Chinese vision of the world.

The main idea of this kind of thinking is the idea of the dynamic unity of the universe and the mutuality of polarities.

This idea is in contrast with the Western idea of the universe as a sum or aggregate of relatively isolated and independent entities among which the relation is sought and is found as a relation of causality. In the Chinese kind of thinking there are no entities fixing relationships, but rather there are relationships fixing entities. These relations are spreading out in all directions and in all dimensions, constantly changing and transforming, forming in such a way different, non-durable fluid patterns of the exiting. This idea is essential to the Chinese kind of thinking.

The mutuality of processes and the dynamic character of the reality are well expressed in Taoism. We may see it in the concept of Tao itself. In Taoism, Tao is a sign for the unnamed reality which is beyond our perception abilities and the boundaries of our logical mind. It is the reality per se, as it is in itself.

I don't know your name. I choose a sign and call you Tao (Daodejing, 25)

The very sign which is chosen to mark this Reality points out to the idea of dynamics. It is a sign for path. It is path not as a distance to be overcome, but as a motion, or even as a potential for motion.

The very notion of "path" is different in the linear thinking of causality and in the holistic thinking of synchronicity. In Western philosophy the notion of "path" is a notion of passing from point A to point B, a notion of a distance or a connection between some different points, which is a consequence of or premise for causal kind of thinking. In contrast to this understanding, the "path" in Taoism refers to a pulsating motion of folding and unfolding, of peace and movement. We may see this idea in the character for Tao itself which combines the significations of both moving and staying.

While the causal kind of thinking is linear and unidirectional, the acausal kind of thinking is cyclic. The causal thinking sees the world in terms of

beginning and end. The acausal kind of thinking speaks of beginning and end too but they are seen in their mutually relative connection: every end is a beginning and vice versa. Everything is in mutual connection. The main idea here is the idea of rhythm, pulsation, the wavy character of the motion, where the new and the old are in constant unity and every process can be best understood through its opposite.

Being and non-being produce each other.

Difficulty and ease bring about each other.

Long and short delimit each other.

High and low rest on each other.

Sound and voice harmonize each other.

Front and back follow each other. (Daodejing, 2)

Therefore, the main movement of Tao is the movement towards itself, every starting is returning. According to Taoism, in order to achieve something one has to approach it contrariwise.

Contriving, you are defeated;

Grasping, you lose. (Daodejing, 64)

This unity of opposites is the main idea of “I Ching”, “The Book of Changes”. “I Ching” presents the universe as a huge and multidimensional process of change and transformation. It is determined by the play of two opposite and complementary principles – yin and yang. But this determination is not the determination of causality, whether it will be thought as a linear range of connected events or as a deep meaning of the becoming. It is the determination of the growth and transformation of the universe as a whole and not as distinct parts within this whole. Yin and yang in their unity form the wholeness of being – Taiji. Neither of them cause or give rise to the other. They mutually form and determine each other.

This mutuality is one of the main differences to the concept of causality. Cause and effect also are mutually connected and we may call something a reason only when there is an effect. But their connection is not reciprocal. The two components do not have equal values. From the existence of an event that may become a reason does not necessarily follow the existence of its effect, whereas the existence of an effect necessarily sets as a prerequisite the existence of the reason. Concept of causality requires a range of events, where every succeeding is in connection of subordination to the preceding. There are connections of preceding and following. More or less these connections are linear and situated in time.

From the other side, yin and yang are of equal importance and value. As in the case of causality their differentiation is relative and in one aspect something may be seen as yin and in another – as yang, just as one event may be cause in one relation and effect in another. But the relationship of causality is much more fixed and stable, whereas the relativity is the main characteristic of relationship between yin and yang.

While causality deals with parts and with multiplicity in its diversity, the synchronicity pays attention to the unity of the multiplicity. In this way, every being or entity is not a single and separated part, but an aspect of a whole which has no other existence than in connections with the other aspects. In this mutuality everything may be seen through the other things, the essence of everything is not in itself but in its mutuality with others. So the idea of mutuality is connected to the idea of non-essence or the idea of void. Void here is not understood as nothingness but as dynamic undifferentiated wholeness.

If we consider the universe as consisting of parts or isolated entities, we may say that one thing gives rise to or cause the other, whereas from the perspective of oneness we speak of a process transforming to another process.

The same idea we may see in the concept of wu-xing, which is incorrectly translated as concept of five elements. The point here is that these are not five elements but rather five ways in which the energy moves. Therefore, relations are not the relations of cause and effect as it would be if they were elements. We even cannot speak about relations if under this term we understand connection between different entities. We may rather speak about transmutation of one and the same energy. This transformation has its own logic, but it is not the causal logic. It is logic of harmony and balance of the whole, where – in order to keep the whole – neither polarity can be exaggerated at the expense of its opposite.

The concept of wu-xing reveals another aspect of principle of relationship which is different from causality. The five forms of energy movement are in two kinds of relationships: engendering and surmounting. In some extent they resemble the relation of causality, presenting it in two aspects – positive and negative. But no one of these forms is either a cause of or effect from another form. Rather, there is mutual dependence between them and special logic of their transformation. This transformation embraces the wholeness and totality of everything. In such a way it connects components which are isolated or very indirectly connected according to the principle

of causality. The constant transformation forms at every moment different patterns which may be read as they can be read in “I ching”.

The observer, reader, person, subject is not isolated from this totality. He or she is indivisible component of the whole. Therefore, the ritual activities, for example, played such an important role in the Chinese culture. Through the ritual, a conscious being adjusts itself to the dance of transformation which the Universe performs permanently. The ritual and the stories underlying it are not rigid forms. Rather than “seeking a definitive version of a traditional story, or providing the “correct” explanation”, Chinese culture even in Confucianism “tends to see many different versions or stories, each depending upon the season, the ceremony and the overall context”. We may speculate here about the connection between ritual activities and divination and about the patterns of existing which are formed.

However, our aim is to point out that mutuality in acausal vision means also mutuality of inner and outer. There are no boundaries between them as is within causal kind of thinking. Mutuality is simultaneously inner and outer determination. External events are indistinguishable from internal experiences. Whereas the causal thinking differentiates mind and body, matter and spirit, the vision of synchronicity sees them as “simply two sides to the one reality, two reflections in the one speculum, two modes of experience”. There is no gap between them. For this reason they may have meaning for us.

And we can read this meaning when, in accordance with Taoist prescriptions, we follow the watercourse way of Tao.

In this way Chinese philosophy represents the world as dynamic wholeness which transforms itself every minute in accordance to the logic of mutual adjusting and harmonizing, or we may say – the logic of synchronicity.

This logic is in contrast to the logic of common mind which sees the thing as differentiated and isolated beings. This logic serves us in our common life but it does not allow us to see the underlying truth of the oneness of the world. Therefore, in terms of Chinese sages we may call the logic of synchronicity “non-logic”.

Eastern kind of thinking expresses the vision of the world in terms of change, dynamics, movement and non-being, through the perspective of harmony and balance between inner and outer. It relates to what could be called a process view of the world. And this view is the basis for the vision of synchronicity.

Western kind of thinking is based on other premises. It shows the world from different perspective. We may say that both visions are opposites. But according to idea of mutuality of opposites, they must be seen from the perspective of complementation and mutuality rather than of contradiction and conflict. The first principle is developed by both the ancient Chinese thinking and the contemporary science. In this perspective, the concept of causality based on the idea of time and particles, expressing the discrete aspect of the reality can be combined with the concept of synchronicity, based on the idea of space and waves, expressing the continuous aspect of reality. Neither aspect can be considered as better than the other. Causality and synchronicity are not contradictory but are dual perceptions of the same underlying reality. They can be unified as, for instance, the concepts of particles and waves are combined in the theory of light. A real holistic vision of future philosophical consideration may combine the two approaches without neglecting either of them.

REFERENCES

1. K. G. Yung, Synchronicity as Principle of Acausal Connection, S., 2001.
2. E. D. Peat, Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind, 1987.
3. Laozhu, Daodejing.

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ АБАЯ И СОВРЕМЕННАЯ ЭПОХА

NISANBAEV, A./НЫСАНБАЕВ, А.
KAZAKISTAN/KAZAKHSTAN/КАЗАХСТАН

Данная научная статья рассматривает мировоззрение Абая. Современный урбанизированный мир полностью изменил внешность, психологию и ценностные ориентации традиционного казаха – жителя степи, кочевника. Не зная границ своему свободному передвижению он одновременно был очарован своим родным аулом и родной землей. Степь, аул и небеса над его головой является жизненными ориентациями и напоминанием о его кочевой жизни. Это включало в себя все: мир окружающий его внутренний мир, линии связывающие его мир с другим миром. Творчество Абая – есть сконцентрированное выражение духовности казахского народа. Абай – есть совесть казахского народа.

Период творчества Абая пришелся на то историческое время, завершение которого вывело традиционное казахское общество на новый уровень развития и этап коренного изменения способа социального бытия. Мы имеем в виду процесс насильственного присоединения Казахстана к России, когда повсеместно была внедрена колониальная политика царской России, постепенно упразднившая все более или менее отличительные признаки политической и государственной самостоятельности казахского общества. Фундаментальный переворот произошел не только в способе жизнедеятельности, экономическом и хозяйственном укладах, государственно-территориальном управлении, но и в психологии, культуре и умонастроении казахского общества. Он обусловил ту атмосферу, в которой формировалось мировоззрение поэта-мыслителя.

Системный кризис, охвативший традиционное казахское общество, начало которому было положено во второй четверти XVIII века и завершено в 60-х годах XIX века, был обусловлен колонизацией края. Как следствие она повлекла неизбежную в данном случае встречу двух

этносов – казахского и русского, двух культур – кочевой и оседлой, двух потоков населения – переселенческого и коренного, двух способов ведения хозяйства – скотоводческого и земледельческого, двух способов производства – аграрного и индустриального и т.д. Характер встречи этих противоположностей не всегда, не везде и не во всех аспектах и уровнях был идентичен встрече двух стремящихся друг к другу начал. Он был сложен и нередко драматичен, полон непредсказуемыми событиями, а, следовательно, не ровно протекавшими - то в мирной, то в конфликтной формах.

Такая встреча столь противоположных и в то же время в чем-то близких и вынужденных взаимодействовать типов социальной общности имела своим следствием ряд положительных и отрицательных результатов. Безусловно, положительным фактором данного взаимодействия явился переход казахского общества к более прогрессивной экономической системе и способу ведения хозяйственной деятельности. Он привел сначала к полuosедлому, а затем к окончательному оседанию традиционного казахского общества, развитию товарно-денежных отношений, росту торговых и промышленных взаимосвязей и замене примитивных форм скотоводческой деятельности более совершенными, и, наконец, к созданию устойчивой основы для быстрого развития производительных сил общества. Отрицательным фактором данного взаимодействия явилась все большая социальная дифференциация общества, размывавшая изнутри патриархальный уклад аула, утрата идентификационных признаков прежней социальной общности, все более закрепляемый в общественном сознании и сознании индивидов разрыв между психологией и нравственными ценностями поколений, разрыв уз, связывающих родовую общность.

Смена прежнего административного деления Казахстана, с одной стороны, усиливала колониальную зависимость, поскольку создавала условия для все большей централизации власти, но, с другой стороны, она создавала определенные условия для прекращения межродовой борьбы и раздробленности. Это, казалось бы, способствовало введению более прогрессивных форм управления, но на деле служило укреплению колонизации. Существенное ограничение, а фактически замена прежних правовых регулятивов традиционного общества в виде суда биев, тем самым отрицание прежней социумной организации, также шли в русле общей колонизации, но в то же время

они в известной мере способствовали ликвидации политической раздробленности.

Таким образом, переживаемые традиционным казахским обществом трудности перехода к новым социальным, политическим, экономическим и духовным отношениям, создали объективные условия для осмысления этих изменений, обусловив разные «модели» новой социальной онтологии. Поскольку в Казахстан все более интенсивно проникали социально-политические и философские идеи, будоражившие общественное сознание России, то они не могли ни оказать, наряду с прежними устоявшимися взглядами, влияния на перспективу развития общественных идей в Казахстане. К их числу относились, прежде всего, идеи революционного демократизма, идеи народничества, декабристов и др. Понятно, что в создавшихся условиях прежняя социальная онтология, соответствующая запросам традиционного общества, и закреплённая институтом ханов и биев, находилась в кризисе и в новых социально-политических условиях теряла свои позиции. Возникала и социальная, необходимая казахскому обществу, и внутренняя экзистенциальная, необходимая индивидам, потребность в новой онтологии.

Прежняя социальная онтология закрепляла родовую основу и структуру казахского общества, привязанность индивида к коллективистским устремлениям родовой общности, его зависимость от природного в данном случае целого, где этническая определяющая была главенствующей. Социум сам был слит с природой, его структурная организация и управление, основанные на почитании старших рода и выделении родовой верхушки, не позволяли в целом индивиду выступать в качестве самостоятельной социальной единицы. Основанное на всецело природных факторах ведения социальной жизни, казахское общество закрепило традиционный жизненный, он же производственный, уклад в правовой и нравственной культуре, воспроизводила его на разных уровнях и в разных формах воспитания и в формировании мировоззренческих взглядов индивидов.

Проведённые царской администрацией России реформы в Степи изменили основания социального бытия традиционного казахского общества, чем вызвали брожение в общественном сознании, рост и активизацию национального самосознания.

Абай задумывается над «онтологическим проектом», осмысливая сложную и противоречивую ситуацию социального кризиса, в

котором оказалось казахское общество. Он не может принять прежней социальной онтологии, поскольку основания бытия традиционного казахского общества существенным образом подорваны и его развитие в прежнем направлении на имеет никаких перспектив. Но общество равно, как и сам Абай, нуждаются в прочной опоре, в незыблемых основаниях бытия. Поиски их мучительно трудны для Абая, они сопровождаются тоской по идеалу, пронизаны драматизмом и глубокой печалью, но все же направлены на утверждение такого идеала, который бы означал начало возвышения человека и был бы направлен на достижение им счастья.

Таковой основой, согласно размышлениям мыслителя, является абсолютное начало, главная и единственная точка опоры в жизни человека - Бог. «Качества духовные – вот, что главное в человеческой жизни, - пишет Абай в шестом слове. - Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его, и недостаток обретают смысл»¹.

«Бытие существует во вселенной, вселенная существует в Аллахе, а аллах, как написал Мухаммед в священной книге – хадисе, проявляется в восьми своих основных проявлениях и девяносто девяти качествах» - продолжает он в тридцать восьмом слове². Всемогущий Аллах всеведущ, справедлив и милосерден. Он всемогущ, и человек пронизан его глубокой любовью. Ничто из того, что доставляет человеку необходимые блага, не служит самому Аллаху, потому, что Он сам ни в чем не нуждается. Для человека Он – скрытая тайна, но познается по мере своего проявления, о Нем можно узнать, утверждает Абай, по сотворенному им миру, ибо Бог един и Он во всем.

В своем творчестве Абай отразил состояние человека, стоящего на переломе - человека, у которого нет прошлого, потому что канули в лету те ценности и устои общества, в которых жил человек, нет настоящего, потому что настоящее - зыбко и неустойчиво. И, наконец, это состояние человека, который из зыбкого, непонятного и нередко трагического бытия пытается выстроить контуры обнадеживающего будущего. Последнее чрезвычайно необходимо, так как, по глубокому убеждению мыслителя, «народ, который не имеет великой цели или общей правды, духовно мертв. А там, где нет жизни, не может быть и

¹ Абай. Слова назидания. Пер. с казахского С.Санбаева. Изд.2. – Алма-Ата: Жалын, 1982. – С.21.

² Там же. С.110.

совершенства»³.

Позиция Абая, на наш взгляд, приходит в противоречие с доабаяевской социальной онтологией в том пункте, где исходной точкой общественной системы становится человек, индивид со всем богатством его души, человек, который изначально богаче общества, и человек, который созидает свои отношения с другими людьми. Если прежняя онтология настаивала на приоритете родовой общности, возводя в принцип долженствования устой рода, то для Абая этот принцип долженствования выродился в господство толпы, к тому же нередко невежественной, в господство чужого мнения и родовых предрассудков. Вот почему бытийственность человека, равно как и социума, немыслимы для Абая без просвещения, вот почему так настойчиво звучит призыв Абая к казахскому народу овладевать знаниями и наукой. Этот призыв казахского мыслителя актуален и в современных условиях.

Поэтому в социальной онтологии Абая место, занимаемое индивидом в социальной иерархии или организации социума, его роль в нем - вторичное и производное явление. Более того, они рассматриваются Абаем как негативный результат развития социальных взаимодействий, где управляет не человек, а чиновник, не вдохновленная светом Всевышнего личность, приверженец культа и т.д. Абай отчетливо понимает и фиксирует то порочное воздействие, которое оказывает возникшая в результате отчуждения бездуховная и безликая внешняя сила, которая заставляет человека менять свое истинное лицо, становится льстецом или клеветать, изменять дружбе и быть прислужником.

Он с проникновенной глубиной осознал значимость человеческой личности, возвысил человека и возвел на уровень философского принципа тезис «Адам бол!» «Будь человеком!», что, на наш взгляд, выражает сущность его социальной онтологии. В этой онтологии общество не подавляет человека и не делает его специализированным винтиком социальной системы или механическим придатком производства, а каждый человек, духовно и нравственно развиваясь, сохраняя глубоко в сердце преданность и верность заветам Бога, следуя голосу совести и поступая по совести, созидает общественное целое. Именно поэтому, на наш взгляд, Абай столько внимания уделяет дружбе людей. Этот главный лейтмотив общественных

³ Там же. С.121.

взаимодействий и общественных отношений последовательно звучит в поэзии и одинаково настойчиво проводится в философских рассуждениях мыслителя.

Принцип «Адам бол!» позволяет понять и смысл воплощения разума в сфере нравственных отношений, ибо он фиксирует и характеризует человеческое общение не только с позиции внешней направленности от человека к человеку, но и с позиции внутренней направленности человека к самому себе, голоса совести внутри каждого индивида. Нравственное поведение, согласно Абаю, всегда предполагает поступать не только сообразно внешним обстоятельствам, нормам, традициям, но и сообразно внутреннему волеизъявлению, сознательно подчиненному собственному разуму. Разумное поведение поэтому есть подлинно человеческое поведение, нравственное поведение есть разумное поведение.

Для взглядов Абая характерно утверждение о том, что разум способен контролировать чувства, эмоции, волю человека, тем самым человек, по Абаю, не может и не должен оставаться в плену своей «природы», он должен выходить за ее пределы, возвышаться над собственной природой. Благодаря воспитанию, культуре, обогащению знаниями человек необходимо должен совершенствовать свои природные задатки. Это магистральная установка просветительской концепции Абая.

Необходимо подчеркнуть еще один немаловажный аспект, касающийся личности Абая, характеризующий то, что его мысли о нравственности не расходились с его жизненно практической позицией, были его убеждением. Голос его совести требовал от него правдивого осмысления судеб собственного казахского народа, требовал сказать пусть нелицеприятную, но правду народу о самом себе, ибо, согласно ему, народ, который не имеет великой цели или общей правды, духовно мертв. А там, где нет жизни, не может быть совершенства. Таково жизненное кредо Абая, воплотившего в жизнь нравственное требование своей философии «Адам бол!», ставшего неисчерпаемым источником духовной силы казахского народа, его возвышения на великом пути духовного совершенства. Нам надо формировать умения человека мыслить сердцем.

Особенность социальной онтологии Абая, кроме отмеченных уже выше отличий, заключается, на наш взгляд, и в том, что он уже не стоит на позициях родового центризма, порывает с ним, но и не «торопится»

встать на позиции индивидуализма, тем более, капиталистического эгоизма. Замечательно и сильно выразил это мыслитель в следующих словах: «Пустое себялюбие, равно как и любое проявление эгоизма, погубило на этом свете не одного человека. Поэтому мало стать муллой, надо стремиться быть человеком». Абай исходит из того, что человек, включенный в систему общественных отношений и связей, - альфа и омега общественной системы и залог ее развития. Но при этом, видя те противоречия и негативные факты, которые возникли в казахском обществе, он не может с твердостью принять разумного эгоиста, поскольку этот идеал деформирует человека, лишает его той человечности, что произрастала из недр социальной онтологии, в которой главной и определяющей формой общения было «араласу».

Это - форма непосредственной связи индивидов, где лицом к лицу происходила встреча «Я» и «Другого», где в песенных состязаниях рождалось совместное творчество индивидов, где зарождался фундамент, скрепляющий человеческие отношения в виде гостеприимства, уважительного отношения к путнику, что закладывало, как говорит Абай, «основу человеческой сущности». Она же, по Абаю, представляла собою «живость восприятия», «притягательную силу однородного» и «впечатлительность сердца».

Что означает для Абая быть человеком? Быть человеком означает, прежде всего, в своем сердце слиться с Богом и стремиться к знанию, справедливости и милосердию. Это означает соответствовать тому предназначению, которое Всевышний определил для человека, это означает делать добро людям, нести им свет знаний и быть сострадательным и честным. Приобретение и совершенствование этих нравственных качеств достигается, по Абаю, усердием и преданностью науке, вере и жизни. Человечность – та форма всеобщности, в которой должно реализовать себя общество. В обществе определяющими должны быть поэтому не политические, экономические или какие-либо другие отношения, а человеческие, тождественные для Абая нравственным. «Сущность человека, - утверждает мыслитель, - составляет любовь, справедливость и душевность. Люди не могут обходиться без этих начал. Просто в жизни не бывает случая, когда бы не участвовали они и не предreshали ту или иную человеческую судьбу. Таким создал Всевышний наш мир» ⁴.

Творчество Абая – концентрированное выражение духовности

⁴ Там же. С.157-158.

казахского народа, Абай – совесть казахского народа. Кто еще в казахской культуре с такой болью писал о недостатках и бедах народа? И кто так неистово жаждал его просвещения и избавления от невежества? Абай показал, что, несмотря на разочарование и усталость от бед и невзгод, непонимание и раздоры внутри казахского общества, у этого общества есть возможность преобразовать свой несовершенный мир и, созидая, достичь высот совершенствования. Философия Абая выражает точки средоточия разных культур, она раскрывает диалог культур друг с другом и диалог автора с самим собой. Абай, выражающий общечеловеческие устремления к высотам совершенства, – вне времени и вне пространственных границ, вот почему через него и его творчество казахская культура становится органично понятной многим культурам мира. Казахский народ и его богатое духовное наследие находят отклик в сердцах представителей других народов и этот процесс – начало созидания новой человеческой общности, ее гуманистических ценностей и идеалов.

Данное обстоятельство подтверждает известную истину о том, что прошлое – ключ к пониманию настоящего. Наше настоящее – это все более и более глобализирующийся мир, мир, в котором народы и культуры становятся все более и более взаимозависимыми друг от друга. Сохранить духовный потенциал, продуцируемый онтологическими воззрениями Абая, развить его в новых исторических условиях – задача нашего переломного времени и наших современников. Думается, благодатные зерна исторического прошлого, приближающие нас к осмыслению того, насколько подлинно наше бытие, делают его бесценным, а нас побуждают стремиться к совершенству. Вот почему Абай – нерв, сердце и разум казахского народа – становится источником духовного обогащения и просвещения в эпоху глобальных социокультурных изменений XXI века.

ABAI'S SOCIAL ANTHOLOGY AND THE MODERN AGE

**NISANBAEV, A./НЫСАНБАЕВ, А.
KAZAKHISTAN/KAZAKHSTAN/КАЗАХСТАН**

The period of Abai's creative work coincided with that historical time, the end of which took the traditional Kazakh society out on the new level of development and the stage of the radical change of the way of social being. We mean the forcible annexation of Kazakhstan to Russia, when the colonial policy of tsarist Russia was embedded all over, it gradually abolished all more or less distinctive signs of political and state independence of Kazakh society. The fundamental revolution occurred not only in the way of life, social and economic structure, state and territorial management, but in psychology, culture and frame of mind of Kazakh society. It specified that atmosphere in which the poet – thinker's world – view took shape.

The systemic crisis that spreaded all over the Kazakh society, the beginning of which started in the second quarter of XVIII century and ended in the 60-ties of the XIX century, was stipulated by the colonization of this land. Consequently, it made possible the meeting of two ethnoses – Kazakh and Russian, two cultures – nomadic and settled, two flows of population – resettlement and indigenous, two ways of economy – agrarian and industrial and so on. The character of meeting of these two contrasts not always, not everywhere and not in all aspects and levels was identical to the meeting of two speeding starts to each other. It was complicated and often dramatical, full of unpredictable events, and consequently, happening unevenly – peacefully and contentiously.

Such meeting of two so contradictory and on the same time somehow close and forced to interact of social community's types had as a consequence a row of the positive and negative results. Undoubtedly, the positive factor of such interaction was the transition of the Kazakh society to more progressive economic system and way of economic activity. It lead at first to semisettled and then to the final settlement of the traditional Kazakh society, development of commodity – money relations, rise of the trade and industrial interconnections and replacement of the primitive

types of cattle – breeding activity with more perfect, and finally, to the creation of the stable base for the rapid development of the productive forces of society. The negative factor of such interaction was the bigger social differentiation, which washed away the patriarchal lifestyle of aul, loss of identificational signs of the former social community, the more consolidated in the society's and individuals' consciousness rupture between psychology and moral values of generations, the rupture of bonds connecting patrimonial community.

The change of former administrative division of Kazakhstan, on the one hand, strengthened the colonial dependence, so far as developed the conditions for the more centralised power, but on the other hand, it created certain conditions for the ceasing of intergeneric struggle and disunity. It seemed to promote of introduction of the progressive forms of management, but in fact, served the colonization. Considerable limitation, in fact, the replacement of the former legal regulators of the traditional society in the form of biy's court, thereby denial of the former social organization, went along with the common colonization, but at the same time, they in certain measure promoted the liquidation of the political disunity.

Thus, the difficulties of the transition to the new social, political, economic and sacral relations experienced by the traditional Kazakh society, created the objective conditions for understanding of such changes, having stipulated the various “modes” of the new social ontology. So far as, social, political and philosophic ideas agitating social consciousness of Russia more and more vigorously penetrated Kazakhstan, they could not but, with the former settled opinions, influenced on the perspective of development of the social ideas in Kazakhstan. They are, first of all, ideas of revolutionary democracy, ideas of narodnik movement, decemrists and so on. It is clear that in such conditions the former social ontology corresponding to traditional society requirements and consolidated by the institute of khans and biys, was in crisis and in the new social – political conditions was losing its positions. The demand in the new ontology, as an external, necessary to Kazakh society and as an internal existential necessary to individuals came into being.

The former social ontology fixed the generic base and structure of Kazakh society, person's attachment to the collectivist trending of the generic community, its dependence on the natural, the whole in this case, where the ethnic definition was predominate. Society was mingled with nature, its structural organization and management, based on the

respecting the seniors of clan, distinguishing the clan's summit, did not let an individual to present himself as a independant social unit. Based on the wholly natural factors of living a social life, Kazakh society consolidated the traditional, vital and production lifestyle in the legal and moral culture, reconstructed it on the various levels and in various shapes of education and in the forming of the individuals' world-view opinions.

Reforms in the Steppe prosecuted by the tsarist Russian administration changed the basis of social being of the traditional Kazakh society and caused fermentation in the social consciousness, rise and activation of national self – consciousness.

Abai thought over the “ontological design”, comprehending the complex and contradictory situation of social crisis, in which the Kazakh society turned out to be. He could not accept the former social ontology, so far as the basis of the traditional Kazakh society's being radically undermined and its development in this direction had no perspectives. But, society like Abai himself needs a strong support, an unshakable basis of being. Its search poignantly difficult for Abai, they accompanied with the melancholy for ideal, penetrated with dramatism and deep sorrow, but in any way they directed to affirmation of such an ideal, which would mean the start of man's elevation and would be directed to happiness achivement by him.

Such a basis, according to the thinker's contemplations is an absolute origin, the chief and sole point of support in a man's life – God. “The spiritual qualities – the most important in a man's life – Abai wrote in the sixth word. – The living soul and responsive heart must lead a man, then his labour and prosperity make sense”¹.

“Existence is in Universe, Universe exists in Allah, and Allah, as Muhammad wrote in the holly book – hadis, is displayed in the eight his manifests and ninety nine qualittites - he continues in his thirty eighthth word”². Omnipotent Allah all knowledgeable, just and mercifull. He is all-powerfull and a man is penetrated by His deep love. Nothing among that deliver good to a man, serves Allah, because He needs nothing. For a man He is hidden secret but He is cognized by His manifestation, a man is able to learn about Him by the created world, because God is single and He is in everything, asserts Abai.

¹ Abai. Words of edification. S. Sanbayeva. Edition – 2. Alma – Ata: Zhalyln, 1982. – C.21. (Абай. Слова назидания. Пер. с казахского С.Санбаева. Изд.2. – Алма-Ата: Жалын, 1982. – С.21)

² Ibid. C.110.

In his creative work Abai reflected a man's condition standing on the break – a man who has no past, because those values and lifestyles in which a man existed sank into oblivion, and there is no present time, cause the present unsteady and unstable. And finally, it is a man's condition who tries to build up the contours of the hopeful future from unsteady and unclear and often tragic being. The last is very necessary, because by the deep view of the thinker “the people which has no a great goal or common truth is spiritually dead. And where there is no life, there is no perfectness”³

The Abai's position, by our opinion contradicts with the pre – Abai's social ontology on the point, where the initial spot of the society's system becomes a man, an individual with all richness of his soul, a man who primordially is richer than a society, and a man who creates his relations with other people. If the former ontology insisted on the priority of the clan's commonality, elevating to the principle of necessity the basis of clan, but for Abai the principle of necessity degenerated into the rule of crowd, therewith often ignorant, into the rule of stranger's opinion and clan's prejudices. That is why a man's being as well as society's being is inconceivable without enlightenment for Abai, that is why Abai's appeal to the Kazakh people to gain knowledge and science sounds so insistently. This appeal of the Kazakh thinker is actual nowadays as well.

That is why the place of an individual in Abay's social ontology that is taken in the social hierarchy or the social organization, his role in it – repeated and derivated phenomenon. Moreover, they are examined by Abay as a negative result of social interactions development, where the ruler is not a man, but a bureaucrat, not an inspired by God's light personality, but a follower of cult and so on. Abai distinctly comprehends and fixes the vicious influence, which makes as a result of alienation spiritually deprived and featureless outward force, which makes a human being change his veritable face, become an adulator or calumniator, betray friendship and be a servant.

He realized with the heartfelt depth meaningfulness of the human personality, he elevated a man, erected on the level of philosophic principle the thesis “Adam bol!” – “Be a human being!”, that on our opinion, expresses the very essence of his social ontology. In this ontology society do not suppress a man and does not make him a specialized screw of social system or a mechanical appendix of production, but every man, spiritually and morally developing, keeping deep in heart devotion and fidelity to the

³ Ibid.C.121.

Lord, following the voice of conscience and act by conscience, creates the community's whole. It is exactly that is why, in our view, Abai pays so much attention to men's friendship. This main leitmotif of social interactions and social relations successively sounds in poetry and in philosophical contemplations of the thinker.

The principle "Adam bol!" let understand the meaning of the intellect embodiment in the sphere of the moral relations, cause he fixes and characterizes the human's communication not only from the position of outer direction from one man to another, but from the position of the internal orientation to himself, the voice of conscience inside of every individual. Moral behaviour, according to Abai, always suppose to act not only conformable to the external circumstance, norms, traditions, but conformable to the internal will consciously subordinated to his own mind. Reasonable behaviour that is why is the truly human behaviour, moral behaviour is the reasonable behaviour.

Abai's views are characterized by the assert that mind is able to control feelings, emotions and will of a man, thereby a man, according to Abai, can not and must not be captured by his "nature", he must go beyond it and rise above his nature. Thanks to breeding, culture, enrichment with knowledge a man should improve his bents. This is the main idea of the enlightening conception of Abai.

It is necessary to underline one more important aspect, related to Abai's personality, characterizing that his thoughts about morality do not separate from his life practical position, were his belief. The voice of his conscience required truthful comprehension of his own Kazakh people's fate, required saying let in be impartial, but truth to his people about itself, because according to Abai, the people which has no a great goal or a common truth is spiritually dead. And where there is no life, there is no perfectness. This is a life credo of Abai, who embodied into life the moral requirement of his philosophy "Adam bol!", having become an inexhaustible source of Kazakh people's spiritual force, its rise on the great way of the spiritual perfectness. We need to form the skills to think by heart.

The peculiarity of Abai's social ontology, except the differences mentioned above, concluded, in our view, that he does not stands on the position of the clan centralism, break off with it, but he does not hurry to stand on the position of individualism, all the more so capitalistic selfishness. Remarkably and strongly the thinker expressed it in the following words: "Empty egoism as well as any manifestation of selfishness, slayed in this

world not a sole person. That is why to become a mulla is not sufficient, a man must become a human being ". Abai issues from that that a man included in the system of social relations and connections, - is the alpha and omega of the social system and guaranty of its development. But seeing the same differences and negative facts, which occurred in Kazakh society, he is not able to accept the reasonable egoist, because such an ideal deforms a man, deprives him of that humanity, which grew from the subsoil of social ontology, in which the main form of communication was "aralasu".

This is the form of spontaneous connections of individuals, where there was a meeting occurred of "I" and "Other" face to face, where there in the song contests the joint creativity of individuals came into life, where the basis roused, fastening the men's relations, in the form of hospitality, the good attitude to a traveller, which founded the "basis of the human's essence". It is also, according to Abai presented by itself "liveliness of perception", "magnetic force of homogeneous" and "sensitiveness of heart".

What means for Abai being a human? Being a human means, first of all, to merge with God in his heart and speed for knowledge, justice and mercy. It means to correspond to the predestination which was defined to a man by the Lord, it means to do good to people, to bring the light of knowledge to them, to be compassionate and honest. Gaining and improvement of these moral qualities can be achieved, according to Abai, by the diligence and devotion to science, faith and life. Humaneness is that form of generality, in which a society should realize itself. That is why in society the definitive must be human relations, and not the political, economic or any other relations.

"The essence of human being, - asserts the thinker, - consists of love, justice and spiritualness. People can not do without these origins. There can not be a occurrence in life without them. Heaven created our world in a such manner"⁴.

The creative work of Abai – is the concentrated expression of Kazakh people spiritualness, Abai is the conscience of Kazakh people. Who else, except him wrote with such pain about the imperfections and misfortune of people in the Kazakh culture? And who else so furiously craved for its enlightenment and deliverance from ignorance? Abai showed that in spite of disillusionment and tiredness of misfortunes and hardships, lack of comprehension and discord inside the Kazakh society, this society has

⁴ Ibid.C.157-158.

a possibility to transform its imperfect world and to achieve the heights of perfectness. Abai's philosophy expresses the points of various cultures concentration, it opens a dialogue of cultures to one another, and the author's dialogue with himself. Abai expressing the universal aspirations to the heights of perfection, – is beyond time and beyond the territorial borders, that is why through him and his creative work the Kazakh culture becomes understandable to many world cultures. Kazakh people and its spiritual heritage is echoed in the hearts of other peoples' representatives and this process is the beginning of creation of the new human community, its humanistic values and ideals.

This circumstance confirms the known truth about that the past is the key for the comprehension of the present. Our present time is the more globalizing world, a world in which peoples and cultures become the more interdependable. To preserve a spiritual potential, produced by the ontological ideas of Abai, to develop it in the new historical conditions – the task of our critical time and our contemporaries. It appears that godsent seeds of historical past, drawing us nearer to the understanding of how real is our being, make it invaluable, and make us crave for perfection. That is why Abai – the nerve, heart and mind of Kazakh people – becomes a source of the spiritual enrichment and enlightenment in the epoch of global socio – cultural changes of XXI century.

THE APPLICABILITY OF AUTONOMY AS A UNIVERSAL PRINCIPLE IN MEDICAL ETHICS AND “COLLECTIVE AUTONOMY”

*OĞUZ, N. Yasemin

**KAVAS, M. Volkan

TÜRKİYE/TURCIЯ

ABSTRACT

Medical ethics, as a recent academic field in Turkey and in the most developing countries, received its core elements like principles, terms and definitions of the terms from Western, to be precise Anglo-Saxon, world. For Turkey, one of the main resources for this discourse was Beauchamp and Childress's famous book *The Principles of Biomedical Ethics*. The well-established and strong tradition of Hippocratic ethics helped the principles such as beneficence, non-maleficence and justice to be received well. Autonomy, as a universal principle, did not receive the same attitude. At the beginning of the studies on autonomy, the academicians themselves had difficulty in fully understanding the concept, foreseeing its applications in the practice and appreciating the overall consequences for medicine and research. While these difficulties still exist, it was generally accepted that autonomy, as a concept, is the basic element of Western biomedical ethics and that most of the procedures of the developed world originated from this concept. Without autonomy, it would not be possible to decode Western bioethical discourse.

Introducing the concept of autonomy to the other health professionals and adopting the procedures stemming from this concept have arisen many problems. The health professional who is willing to respect the patient's or a research subject's autonomy in his/her daily practice could not find an autonomous individual in the Western sense of the term. The individuals were mostly unwilling to participate in the process as an autonomous unit. In Turkish society, the smallest unit that can function as an autonomous entity is the family. It is necessary to understand family as a larger unit

* Ankara University School of Medicine Department of Medical Ethics; Prof. Dr.

** Ankara University School of Medicine Department of Medical Ethics; Dr.

than it is usually conceptualized in Western societies. The nuclear family is a phenomenon that is limited to a few large cities in Turkey, in the rest of the country, mainly in the rural settlements a Turkish family generally consists of grandparents and other blood relatives. Whatever the dimensions of the decision-making unit become, the most interesting feature of the social construct of the Turkish society is the undetermined nature of the individual boundaries and the complexity of interpersonal relationships. The crucial point for the health professional is that the individual expects the health professional to involve the entire culturally structured decision-making unit into the decision making process. The Western definition of autonomy does not provide a solution for handling this situation; in fact, there is nothing in the definition that recognizes the situation at all.

In the beginning, most of the biomedical ethicists in Turkey and the Research Ethics Committee members, including the author, thought that this issue was directly related to the level of development and were convinced that their function should be to enhance this development of individual autonomy through education. Some, including the author, does not believe that anymore. They believe rather that this uncertainty about individual boundaries has more fundamental origins that stem from the conceptualization of the universe: life, community, and human. The differences in conceptualization are so fundamental that people who exist in this cultural environment will have a very different decision-making process than that of the Western people when they reach a further level of development. Hence the original task for these biomedical ethicists is to create or discover a method to honor this “collective autonomy”.

In this presentation the concept of “collective autonomy” will be introduced and the processes in the medical field that can stem from this concept will be discussed.

Key Words: Autonomy, collective autonomy, principles, medical ethics.

In an ethical grand-round at the University of Minnesota Center for Bioethics, a case about 50 years' old woman was being discussed. She was the human resources department director of a cable TV company in Minneapolis. The company had decided to change its employee profile and to adopt a younger image. So the lady decided to undergo a face lift operation in order to comply with this decision and keep her position. The

subject of discussion was whether this was an autonomous decision or an unethical forcing on the part of the company. A friend of mine, also a medical ethics scholar from China, Prof. Jing Bau Nee asked what the other employees had been thinking about her decision. Other colleagues surprised in the face of this question, they did not understand the relevance. According to them, the issue was as simple as the company versus employee. On the contrary, Dr. Nee was content that the lady must have a responsibility towards her fellow employees who will see her everyday and share the same work place as well. It was not comprehensible for our western colleagues. According to them even the family had no say in such matters. After thinking over the case I realized that Prof. Nee had really a point in that. Even a child must have quite a say if his/her mother will change how she looks; because individual boundaries between a child and a mother are not that clear cut. After this case discussion I have started to think about the universality of the principle of respect to autonomy. Here is what I have thought so far.

At that time and even today medical ethics, as a recent academic field in Turkey and in the most of the developing countries, received its core elements like principles, terms and definitions of the terms from western, to be more precise Anglo-American world. In Turkey, one of the main resources for medical ethics discourse was and still is Tom Beauchamp and James Childress' famous book 'The Principles of Biomedical Ethics'. The well-established and strong tradition of Hippocratic Ethics helped Beauchamp and Childress' principles such as beneficence, non-maleficence and justice, to be received well. However Hippocratic ethics denies patient autonomy by putting the total burden of medical decisions on the physician's part. On the contrary, Beauchamp and Childress, in addition to the other western medical ethicists, propose and adopt autonomy as a basic value of their discourse and a necessary concept to limit physician's authority. As they claim that these principles are universal and applicable everywhere that medicine is being practiced; autonomy and its applications in medical practice, such as receiving patient's informed consent, present a new task to non-western medical ethicists. The task happens to be translating this concept into their universe of values in a culture sensitive manner. In this presentation I will ground my speech on the definition Beauchamp and Childress suggested for autonomy. It reads as follows:

Autonomy is or as they put it **“an autonomous action is the conduct of normal choosers who act (1) intentionally, (2) with understanding,**

and (3) without controlling influences that determine their action.”

At the beginning of the studies on autonomy, the non-western academicians themselves had found it difficult to fully understand the concept. In the abstract the definition is quite simple, but its counterpart in the real life world is not quite so. In the most of the eastern cultures individual does not have social boundaries as clearly as it is claimed to be in the western cultures. For example in Turkey, individual's boundaries with his or her family are especially undetermined. These undetermined boundaries are not a matter of lack of individualization. Actually conceptualizing interpersonal boundaries as undetermined embraces human condition better than the western ethicist do. Nevertheless the academicians had to accept without autonomy as a dominating principle, it would not be possible to decode western medical ethics discourse as it is the basic element from which most of the ethical procedures of western medicine originated. Therefore at the beginning they had to be content with the abstract and that was where the problem has begun.

Introducing the concept of autonomy to the other health professionals was a first hand encounter with the real life world. This immediate confrontation showed the academicians that they had not only failed in fully understanding the concept, but also failed foreseeing its applications in the practice and appreciating the overall consequences for medicine and research as well. Leaving the legal requisites aside, adopting a moral stand with patient autonomy at its center and following the procedures stem from it have arisen serious issues.

The health professional who is willing to respect the patient's or research subject's autonomy in his/her daily practice, could not find an autonomous individual in the western sense of the term. The individuals were mostly unwilling to participate in the process as autonomous units. They were demanding to be accepted in the process as a family unit which is even larger than the family in the western sense. If the physician denies to involve the family in the process, then the patient insists that the physician should accept him or her as if (s)he is a family member and decide accordingly. If we examine the concept of individual through western ethics codes, we surprisingly notice that they were established to protect individual from the physician, from other parties, from the state and even from their own families. Their main characteristic is being an ethical order between strangers. These codes reduce the family relationships to interactions between strangers as well. We know that this is not correct or

applicable to most of the eastern cultures no matter how modernized they are. I doubt that it is not correct for many western societies either. Therefore I claim that this ethical perspective fails to understand an important aspect of human condition.

In Turkish society, the smallest unit that functions as an autonomous entity is the family. As I have said already, it is necessary to understand family as a larger unit than it is usually conceptualized in western societies. The nuclear family is a phenomenon which is limited to a few large cities in Turkey. In the rest of the country, especially in the rural settlements, a Turkish family generally consists of grand parents and other blood relatives; in some ethnic and religious groups even a religious leader can be assumed as a family member. Whatever the dimensions of the decision-making unit become, the most interesting feature of the structure of the Turkish society is the undetermined nature of the individual boundaries and the complexity of interpersonal relationships. The crucial point for the health care professional is that the individual expects him or her to involve the entire culturally structured decision-making unit into the decision-making process as one united entity. The western definition of autonomy does not provide a solution for handling this situation; in fact, there is nothing in the definition that recognizes this situation at all.

In the beginning, most of the biomedical ethicists in Turkey and the Research Ethics Committee members, including myself, thought that this issue was directly related to the level of development and were convinced that their function should be to enhance this development of individual's autonomy through education. Some, including myself, do not believe that anymore. We rather believe that this uncertainty about individual boundaries has more fundamental origins that stem from the conceptualization of the universe; life, community, and human. The differences in conceptualization are so fundamental that people who exist in this cultural environment will have a very different decision-making process than that of the western people when they reach a further level of development. Hence the original task for these biomedical ethicists is to create or discover a method to honor this 'collective autonomy'.

The term 'collective autonomy' fits in very well with the situation in Turkey. The definition I suggest reads as follows:

'Collective autonomy' is a decision-making process which consists of intentionality of a certain collective about one of its member or member's matter, as well as collective understanding that surrounds

this matter without controlling influences which is defined as outsiders by the collective. The collective is made up of individuals who define themselves as a part of that entire group of people.

I think if we like to keep the principle of respect to autonomy as a universal principle, we have to modify it according to our cultural features. This is to introduce uncertain individual boundaries into the concept. For medical practice, its application would be allowing as many decision-makers as the patient tends to bring in and leaving them adequate time and space to come to a collective conclusion. It is different from letting the patient have time to go and discuss the matter with the ones he or she desires. It is the physician's acceptance of the collective unit as a decision-maker and act accordingly. This is especially hard when recruiting research subjects is at stake. Researchers prefer to approach to the subjects individually, but even according to the universal declarations on research ethics, collective autonomy such as ethnic or religious collectives are being honored.

In conclusion, we can say that respect to autonomy as a universal principle is not universally applicable in the western sense of the term; it requires modifications. Collective autonomy as a newly introduced concept poses some opportunities to acquire a more culture sensitive principle, but it has its own difficulties in application. Both the concept and its procedures to be suggested need further inquiry.

THE HISTORICAL ORIGINS OF THE PHILOSOPHIES OF NISHIDA AND TANABE

OZAKI, Makoto
JAPONYA/JAPAN/ЯПОНИЯ

ABSTRACT

The historical origins of the Kyoto School of Philosophy of modern Japan, represented by Kitaro Nishida and Hajime Tanabe, may be derived from both the ancient Chinese idea of Change and the ancient Indian Upanishadic idea of the mutual identity of Brahman and Atman. The ancient Chinese idea of Change signifies change as well as non-change, and even their dialectical unification. Both origins are structured by the self-identity of the opposed in logic, and these historical prototypes have been developed into the various forms of Confucian, Taoist, and Buddhist philosophy. The notion of Nothingness or Emptiness rather than Being has been set up as the fundamental principle. The principle of Nothingness as ultimate reality has been connected with the logic of self-identity of the opposed, and this is evident in Nishida's concept of the self-identity in absolute contradistinction that is equivalent to the Place of Absolute Nothingness. Even though Nishida's idea of Place is directly and explicitly influenced by the ancient Greek idea of *Topos*, it has indirectly and implicitly been affected by the traditional agricultural society as well, in which the land is regarded as the self-identical substratum despite the cyclic time of the four-seasons change. The ancient Chinese idea of Change also reflects the agricultural society in which the cyclic time plays an important role on the basis of the unchanging self-identical land as the underlying substratum. Nishida succeeds in establishing the new logical expression of Eastern traditional thought, deeply hidden in consciousness, in relation to Western philosophy. The uniqueness of Nishida's idea of Place may have its main source in the traditional agricultural background, and in this sense his way of thinking may be rural in character. On the other hand, Tanabe, though following Nishida at first, turns to making criticism of the mentor with the establishment of the triadic logic of species as the dialectic, which is characterized by the perpetual self-negating conversion in action. In contrast to Nishida, Tanabe represents the urban type of thinking, which is in pursuit of transforming in life. While Nishida's idea of Absolute

Nothingness has affinity with the ancient Chinese philosopher Lao-tzu's idea of Nothingness from and into which every entity comes and goes, Tanabe's concept of Absolute Nothingness as the principle of conversion is more closed to the Buddhist idea of sunyata, i.e., Emptiness, which is devoid of any substance in itself. As regards evil, the difference between them is obvious in that for Nishida evil and time or history disappear into the ultimate horizon or place of Nothingness with the tendency toward a kind of monism of goodness, whereas for Tanabe evil copes with goodness and retains its own status throughout, never being reduced into the opposed. Even if so, both of them, however, fail to construct a philosophy of history from the epochal or durational viewpoint, compared to Heidegger and Jaspers.

Key Words: Nishida, Tanabe, change, nothingness, place, self-identity, evil, history.

The historical origins of the Kyoto School of Philosophy of modern Japan, represented by Kitaro Nishida and Hajime Tanabe, may be derived from both the ancient Chinese idea of Change and the ancient Indian *Upanishadic* idea of the mutual identity of Brahman and Atman. The ancient Chinese idea of Change signifies change as well as non-change, and even their dialectical unification. Both origins are structured by the self-identity of the opposed in logic, and these historical prototypes have been developed into the various forms of Confucian, Taoist, and Buddhist philosophy. The notion of Nothingness or Emptiness rather than Being has been set up as the fundamental principle. The principle of Nothingness as ultimate reality has been connected with the logic of self-identity of the opposed, and this is evident in Nishida's concept of the self-identity in absolute contradistinction that is equivalent to the Place of Absolute Nothingness. Even though Nishida's idea of Place is directly and explicitly influenced by the ancient Greek idea of *Topos*, it has indirectly and implicitly been affected by the traditional agricultural society as well, in which the land is regarded as the self-identical substratum despite the cyclic time of the four-seasons change. The ancient Chinese idea of Change also reflects the agricultural society in which the cyclic time plays an important role on the basis of the unchanging self-identical land as the underlying substratum. Nishida succeeds in establishing the new logical expression of Eastern traditional thought, deeply hidden in consciousness, in relation to Western philosophy. The uniqueness of Nishida's idea of Place may have its main source in the traditional agricultural background, and in this sense his way

of thinking may be rural in character. On the other hand, Tanabe, though following Nishida at first, turns to making criticism of the mentor with the establishment of the triadic logic of species as the dialectic, which is characterized by the perpetual self-negating conversion in action. In contrast to Nishida, Tanabe represents the urban type of thinking, which is in pursuit of transforming in life. While Nishida's idea of Absolute Nothingness has an affinity with the ancient Chinese philosopher *Lao-tzu's* idea of Nothingness from and into which every entity comes and goes, Tanabe's concept of Absolute Nothingness as the principle of conversion is more closed to the Buddhist idea of *sunyata*, i.e., Emptiness, which is devoid of any substance in itself. As regards evil, the difference between them is obvious in that for Nishida evil and time or history disappear into the ultimate horizon or place of Nothingness with the tendency toward a kind of monism of goodness, whereas for Tanabe evil copes with goodness and retains its own status throughout, never being reduced to the opposed. Even if so, both of them, however, fail to construct a philosophy of history from the epochal or durational viewpoint, compared to Heidegger and Jaspers.

Nishida's concept of Place is supposed to be directly influenced by ancient Greek philosophy and Neo-Platonism. For Nishida the concept of Place occupies ultimacy in his system of thought as the last place in which everything arises and perishes, while Tanabe is very critical of Plotinus' idea of the One as ultimate reality and his theory of emanation which presupposes the preexistent entity prior to appearance. Whereas Nishida is inclined to be akin to the ancient Chinese philosopher, Lao-tzu's idea of Nothingness from and into which everything in the world comes and goes, Tanabe's concept of Absolute Nothingness has the resemblance to the Buddhist notion of *sunyata*, i.e., Emptiness, which is devoid of self-existence as such. Tanabe precludes any preexistent entity such as the One, or *Brahman* as the ultimate cause of the universe, from which actual entities are to be emanated. On the one hand, the historical background of Nishida's idea of Place might be regarded as being influenced in general by his socio-civilizational circumstances, i.e., the traditional agricultural society, in which the land is conceived of as the substratum on which agriculture arises. On the other hand, Tanabe was born in the urban city, i.e., Tokyo, where agriculture plays no important role but rather industry occurs. This socio-circumstantial difference between them may indirectly and implicitly influence on the formation of their ways of thinking; one relies upon the substratum entity as the last resort, and the other is engaged

in the ever critical and self-negating activity of reformation in the urban society.

Nishida starts his thinking from the concept of pure experience in which subject and object are not yet separated, and finally arrives at the ultimate Place or *Topos* through the concept of the absolute self-identity of the opposed, or the self-identity of the absolute contrary. This may be another expression of the relationship between duality and non-duality, and historically we can find out the similar idea of the self-identity of Brahman and Atman in ancient India as well as the resemble idea of Change in ancient China. Furthermore, the Buddhist notion of non-duality of matter and spirit prevails in China, in particular, in Tendai Buddhism as the most systematic and integral interpretation of the Lotus Sutra, including all other sutras, and almost all types of Japanese Buddhism are variously developed forms of this system of thought. In India non-duality is more emphasized rather than duality, e.g., Nagarjuna's view of *sunyata* as the middle way and Shankara's non-dual monism, in which appearances are regarded as being on the lower level than, or even negated by, ultimate reality. Even if so, however, in China the stress is placed on actuality rather than pure principle or truth, and Buddhism has also been much influenced by this tendency toward actuality.

The distinctive feature of Tanabe's thinking lies in the returning activity from eternity to history. Many speak of the going aspect toward the transcendental realm of eternity from the historical dimension, but neglect or forget the other side of returning to the historical field from the attained eternity. In as much as Plato emphasizes the returning activity of politics to construct the ideal state in the actual world by the philosophers who have already contemplated the eternal Ideas, Tanabe also aims at building up the ideal political state as the second order. This is no other than the Buddhist notion of Bodhisattva who strives to attain ideality. The main thought of the Lotus Sutra is concerned with the saving activity of the numerous Bodhisattvas who have already attained enlightenment in the far past as the mission in the actual human world. Even though Tanabe himself, however, is not always explicitly aware of the thought of the Lotus Sutra, he might be implicitly and indirectly influenced by such Buddhist thought. In fact, he mentions the concept of Bodhisattva in his last stage of thought. By contrast, Nishida is much influenced by Zen Buddhism as well as Lao-tzu's idea of Nothingness. In Zen Buddhism the social activity of saving human beings lacks, or is attenuated, but on the contrary, an

individualistic pursuit of enlightenment is rather emphasized. This is the point on which the Chinese neo-Confucianism attacks and even Tanabe himself makes criticism. In both Zen Buddhism and Nishida contemplation or intuition rather than social practice prevails. On the contrary, Tanabe's way of thinking is characterized by the social practice, including political one, in terms of the triadic logic of species mediating between the genus and the individual as the dialectical movement. The difference between Nishida and Tanabe may be parallel to the contrast between Zen and the Lotus Sutra Buddhism. As even within the Buddhist circle the rival types are divergent, so in modern times the ways of thinking of Nishida and Tanabe reflect the underlying streams of thought in the intellectual history of Japan.

As a matter of fact, there is the Japanese Buddhist Shinran's idea of returning to our world from the far distant pure land behind Tanabe's idea of returning. But this has a symbolic mythological connotation. The ideal pure land is the other world far from reaching us. What is really implied in this idea should be referred to our actual world. The Amida Buddha in the pure land is not a historical person like Jesus Christ, but only a metaphor. This may also be a shadow of the eternal Buddha hidden in the other sutras than the Lotus Sutra in which the historical Buddha Sakyamuni reveals his own eternal saving activity fully. Only in the Lotus Sutra the dialectical mutual relationship of the historical and eternal Buddha is revealed, according to the Tendai system of thought. In short, the Amida is still imperfect but perfect only interpreted in terms of the Lotus Sutra in which all Buddhist figures historical as well as mythological are integrated.

Consequently, Tanabe later on criticizes of Shin Buddhism as still non-historical, and devotes his demonstration to Christianity as a historical religion. Even if so, however, according to the Lotus Sutra, there are two kinds of principles: one is the contemplation of truth, and the other is the social practice of reformation of the given actual world toward the ideal one. Whereas Nishida stands by contemplation of truth, Tanabe takes the position of action in order to reform the actual world by following the later Plato's dialectic. Tanabe's active standpoint may be indirectly and implicitly influenced by the Buddhist, specifically the Lotus Sutra's implications, and in fact refers to the important role of the Bodhisattva comparable to the Christ. There are two types of the Bodhisattvas: one is characterized by the direction of the cause to the effect, and the other by the reverse direction from the effect to the cause. The latter signifies

that the enlightenment attained one should return to the actual world for the purpose of edifying for the not yet attained ones, and this may be parallel to Plato's king philosopher as mentioned above. Apart from the historical background of Japanese Buddhist thought may we not duly appreciate both Nishida's and Tanabe's way of thinking, which are deeply and in the hidden form influenced by the underlying stream of thought in the long intellectual historical process. According to the Lotus Sutra, the eternal original Buddha whom the historical Buddha Sakyamuni revealed ceaselessly continues to save all kinds of living beings in the entire universe, and from this may Tanabe's concept of the practice of the Bodhisattva be derived. Hence Tanabe's distinguished idea of returning activity from the transcendent eternity once attained to the historical world in attainment might be deeply rooted in the Buddhist thought particularly revealed in the Lotus Sutra. Even if so, however, for Tanabe the idea of the eschatological time, i.e., the end of history is devoid, in which a new era is to begin, as Heidegger's concept of the other beginning for a new history.

KÜLTÜR OLGULARI HAKKINDA BİLİMSEL BİLGİYE NASIL ULAŞILIR? BİR KÜLTÜR FİLOZOFU: GIAMBATTISTA VICO

ÖNAL, Sema
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Vico kültürün incelenmesi konusunda önemli katkılar yapmış bir filozoftur. Kültüre ve tarihe evrensel ve bilimsel bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. Ona göre insanı, sadece akılsal tarafı ile tek yönlü bir varlık olarak ele almak doğru değildir. Çünkü, insan duygu, hayal gücü ve diğer yetileriyle bir bütündür. İnsan akli sayesinde bilim ve felsefe; duyguları sayesinde edebiyat ve sanat; inancı sayesinde din ve mitoloji gibi ürünler; birlikte yaşama zorunluluğu nedeniyle de toplumsal yasaları ortaya koymuştur. Buradan hareketle insanın tabiatı tanınırsa insanlığın ortaya koyduğu ürünlerin doğru bilgisine ulaşmak mümkün olacaktır.

Vico kültürü nesnel ve bilimsel yoldan incelemeyi istemekle birlikte teoloji ve metafizikten ayrı olarak inceleyememiştir. Ayrıca bilime de bir kültür ögesi bakmaktadır. İnsan kültürü öğrenen bir organizma değil, kültürü yapan, yaratan, üreten başka kültürlerle iletişim içinde olan varlıktır.

İnsan dili aracılığıyla, yani kelimeler ve kavramlar aracılığıyla iletişim kurar. Kavramlar da aslında birer genellemedir. Kültürel alanda, olgu doğruya doğru olguya dönüşebilir. Zaman içinde her çağın ve ulusun doğruluk anlayışı değişebilir. Yani kültür öğeleri arasında değişebilir ilişkiler söz konusudur. Buna rağmen bu alanın bilimsel bilgisi elde edilebilir. Çünkü, insan tabiatının birliğinden kaynaklanana genel ilkelere ulaşmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kültür, G. Vico.

Öncelikle bilimsel bilgi nedir? sorusunun cevabından ne anladığımı belirterek konuya başlamak isterim. Bilimsel bilgi, en genel anlamda, incelenen konu her ne ise, onun gerçekte ne olduğunu ve ne olmadığını

ortaya koymaktır. Düşünce tarihinde, düşünürler ve bilim adamları buradan yola çıkmışlardır. Platon ile matematiksel mantığı, Aristoteles ile biyolojik mantığı, tanım, cins, tür gibi kavramları öğrenmiş bulunuyoruz. Bilimsel bilgi, bir şeyin tabiasını, özünü aramak yani tanımını yapmaktır. Bunu daha açık bir şekilde dile getirelim. İncelenen konu her ne olursa olsun, başkaları tarafından bilinebilir ve konu hakkında verilen hükümler, söylenen şeyler, başkaları tarafından denetlenebilir hâle getirilmiş olmalıdır. İşte bunu gerçekleştirmek o şeyi bilgi seviyesine getirip tanımlamak veya açıklamakla mümkündür.

Şimdi burada itiraz edilecek nokta ve birçoğunun aynı söylemle dile getirdiği şey şudur: Doğa bilimleri kültür bilimleri ayrımı. Doğa bilimleri açıklama yapar, kültür bilimleri ise anlama metodunu kullanır. Anlamak tek başına yeterli değildir. Anlama, subjektif ve sınırlıdır. Anlama yoluyla edinilecek olan bilgi şayet bir başkasına aktarılacak ise bu bir açıklamayı da (en azından nasıl anladığını) gerekli kılar. Anladığımız şeyi kavramsal düzeye çıkarıp başkaları ile konuşabilir ve tartışabilir hâle getirmemiz gerekir. İncelediğimiz konu hakkında kavramsal bir çerçeve oluşturamamışsak, belli ölçülerde bir tanım ve açıklama yapamıyorsak onun ne olduğunu ortaya koyamamışız demektir. Tanım ve açıklama kavramsal bir düzenlemedir. Kavramsal bir sistem olmadan bir bilimden bahsedemeyiz. Oluşturduğumuz kavramların içini doldurmak zorundayız. O hâlde diyebiliriz ki bilimsel bilgi tanım ve kavramlar yoluyla oluşturulan bir inşadır bir sistemdir. Bu teorik anlamda böyledir.

Buraya kadar iki noktayı belirlemiş olduk. Kültürün ne olduğunu ortaya koymak kavramsal çerçevesini elden geldiği kadar belirlemeye çalışmak ve kültür hakkında metodu ne olursa olsun ortaya konan bilgileri bir başkasına aktarılacak hâle getirmek. Bilimsel bilgisi edinilecek olan kültür olgusu olduğuna göre, kültür ne ise onu anlamak tek bilimsel yoldur. Burada bilimsel deyince sadece doğa bilimlerini anlamayıp teorik anlamda saf bilim bağlamında düşünmek gerekir. Metot farklı olabilir ancak bu kültürün bilimsel bilgisi edinilemez sonucunu doğurmaz. Çünkü ‘her kültür bilimi kendine özgü bir üslupla belirli bir biçimde kavramlarını oluşturur. Bu kavramları sistematik bir genel kavrayış içinde üzerinde duracağı olguları seçmek ve sınıflamak için kullanır. Bu form kavramları kural koyucu olmadığı gibi ideografik (tekil ve bir defalık olanı tasvir edici) de değildir’¹.

Bu söylenenlerin ışığında Vico’nun kültür olgusunu nasıl araştırmak istediğini, bilimini temellendirdiği kavramları ve yöntemini kısaca ortaya koymaya çalışalım:

¹ Ernst Cassirer Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine .Çev: Milay Köktürk. Hece Yayınları, Ankara, 2005.

Vico'ya göre de kültür en genel anlamda insanın tabiata kattığı her şeydir. Çünkü, tabiat içinde var oluşumuz bize sunulmuştur. Ancak bu tabiat dünyasına ek olarak biz kültür dünyasını yaratırız, oluşturur ve dönüştürürüz. Yani tabiatı belli ölçüde bilir, ona belli ölçülerde etki eder ve yine belli ölçüde onu denetim altına alabiliriz. Çünkü, tabiat hakkındaki bilğimiz hiçbir zaman tam bir bilgi olmayacaktır. Bunun nedenini Vico şöyle belirler. Tabiat dünyası Tanrı tarafından yaratılmıştır ve ancak onu tam anlamıyla bilebilecek olan Tanrı'dır. Oysa, insan kendi dünyasını yani kültür dünyasını tam olarak bilebilir. Hatta insan tabiat dünyasını da kendince tanımlayıp araştırıp bilgi seviyesine çıkarmakta olduğundan aslında bilimsel çaba da insan üretimi olduğundan bir kültür olgusudur.

Vico, 17.yy'ın tabiata dönük bilimsel çalışmalarının insanı ve onun kendisinin yarattığı toplumsal alanı, kültürü ihmal ettiği görüşündedir ve eserinde gözümüzü tabiattan insana döndürmemiz gerektiğini, büyük bilimsel devrimlerin de insan yaratımı olduğunu bize hatırlatmakta ve asıl olarak insanın kendi ürünü olan kültürün bir bütün olarak incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece, Vico, dikkatleri tabiat dünyasından kültür dünyasına çevirerek kültür dünyasının araştırılmasında önemli bir katkı yapmıştır. O, kültür denen olgunun ne olduğunu, öğelerini, nasıl değişip dönüştüğünü, kültürün belirleyicilerini araştırmak istemektedir. Kültürün 'tabia'sını aramaktadır. Yani, kültür hakkında tüm toplumlar ve insanlar için geçerli olabilecek evrensel ilkeler aramaktadır. Bu evrensel ilkeler ortak noktalardır. Ancak, kültür dünyasının bireysellikler, tikellikler dünyası olduğunun da farkındadır.

Vico, insanın her şeyden önce varoluşuyla biyolojik bir varlık olduğunu tabiat içinde biyolojik ihtiyaçlarının onu kültürel ve toplumsal bir varlığa dönüştürdüğünü söyler. İnsan doğal olarak kendisi için faydalı olanın peşindedir. Ayrıca, insan, toplum halinde yaşamının kendisi için tek başına yaşamaktan daha faydalı olduğunu fark etmiştir. Biyolojik varlık olarak ihtiyaçlarının karşılanması toplumsal varlık olma halini zorunlu kılmaktadır. Ortak fayda üzerine temellenen toplumsal varlık olma hali ise ruhsal tinsel bir varlık olma halini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, hem doğaya hem topluma değer yükleyen ve toplumsal kurumları oluşturan insandır. Bir toplumda kurumların görevini iyi yapması o toplumun iyi işlemesi için gereklidir. Görev ve iyi kavramları değer kavramını da beraberinde getirir. Ayrıca toplumsal kurumların iyi işlemesi için bilgiye de ihtiyaç vardır. Toplumsal kurumlarla ilgili bilgi ise tarihsel bilgiyi de gerekli kılar. Tarih demek zaman demektir. İnsan belki de tabiata ilkin

zaman kavramını sokmuştur. Zaman kavramıyla birlikte bir şeyin kökeni, süresi, bitişi gibi kavramlar da ortaya çıkmaya başlar. Bunları organizmayı örnek alarak açıklarsak doğuş, gelişme, yaşlanma ve ölüm veya yok olma dönemlerini görebiliriz. Vico, insan doğası ve onun yarattığı tarih ve kültür dünyası ile paralellik kurar. Bu nedenle onun organizmacı bir kültür teorisine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zaman ve tarih kavramlarıyla ilgili olarak da kültür olgusunun incelenmesinde bellek kavramını önemle gündeme getirir. Vico bu noktada ilk insanlık halk hikmeti içerisinde yer alan şiirsel anlatımının önemine dikkat çekmiştir. Bununla ilgili olarak da mitler, hikayeler, efsaneler aslında birer tarihi ve kültürel olgudur ki bunlar günümüzde ‘somut olmayan kültürel miras’ adı altında halk bilimciler tarafından değerlendirilmektedir. Tarih bize insanlığın ortaya koyduğu kültürel ürünlerin neler olduğunu dolayısıyla insan varlığının da ne olduğunu öğretir. Çünkü, tarih, ‘zaman anlamında kullanıldığında geçmişteki olayların sınıflandırılmasını bu olayların birbiriyle ilişkilerinin belirlenip anlamsal bütünlüğün sağlanmasını, kurumlar, olaylar ve anlayışlardaki değişikliklerin dönemler ve çağlar arasında karşılaştırmasının yapılarak doğru sonuçlar çıkarılmasında büyük öneme sahiptir’²

Buraya kadar, Vico’nun kültür anlayışının üzerine temellendiği kavramlar şunlar olmuştur: Bireysel fayda, dolayısıyla ortak fayda ve toplum hayatının kuruluşu. Bellek, primitif kültüre sahip insanların şiir yoluyla olayları belleklerinde tutmaları dolayısıyla zaman ve tarih. Toplumsal görev ve iyi kavramları, dolayısıyla toplumsal kurumlar. Vico özellikle bir ulusu, bir halkı araştırırken bu kavramlardan yola çıkar.

Kültür elbetteki başlı başına tarihî bir oluştur. Vico da kültürün tarihi bir oluş olduğunun farkında olarak ilkin kültürün kökeni, insanlığın kökeni hakkında öngöründe bulunur. Bunun için bir tarih belirlemek ister ve Mısırlıların kendilerinden önce dünyayı üç çağa bölmüş olmalarını kendine örnek aldığını söyler. Mısırlılar kendilerinden önceki dünyayı üç çağa bölmüşlerdir. Birincisi Tanrılar Çağı. İkincisi Kahramanlar Çağı. Üçüncüsü İnsanlar Çağı. Bu üç çağ üzerine temellenen bir de kronolojik tablo sunar ve bu tablo ile Mısırlıların eski hikmetinin buradan çıkarak bütün dünyaya yayıldığı fikrini reddeder ve dünyanın ilk çağları hakkında bilginin karanlık ve muğlak olduğunu söyler.

Kültür olgularını bilimsel bilgisi edinilebilir iddiasıyla yola çıkmış olan Vico, bir kültür tarihçisi olarak, dil incelemeleri bakımından, sosyolog ve siyaset kuramları alanlarında da öne çıkmış ve incelenmiştir. O,

² Ayhan Bıçak, ‘Tarih Sorunu’ s. 8.

araştırmalarında, insan vahşi halden bugünkü medeni haline nasıl gelmiştir? Toplumlar nasıl teşekkül etmiştir? Toplumların gelişme seyri nedir? İnsan ilişkileri nasıl başlamıştır. Dinin ve dilin toplumların oluşmasındaki rolü nedir? gibikonuları temele almıştır. Kültür dünyası hakkındaki araştırmaların hızlanmasına katkı yapmış 1822 de eserleri Almanca'ya çevrilmiş Herder, Wolf ve Goethe aracılığıyla Alman Tarih Okulunu etkilemiştir. Vico'nun en temel iddiası şudur: '*İnsan, ancak, kendi yaptığı kültür dünyasını kesin bir bilgiyle bilebilir*'. Kültür dünyasını bilmek için Vico'nun önerdiği yöntem, Francis Bacon'un tabiat dünyasında, tabiatı tanımak, bilmek ve araştırmak için uyguladığı yöntemin aynısıdır. Çünkü, Bacon incelenecek konu her ne olursa olsun bir tek yolla incelenebilir iddiasındadır ve bütün bilimler için tek bir yöntem önermektedir. Tümevarım yöntemi. Kültür olguları yer zaman ve duruma göre değişiklik gösterebilir. Bu nedenle tikel olgulardır. Ancak bu tikel olgulardan tümel sonuçlar çıkarılabilir ve Bacon'un 'form' olarak adlandırdığı ve Vico'nun da onayladığı genel yargılara varılabilir. Bu genel yargılar bütün kültür olgularında görülen ortak noktalar göz önüne alınarak yapılacaktır. Vico, bu bakımdan Bacon'u hocası olarak adlandırır. Vico'nun 1725 te yayımladığı *Yeni Bilim* adlı eseri için kültür dünyasının incelenmesi bakımından büyük ümitleri vardır. Bu eserinde ulusların dünyası olan, sivil (medenî) dünya veya toplumların dünyasının nasıl teşekkül ettiğini ve toplumsal kurumların ortak özelliklerini incelemek istemiştir. Vico, *Principia Matmematica*'yı yazan büyük bilim adamı Newton'a (1642-1727) bir haham aracılığıyla 1725'de yayımladığı bu eserini gönderir ve 'sizin tabiat alanında gösterdiğiniz başarıyı kültür dünyasında ben gösterdim' der. Ancak bu eserin ona ulaşp ulaşmadığı bilinmemektedir.

Vico'ya göre kültür dünyası, metafizik (fizikötesi anlamında) veya zihinlerin dünyası tabiat dünyasının üzerindedir ve Tanrı'ya dönüktür. Metafiziğin işlevi sivil toplumsal dünyada egemen olan ilâhi inâyeti göstermektir. Kültür olgularının temeline ilâhi inâyeti yerleştirmiş olması inancı temele koyduğunu gösterir ki bu temel subjektif bir temeldir.

Vico, aslında, içinde bulunduğu çağın anlayışının tersine olarak tarih toplum, kısaca, kültür olgusunun da bilimsel bir bilgiyle bilinebileceğini iddia etmektedir. Bilim dedikçe tümel doğru ve zorunlu ilkelere varmayı kastetmektedir. Bu da demektir ki tarih-kültür alanında genel ilkelerden kalkıp genel sonuçlara varmak mümkündür. Ibn Haldun, bu fikri 14. yüzyılda ortaya atmıştır. 17. yy da biz Descartes'in tarihi bilim bile saymadığını biliyoruz. Yine 17. yy'da Bacon, bütün bilimler için gerekli

bir yöntemin peşindedir. O, aslında tabiat bilimleri yanında sosyal bilimleri de kastetmektedir. Elbette ki, Bacon'un hukukçu ve devlet görevinde bulunuyor olmasında bunun büyük bir payı olduğu düşünülebilir. Vico, Bacon'un tümevarım yöntemini ulusların dünyasında, kültür dünyasında ve dolayısıyla sosyal bilimlerin konusunu teşkil eden alanda uygulamak istemektedir.

Kültürün ortaya çıkması toplumsal hayatı gerektirir. O hâlde, toplumun bünyesi nedir? Kültür olgusu bu bünye içinde nasıl ve ne şekilde ortaya çıkmakta ve değişim göstermektedir? Vico, bu sorulara cevap aramaktadır. Dolayısıyla, sosyoloji, sosyal antropoloji, dilbilim, halkbilim, felsefi antropoloji, varoluşçuluk, fenomenoloji, psikoloji gibi insanı, sosyokültürel bir varlık olarak ele alan ve dil, din, âdet, örf gibi kurumlar bakımından insanlar arası ilişkileri, kültürler arası ilişkileri ve bizzat insanın tabiatını, mizacını alışkanlıklarını yaşayış tarzlarını, duygulanımlarını, hayallerini, inanışlarını konu alan bilimlerde ve düşünce sistemlerinde Vico'nun düşüncesinin izleri vardır. Çünkü, Vico, insanın yarattığı ve insanı ilgilendiren her şeyi konu olarak almaya çalışmıştır ve asıl incelemeye değer olanın insanın yarattığı bu kurumlar olduğunu düşünerek felsefesini bu temel üzerine oturtmuştur.

Tarihte ve sosyal alanda elbette ki değişme söz konusudur. Değişmenin bir gerçeklik olduğu kültür dünyasındaki araştırmalarımız için kullanacağımız tümevarım yöntemi acaba nasıl uygulanmalıdır? Vico'ya göre, önce meselenin kökenine inmek gerekir. Bu köken ise, ilk insanların, yani, henüz çevrelerini kavramsal yoldan açıklayamayan insanların ortaya koyduğu ilk düşünce ürünleri olarak bilinen mitolojilerdir. Vico'nun insanlığın çocukluk çağı olarak adlandırdığı bu mitolojik dönemden meselenin çözümüne başlamak gerekir. Böylece, insanların bu çocukluk çağında nasıl hayal gücü (fantasia) yoluyla düşündükleri ve dolayısıyla kültür dünyasını 'mondo civile'yi nasıl kurmaya başladıklarını görebiliriz. Vico'ya göre insan anlamadan insan olmuştur. O, anlamayı, gelişmiş bir dil içinde kavramsallaştırma ve kavramlar arası bağlantı kurmak anlamında kullanmaktadır. Anlamak, refleksiyonu yani, bir konu üzerinde dönüp dönüp düşünmeyi gerektirir. Bu yoldan devam ederek toplumsal bir varlık olan insanın tabiatını tanımak ve ortaya koyduğu ürünleri bilmek, bunun üzerinde yükselerek bir tarih-toplum teorisi ortaya koymak mümkün olabilir. Vico, bu yöntemi kendince uygulamış ve uygulanabilirliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Vico, insanın yarattığı her şeyi kültür alanı içerisinde düşünmektedir. Bilimi, dolayısıyla matematiği de kültür olgusu içerisinde

düşünerek insanın kendi yarattığı şeyler arasında sayar. Bu noktada da Bacon'dan etkilenmiştir. Çünkü, Bacon, tabiatın kendine özgü (*sui generis*) olduğunu savunur. Biz matematik veya geometri yoluyla aslında tabiatı gerçekten var olmayan paraleller, bağıntılar, üçgenler, kareler icat ederiz.³ Toplumun yapısı da bildiğimiz gibi durağan değil değişkendir.

Değişme, Vico'ya göre, Tanrı'nın bütün varlıklar için koyduğu bir yasadır. İnsan tabiatı gereği bir canlı olarak doğar büyür gelişir ve ölür, uluslar da insanlardan oluşmuş canlı organizmalardır. Dolayısıyla uluslar da doğar, büyür, gelişir, çöker ve yok olur. O hâlde, toplumun yapısını anlamak için insanın tabiatını çok iyi bilmelidir. İnsanın tabiatının temelinde yer alan ihtiyaç ve faydalar nelerdir? Toplum ne üzerine temellenmiştir? İnsanların birbirleriyle ilişki kurmasını sağlayan nedir? Hak, adâlet kavramı nasıl ortaya çıkmıştır? İlk birlikler hangileridir. Tanrısal kurumlar ve insanî kurumlar nasıl ortaya çıkmıştır? Toplumun oluşmasında dinin rolü nedir? Din olmasaydı toplum var olabilir miydi olamaz mıydı? Krallar ve kâhinlerin toplumdaki yerleri nedir? Yasaların kökeni dinsel veya tanrısal mıdır? Genel ilkelerle tanrısal kanunlar ve yasa kavramı arasında nasıl bir ilişki vardır?

İlk ontolojik ilkesi, 'insan toplumsal bir varlıktır' ilkesidir. Bu ilke, 'şeyler doğal yapılarının dışında var olamazlar'⁴ aksiyomu ile bağlıdır. Bu durumda insan doğuştan mı toplumsaldır sonradan mı toplumsal olmuştur tartışması boşunadır. Çünkü bu iki sav da aynı şeyi söylemektedir. İnsan tabiatı özgürdür, seçme şansına sahiptir, ancak, değerleri oluşturmakta zayıftır. İnsan, tarihte içsel bir güç olan ilâhi inâyetin yardımıyla değer oluşturmaya gerçekleştirmektedir. İnsanî seçim de faydaya dayalıdır. Bu faydayı isteme önce bireysel, sonra ailece, sonra içinde bulunduğu toplumla veya ulusla birliktedir. Böylece, insanlarda ortak duyu temellenmeye başlamıştır.

Vico'nun metafiziği epistemolojisinden önce gelir. Çünkü, epistemolojisi metafizik teorisini şart koşar. İnsanlık süreci değiştikçe insanın tabiatı da değişmektedir. Vico, insanın toplumsal oluşunu kendi kendine yetemeyen bir varlık olmasına dayandırmaktadır. Toplumun kurulması ile birlikte adâlet anlayışı da gelişmeye başlamıştır bu insan tabiatının bir kanunudur. Kanun, sivil tabiatı vardır. Adâlet duygusu, insanda başlangıçtan beri vardır. Fakat, adâlet anlayışı toplum içerisinde, süreçte gelişme göstermiştir. Çünkü insanların gelenek, görenek, âdet ve düşünüş tarzlarına göre toplumsal

³ Bu ilke Bacon'dan alınmadır. Bkz: Bacon Francis **Novum Organum**, paragraf 45., Çev. Sema Önal Akkaş, Doruk yayınları, 1999.

⁴ Age paragraf 134.

olgular ortaya çıkmakta, toplumsal doğruları bunlar belirlemektedir. Âdet, gelenek ve göreneklerin değişmesi ile birlikte olgulara göre belirlenmiş doğrular da değişmektedir. Olgı, doğruyu doğru olguyu belirlemektedir. Sosyal varlık olmak, insan, toplum ve kanun arasında zorunlu bir bağlantıyı gerekli kılar. Kanun tabiatı vardır ve dolayısıyla tabiat varlığı olan insanın içinde yani sivil (medeni) tabiatı da vardır. Toplum denen şeyin kendisi de tabiatı gereği yasalıdır.

Toplumsal temeli olan ortak duyu, bir halk veya ulus veya insan ırkı tarafından paylaşılan ve refleksiyon olmadan (konu üzerinde çok ayrıntılı bir düşünme olmadan) verilen hükümdür. Ortak duyu, biri görelî, diğeri evrensel olmak üzere iki türdür her ulusun olduğu gibi bütün insanlığın da ortak duyusu vardır. İşte bu evrensel ortak duyu ‘ideal sonsuz tarih’in itici gücünü oluşturmaktadır.⁵ İnsanlık yolunu ruhun ölümsüzlüğü fikri üzerine temellendirmiştir. Din, devlet, sanat, hukuk gibi değerler bu fikrin üzerine temellenmiştir.⁶ Vico’ya göre Bacon, Platon, Makyavelli, Grotius hepsi anakronizma yapmaktadır. Çünkü onlar, eskileri kendi çağlarının bakış açısına göre değerlendirmektedirler. Hâlbuki eskiler, kendi çağlarının kültür kalıpları içerisinde değerlendirilmelidir. Kelimeler ve dil, bize bu eski kültürlerin kurumları hakkında ipuçları verir.

Vico, bu konuları incelediği ‘*Yeni Bilim*’ adlı eserini yazarken geometriyi örnek almıştır. Geometri insan yaratımıdır. Tabiatı gerçekte böyle şeyler yoktur. Kültür dünyası da insan yaratımıdır. O halde geometri gibi kültür dünyasında da bilimsel bilgi elde etmek mümkündür. ‘*Yeni Bilim*’ in aksiyomları, tanımları, postulları vardır. Bunlardan da ilkeler çıkarılır. Bu ilkeler üzerinde yeni bilim ve yeni bilimin metodu temellenir. *Yeni Bilim*, öne sürdüğü savları temellendiren ve kendine özgü bir şekilde ispat eden bir kitaptır. Bu eserde, Bacon’un tümevarım yöntemi örnek alınmıştır demiştik. Tikel olaylardan ortak evrensel ve genel ilkeler çıkarmak bu bilimin temel işidir. Vico’ya göre, bir araştırma meselenin başladığı yerden başlamalıdır. En temel sav insan toplumsaldır savı olduğuna göre toplumsal oluş ulus ile birliktedir. Ulusların kökeni araştırılmalıdır. Bu kitap, inâyet sıfatı altında Tanrı’yı temaşa ederek ulusları kuran kanun koyucuların halk hikmeti ile başlar ve onların teolojilerini akılsal yoldan ispat eden filozofların esoterik (bâtini, gizli) hikmeti ile tamamlanır. Böylece bu bilim ilâhi inâyetin akılsal sivil teolojisi olur. Çünkü Vico’ya göre Tanrı’nın yardımı ve esini olmaksızın insan ne toplum halinde yaşayabilirdi ne de uluslar kurarak bugünkü medeni hâle gelebilirdi. Tanrı bu özellikleri

⁵ Age, paragraf 336

⁶ Age, paragraf 130

insanın tabiatı içinde yerleştirmiştir. Hayal gücü ve düşünme gücü ile de insana yol göstermiştir.

Bütün ulusların başlangıcında efsaneler ve mitsel anlatımlar vardır. Bunların gerçek anlamalarına inmek felsefe ve filolojinin işbirliği ile mümkündür. Gerçek hikmet, efsanelerde destanlarda, mitolojilerde, halk deyişlerinde saklıdır. Hikmet Vico'ya göre ilkin iyi ile kötüyü ayırt etme yetisidir. Daha sonra insanların düşünme ve kavram oluşturma yetisi geliştikçe doğru bilgi anlamına gelmeye başlamıştır. Filozoflar daha sonra bunları felsefî hikmete dönüştürmüşlerdir. Bu nokta, Vico'nun tarih felsefesini diğer tarih felsefelerinden ayıran en önemli noktadır. Bu tür anlatım tarzlarında ulusların bünyesinde ortaya çıkan kurumların izlerine rastlanabilir.

Vico'ya göre, medeniyet, dinî düşünce, evlilik ve ruhun ölümsüzlüğü ilkeleri üzerinde yükselir. Ateistler, kaderciler ve nedencilerin ulus kurdukları görülmemiştir. Bu teoriler üstüne bir devlet kurulamamıştır. İnsanların kendilerinden üstün bir otoriteye inanmaları kendi tabiatlarının eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Budurum, insanların kontrol edemedikleri birtakım doğa olaylarından korkmalarını ve onlara tanrılık atfetmelerini sağlamıştır. Böylece çevreleri ve kendileri hakkında düşünmeye başlayan insanlar daha mutlu bir hayat sürmek için tanrıları veya bu üstün güçleri memnun etmeye çalışmışlardır. Kendi davranışlarını kontrol etmenin yanı sıra başkalarının davranışlarını da kontrol etmeleri gerekmiştir. Böylece, toplumun düzenini sağlayan yasaların kökeni ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak da devlet şekilleri biçimlenmeye başlamıştır.

Otorite de ilkin kutsal biçimde anlaşılmış dağlara yayılmış dev biçimli insanlar gök gürlemesiyle mağaralara saklanmışlardır. Grek fablinde devlerin kalplerinden yüksek bir kayaya zincirlenmiş Tityus ve Prometheus olarak hikaye edilmesi bu duruma örnektir yani onlar gök tanrı Jove'un kehanetlerinden (gök gürlemesi, şimşek çakması) ibaret olan din ile zincirlenmişlerdir. Böylece otorite anlayışı başlamış insanlar bedenlerinin hareketlerini kontrol etmek ve onlara iyi bir yön vermek için insani seçimlerde özgürlüğün rolünü incelemeye başlamışlardır. Bu tür otoriteyi doğal hukuk otoritesi izlemiştir, vahşi şekilde dolaşan devler buldukları yerlerde kalarak oraların efendisi olmuşlar ve ilk dominyonlar böyle başlamıştır. Bu ilk dominyonların insanları büyük kabile veya klan diyebileceğimiz genteslerin (ilk soylu aileler) prensleri olmuşlar. Böylece ilk krallıklar ve şehirler oluşmuştur⁷

⁷ Vico, *New Science*, paragraf 389-391.

Bu sonuçlara Vico nasıl varıyor? Ona göre, insanların gerçekleştirdiği alanda mitler, destanlar, örfler, âdetler gibi kurumları içinde barındıran insanın duygu ve düşünceleri tutkuları arayışları vs.nin çok latif bir biçimde anlatıldığı insanın tabiatının bizzat ortaya koyduğu halk hikmeti bir bütün olarak incelenmelidir. Hikmetin tabiatı anlaşılmalıdır. Halk hikmeti, mitolojiler, destanlar, fabller semboller, deyimler ve kelimelerin özel kullanımları, metaforlar gibi dilde bulunan ve kültürü temsil eden öğelerdir. Özellikle halk hikmetinin tabiatı veya bilgeliğin tabiatı böyle anlaşılabilir. İnsan yaşadıkça kazandığı bilgiyi iradesi doğrultusunda gerçek bilgiye ulaşmak amacıyla tamamlamaya çalışır Ancak gerçek bilgi Tanrı'dadır. Bu nedenle, insan ruhunu, düşünceyi duygudan ve iradeden ayırmadan bir bütün olarak incelemek gerekir. Vico bunun için felsefe, filoloji ile ortak çalışmalıdır demektedir. Akıl, tarihsel süreç içinde gelişmektedir aklın gelişimi dillerin gelişimi ile paraleldir. Yani, diller geliştikçe düşünce de gelişmiştir. Biz, dili inceleyerek o kültürü bilebiliriz, tanıyabiliriz. Buradan kurumların yapısını, insanların yaşayış ve inanış şekillerini gelenek ve göreneklerini tespit ederiz.

Vico, yöntem açısından bakıldığında elbette ki Galileo ve Newton'a benzemez. Eserlerinden anlaşıldığına göre, Bacon ve Descartes'i okumuştur. Grek geleneğinde bilim, kesin ve hedefi olan evrensel ilkeler kurmaktır. Bu bilim aksiyom, postula, tanım terimlerini kullanır ve bunları temel elemanlar olarak aldıktan sonra bunlardan ilkeler çıkarmaya çalışır ve metod böylece ilerler⁸. Vico, bu bakımdan Aristotelesçi ve Descartesçi geleneği izler ona göre her bilim evrensel ve sonsuz ilkelere sahip olmalıdır. Bunu mümkün kılan bir metodoloji, bütün sorunların ötesinde ve üstünde olan bir gerçeklikten elde edilir. *Verum factum* ilkesi. Kesinlik, yalnızca bizim yaptığımız alanındadır⁹ der.

Vicoya göre, sosyal bilimler alanında bir inceleme yapabilmek için dile bakmak gerekir. Buradan yola çıkan Vico iki bilim tipini ayırır: *Scienza* ve *Coscienza*.

Scienza, 'verum' a, gerçekliğe ilişkin bilgidir. Yani, bir kimse ancak kendi yarattığı şeyi bilebilir, tıpkı, Tanrı'nın tabiatı gereği kendi yarattıklarını bilmesi gibi, matematikçi de kendi kurguladığı objeleri bilir. Kültür dünyasını insan yaratmıştır. Tabiatı ise Tanrı yaratmıştır. O halde, insanın kesin bir bilgi ile bilebileceği alan tarih-kültür dünyasıdır.

Coscienza, bütün insanlarda müşterek olan olgu nesnelerinin bilgisidir.

⁸ Age, paragraf 41.

⁹ Age, paragraf 331-332.

Yani, ‘*certum*’a ilişkin bilgidir. O hâlde, tarih ve kültür alanında kesin bilgidен söz etmek mümkündür.

O hâlde, bilginin mâhiyeti hakkında Vico, tabiatı Tanrı yaratmıştır ve o tam anlamıyla o bilebilir demektedir. Ancak, insan kendisinde bulunan tanrısal taraf nedeniyle kısmen insani planda kısmen de tanrısal planda durmaktadır. Hristiyanlık inancındaki İsa’nın tanrısal ve insani olmak üzere iki planda bulunması gibi Vico ‘ya göre biz ancak kendi yarattığımız dünyanın kesin bilgisine ulaşabilir. Tabiat dünyası hakkında ise bilinçlenebiliriz. O hâlde, gerçek bilim kültür dünyası hakkında olandır.

Vico için yapılması gerekli olan en vasat gerçekliklerden en yüksek gerçekliklere doğru ulaşmaya çalışmak olmalıdır. Belli bir zaman için faydasız gibi görünen şeyler genel olarak bakıldığında çok faydalı olabilir. İnsani eylemlerin belirsizliği ve kararsızlığı bizi onları araştırmaktan vazgeçirmemelidir. Bu küçük ve önemsiz görünen şeyler bizi gerçekliğin bilgisine eristirebilir. İşte, bilge kişi bunu yapar. Değişmelere ve belirsizliklere rağmen doğruluk ve gerçeklik arasında her zaman bir uyum vardır. İşte insanlığı kuran ve geliştiren de bu uyumdur. Vico, varlık ve bilgi arasındaki ilişkinin ampirik olayların döngüsünden elde edilebilecek sonsuz gerçekliklere ulaşarak mümkün olabileceğini ileri sürer. Vico’nun öngürüsü, insani olayların tarihsel döngüsüdür. İlahi inayeti, insanlık tarihinin hareketi olarak belirleyen Vico’ya göre, her şey Tanrı’dan gelmiş ve yine ona dönecektir. Bilge kimse ise bunun farkında olan kimsedir.

O hâlde, inâyet tarih içerisinde içsel olarak vardır. İnâyet, tarihin her şeyin üstünde ideal olana doğru yükselmesini sağlarken zaman içindeki insan ruhu sapmalar, zıtlıklar bocalamalar ve geriye dönüşler gösterebilir. İnsan duygu ve eylemleri arasında gidip gelirken kendi oluşturduğu kurumlar da bundan etkilenecek yükselme ve düşüşler gösterir. Kurumların yükselişi ve gelişimi Tanrı’nın sonsuz iyiliğinin delilleridir. İnâyet insana faydayı iyiliği hikmeti doğruluğu öğretir. İnsanlık Tanrı’nın inâyet sıfatıyla kendi ölümlü bedeninde tanrısal zevki, tanrısal fikirleri müşahade eden en iyi ve en büyük Tanrı’nın her şeye gücü yeten bilge olan iyilik eden iradesini tanır. İnsan bilgisi ise sınırlıdır. Biz, insan tabiatını araştırmakta başarısız oluruz çünkü insanın iradesinin özgürlüğünü belirlemek güçtür¹⁰.

Vico için kesin doğrular alanı olan sivil dünya veya ulusların dünyası araştırılmalıdır ve buradan evrensel sonsuz tarihin ilkelerine ulaşmak gerekir. Vico tümel ve zorunluyu ulusların dünyasında arayacaktır. Konusunu belirlemiştir. İlk metafiziksel ilkesi ise insanın tabiatı gereği

¹⁰ Vico, *New Science*, paragraf 342-343,345.

toplumsal bir varlık oluşudur bu onun aksiyomudur. Bunun üzerine tariflerini yapar ilkelere ulaşmaya veya kanunlara ulaşmaya çalışacaktır. Vico'nun ilk aksiyomu” insan her nerede ve ne zaman cehalete düşse kendini her şeyin ölçüsü yapar, hatanın kaynağı budur. Bilinmeyen şeyler bilinen ve eldeki şeylerle açıklanır”. Bu aksiyomlar, Bacon'dan alınmıştır. Bacon bu aksiyomları insanın doğru bilgi edinmesinin önünde duran idollerin kaynağı olarak vermiştir. Halbuki, Bacon'a göre, insan zihninin idolleri ile Tanrısal zihnin idealleri arasında fark vardır. Vico ya göre tarihsel süreç içerisinde insanın yapıp ettiklerini bilebiliriz. Bunlar insanın tabiatından kaynaklanan duygu, imgelem, önyargı, adet, gelenek vs den ayrı değildir Çünkü ilâhî ve insanî bilgi üç ögeden ibarettir. Bilgi (knowledge), irade (will) ve güç (power). Bunları birleştiren tek ilke zihindir. Zihnin gözü sonsuz gerçekliğin ışığını veren Tanrı'ya dönüktür. O halde, tıpkı yaşadığımızı bildiğimiz gibi kesinlikle var olduğunu ve bize ait olduğunu bildiğimiz bu üç öge şunu açıklamamıza izin verir. Elbette şüphe edemeyeceğimiz şey düşüncedir. Bilimlerin bütün ilkeleri Tanrı'dan çıkmıştır. İlâhî ve insani kurumlar veya bilgiler bu ilkelerle uyum içinde ise doğrudurlar değil ise yanlışlırlar. Bunların kökeni döngüsel ve tutarlıdır. Her şey Tanrı'dan çıkıp döngü halinde tekrara Tanrı'ya döndüğünden bu kurumlar, Tanrı'dan ayrıldığı anda karanlık ve hatalıdır.

Bütün bu anlatılanların ışığında bir değerlendirme yapacak olursak, Vico'nun bu eseri bilim kitabı değildir. Tarihte sonuç çıkarırken ve sağlama yaparken belgelere dayanılır. Tarih yöntemi, insanın düşünce adımlarını atarken dayanmış olduğu belgeleri vermesi ile mümkündür. Viconun elinde arkeolojik buluntular ve belgeler yoktur. Sonuç olarak insanlık üç çağdan geçecektir şeklinde bir öngöründe bulunur. Kendine Bacon'u örnek alması metod bakımından baştan bir yanlış içinde olduğunu gösterir. Bu durumda Newton'a söylediği sizin tabiat dünyasında başardığınızı ben kültür dünyasında başardım sözü Newton'u çok şaşırtmış olmalıdır. Ayrıca, insanın tabiatı, sosyal yapı içerisinde verilmektedir. Sujenin bilinci değil de toplum içindeki insanın ortak bilinci ele alınmaktadır. Vico'nun “ideal sonsuz tarih” anlayışı determinizmi ifade eder. Bunun yanı sıra insan özgürlüğünden de bahsetmektedir. ‘İdeal sonsuz tarih’ insanın yaptığı bir şey değildir. Tanrı tarihe müdahale etmektedir. Tanrı'nın yaptığı şeyi yalnız Tanrı bilir demekle de bir çelişkiye düşmektedir. İnsan zihni hayal gücü tarihin mi ürünüdür yoksa tarih mi bunların ürünüdür. Karşılıklı bir gereklilik mi vardır. Bu soruların cevabı açık değildir. *Yeni Bilim* bir bilim kitabı mıdır bir teoloji kitabı mıdır bu nokta aydınlatılmış değildir. Vico tarihselcilikten tarihsiciliğe kaymaktadır, yani insanı tarihsel bir varlık

olarak almanın yanı sıra tarihe bir yön ve hedef belirlemektedir. Bilimi de değer probleminin içine sokmaktadır. Ona göre ilk bilim mitolojidir. Mitler ise insanların evrene yüklediği değerler bütünüdür. Halbuki bugün pozitif manada bilim, değer probleminin dışında ve üst yapısal bir kurum olarak ele alınmaktadır. Vico'nun tezleri tarihle sosyolojiyi yaklaştırır gibidir. Dün, bugün ve yarını birlikte ele almaya çalışmıştır. Zaman zaman geleceğe ilişkin öngörülerde de bulunmuştur.

KAYNAKÇA

Francis Bacon, **Novum Organum Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Üzerine Özlü Sözler**, Çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, 1999.

Giambattista Vico, **Yeni Bilim**. Çev. Sema Önal (Akkaş), DoğuBatı yay. 2007, 338

Giambattista Vico, **Selected Writings**. Edited and Translated by Leon Pompa, Cambridge University Press 1982.

Burke Peter, **Vico**. Oxford University Press 1985.

Ernst Cassirer, **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine**. Çev: Milay Köktürk. Hece yayınları. Ankara, 2005.

Kamuran Birand, **Manevi Bilimler Metodu Olarak Anlama**, Türk Tarih Kurumu Basımevi 1960.

Ayhan Bıçak. “ Tarih Sorunu”.**Kutatgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları**, Sayı 1. Ocak 2002.

Jan Asman, **Kültürel Bellek**. Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları. İstanbul,1997, 323.

NĀGĀRJUNA'S INFLUENCE ON THE FORMATION OF THE EARLY YOGĀCĀRA THOUGHTS —FROM MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ TO BODHISATTVABHŪMI—

SAITO, Akira
JAPONYA/JAPAN/ЯПОНИЯ

ABSTRACT

It is indeed true that The *Bodhisattvabhūmi* (BBh) has no direct reference to Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK); however, when viewed from the contents of MMK, the BBh shows some significant traces in which we can find clear development of thoughts given in the MMK concerning the key concepts such as *tattva* "truth, lit., thatness", *sugr̥hīta-sūnyatā* "well-grasped emptiness", *prapañca* "verbal proliferation" and *vikalpa* "conceptual discrimination", etc. Although a number of studies have so far been carried out on each text of the highest importance, a comparative approach to them is now extremely needed since the philosophical role that Nāgārjuna played in the history of Buddhism and his influence on the formation of the early Yogācāra tenets still remains our future task.

The present paper, therefore, aims at clarifying how the author of BBh deepened and defined the meanings of the above-mentioned key concepts, all of which were in fact used as significant terms both in MMK and BBh.

Key Words: Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā, Bodhisattvabhūmi, sūnyatā.

It is indeed true that the *Bodhisattvabhūmi* (BBh) has no direct reference to Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (MK); however, when viewed from the contents of MK, the BBh shows some significant traces in which we can find clear development of thoughts given in the MK concerning the key concepts such as *tattva* "truth", or lit. "thatness", *sugr̥hīta-sūnyatā* "well seized emptiness", *prapañca* "verbal proliferation" and *vikalpa* "conceptual discrimination", etc. Although a number of studies have so

far been carried out on each text of the highest importance, a comparative approach to them is now extremely needed since the philosophical role that Nāgārjuna played in the history of Buddhism and his influence on the formation of the early Yogācāra tenets still remain our future task.

The present paper, therefore, aims at clarifying how the author of BBh deepened and defined the meanings of the above-mentioned key concepts, all of which were in fact used as significant terms both in MMK and BBh.

Before analyzing the relationship of the above two works, it seems fitting to briefly refer to the result of my previous paper* in which I examined whether Nāgārjuna can legitimately be called a Mādhyamika or not. As was discussed by the above article, the answer must primarily depend on our approach – traditional, historical, or philosophical – to the question. The topic of this paper has closely related to the last, i.e. philosophical approach.

I. Traditional or Doxographical Approach

Nāgārjuna has traditionally been regarded as belonging to, or rather being the forerunner of, the early stage of the Mādhyamika school²⁾. It is, therefore, usual that we commence our description of the history of the Mādhyamika school by referring to the life, works and thought of Nāgārjuna. This type of description appears to make sense since, putting aside the problematic account of his teacher having been Rāhulabhadra teacher given by some of the Tibetan historiographers and doxographers, no master is reported to have preceded Nāgārjuna, the author of the MK. Further, the early period of the Mādhyamika school may, above all, rightly be characterized by the appearance of the MK and its commentaries, together with Nāgārjuna's disciple's, viz. Āryadeva's (c.170-270) *Śataka* or *CatuHśataka*.

In his well-known doxographical work, *Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa*, ICang skya Rol pa'i rdo rje (1717-1786), therefore, gives the designation "Mādhyamikas of the Basic Texts" (*gzhung phyi mo'i dbu ma pa*) to both Nāgārjuna and Āryadeva, and that of "Sectarian Mādhyamikas" (*phyogs 'dzing pa'i dbu ma pa*) to other later followers such as Buddhapālita, Bhāviveka and Candrakīrti³⁾. ICang skya explains why he gives the former designation, i.e., "Mādhyamikas of the Basic Texts", to Nāgārjuna and Āryadeva as follows:

"Although the final thought of the father [Nāgārjuna] and son [Āryadeva] lies in the Prāsaṅgika system, in terms of what is taught in their texts,

there is no clearly delineated presentation of whether they conventionally accept things as having their own character (*rang mtshan*, **svalakṣaṇa*), whether they accept the existence of external objects, and whether or not it is suitable to generate an inference against the opponent only from the viewpoint of what is well known to others, and so forth. Therefore, since [their texts] remain common to both the **Prāsaṅgika* and **Svātantrika* factions, they are called ‘Basic’.”⁴⁾

II. Historical Approach

The above-mentioned doxographical approach is no doubt one of the possible avenues for understanding the important role that Nāgārjuna played in the history of Buddhism. It is to be noted that in the doxographical material Nāgārjuna is often considered not on the basis of his own statements but rather from the point of view of the later developed aspects of the Mādhyamika school. Incidentally, the first and third points of controversy to which lCang skya referred in the above explanation are those believed to have been differences between **Svātantrika* (Bhāviveka) and **Prāsaṅgika* (Candrakīrti), while the second point was between **Sautrāntika*-Mādhyamika (Bhāviveka, Jñānagarbha, *etc.*) and **Yogācāra*-Mādhyamika (Śāntarakṣita, Kamalaśīla, *etc.*).

However, if we turn to the following, rather historical facts, Nāgārjuna’s place in the history of Mahāyāna Buddhism looks somewhat different.

(1) It is indeed true that Nāgārjuna was the author of the influential MK, which came to be called *Zhōng-lùn* (中論), i.e. *Madhyamaka-śāstra* at the latest in the beginning of 5th century A.D. However, Nāgārjuna recognized himself only as a “Sūnyatāvaadin” in his *Viśvavārtanī* (VV) and *Vaidalyaprakaraṇa*⁵⁾, and not as a “Mādhyamika” or “dBu ma pa”.

(2) As far as our present knowledge goes, in the history of the so-called Mādhyamika school Bhāviveka was the first to call himself a “dBu ma pa” (Mādhyamika) or “dBu ma(r) smra ba” (Madhyamaka-vādin)⁶⁾, opposing the then influential Yogācāra tenet of “Three Natures” (*trisvabhāva*) and its related idea of practice, *asallakṣaṇānupraveśopāya* “the expedient for entry into the characteristic of non-existence”. The same designation “Mādhyamika” was further used by Candrakīrti (c.600-650) who, following Buddhapālita’s example⁷⁾, once called himself a “Pratītyasamutpāda-vādin”⁸⁾.

(3) Asaṅga and Sthiramati wrote commentaries on the MK, both of which are extant only in Chinese translation⁹⁾. As was discussed by

Kajiyama[1963] and Ejima[1980], Sthiramati criticized the explanation given by Bhāviveka in the *Prajñāpradīpa*.¹⁰⁾ According to Avalokitavrata, comments on the MK by other Yogācāras, viz. Guṇamati and Devaśarman, are also critically referred to by Bhāviveka in his *Prajñāpradīpa*.¹¹⁾ Also well known is the fact that Dharmapāla wrote the commentary *Dà-chéng-guāng-bǎi-lùn-shì-lùn* (大乘廣百論釋論) on the second half of Āryadeva's *Catuhśataka*, and in it refuted both Bhāviveka's way of commenting on the MK¹²⁾ and his understanding of several verses quoted from the *Bhavaśaṅkrāntisūtra* and *Laṅkāvatārasūtra*.¹³⁾

The above-mentioned facts tell us that historically speaking, Nāgārjuna should be placed in the pre-Mādhyamika as well as pre-Yogācāra stage, that is, in the earliest stage of the history of the Mahāyāna-Abhidharma movement,¹⁴⁾ which is mainly based on the early *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitāsūtra*. It is most probable that the MK was therein regarded as common property to the advocates and followers of the Mahāyāna scriptures, though a slight difference in the understanding of some of the key concepts of the *Prajñāpāramitāsūtra* such as *śūnyatā* "emptiness" and *niHsvabhāva* "absence of own-nature" later caused the Yogācāra group to appear and thereafter the Mādhyamika school.

III. Philosophical Approach

Let us now take a philosophical approach to Nāgārjuna's position in the history of how to interpretations of some of the key concepts of the *Prajñāpāramitāsūtra* such as *śūnyatā* and *niHsvabhāva*.

Since a discussion of this topic in detail would require more than this paper, let me confine myself here to referring to the following four points in regard to his philosophical contribution:

First, it is certain from his argumentation in the MK and its related works that in the late 2nd century A.D. Nāgārjuna had already faced rather severe criticism concerning his interpretation of and justification for *śūnyatā*. This can easily be traced in the discussion in the MK and VV, in which he quotes, or introduces, the opponents' objection that the teaching of *śūnyatā* – more or less taken by them to mean "non-existence" – not only destroys the traditional teachings such as "The Four Noble Truths", "The Three Jewels" and so on, but also makes impossible our common word usage and moral criteria.

Secondly, what Nāgārjuna tried to do in response to this kind of criticism set forth by the then influential Abhidharma thinkers such as the Sarvāstivāda

and Sāṅghitīya was to justify his understanding of the meaning of *śūnyatā* by means of the well-known Kātyāyānāvavāda “The [Buddha’s] Teachings to Kātyāyana” regarding the teaching of Middle Path (*madhyamā pratipat*). In its Pāli counterpart, Kaccāyana-gotta “A Man of Kaccāyana lineage” of the *Nidāna-saṃyutta* (SN XII.15), the Buddha, when asked what the right view (*sammā diṭṭhi*) would be, explains it as seeing things as they are, with the right wisdom, from the viewpoint of middle [path] which denies both extremes, viz. existence and non-existence.

Thirdly, as concerns the meaning of *śūnyatā*, Nāgārjuna stresses the following two points: (1) The word “*śūnyatā*”, on the one hand, means “absence of own-nature” (*niHsvabhāva*), as already defined in the early *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitāsūtra*. The teaching of *niHsvabhāva* is therein emphasized in order to criticize the then influential Sarvāstivāda’s understanding of *dharma*s as having their own-nature. In his main work, the *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna rather constantly criticized such essentialistic or elementalistic understanding of *dharma*s as typically shown by the Sarvāstivāda thinkers. What Nāgārjuna stressed in this regard is that the teaching of *śūnyatā* is significant because it is able to lead the Mahāyāna practitioner to the quiescence of verbal proliferation (*prapañcopaśama*). According to his understanding, it is verbal proliferation that causes imagination (*vikalpa*) from which defilements (*kleśa*) and actions (*karman*) arise. Therefore, the teaching of *śūnyatā* in the sense of *niHsvabhāva* is crucial for one’s attainment of liberation (*mokṣa*)¹⁵.

(2) On the other hand, according to Nāgārjuna’s definition of *svabhāva* in MK 15.2cd¹⁶, *niHsvabhāva* at the same time means “dependence on others” (*paratra apekṣaH*) or “artificially made” (*kṛtrima*). This idea is also attested in his identification of *śūnyatā* with *pratītyasamutpāda* “dependent-arising” in MK 24.18ab¹⁷. Therefore, because of the absence of own-nature, all things can be dependently produced, can be dependently named (*upādāya prajñaptiH*), and can bring their own purpose (*kārya/ prayojana*) into being. This message of Nāgārjuna’s is worth noting, for, though often overlooked, it was clearly asserted in MK 24 and VV. *Śūnyatā* in the sense of *pratītyasamutpāda* is stressed there in the context of removing a nihilistic understanding of *śūnyatā* in the sense of “non-existence”.

Forthly, it is to be noted that the above two points regarding the meaning of *śūnyatā* or *niHsvabhāva* were later keenly discussed and further developed in early Yogācāra works such as the *Bodhisattvabhūmi*,

Sanḍhinirmocanasūtra and the *Viniścayasaṅgrahaṇī* section of the *Yogācārabhūmi*, etc. It seems certain that without Nāgārjuna's contribution to the elucidation of the concept of *śūnyatā*, the so-called Yogācāra tenets of Five Categories (*pañca vastūni* 五事 or *pañca dharmaH* 五法) and Three Natures (*trisvabhāva* 三性) would not have later come into being. And it also appears certain that without the foundation of the Yogācāra school by Asaṅga and Vasubandhu in the 5th century A.D., the Mādhyamika as a school would not have been brought into being by Bhāviveka (c.490-570).

Lastly, in regard to the above-mentioned relationship between Nāgārjuna's thought and those found in the early Yogācāra treatises, let me point out the following key concepts such as *tattva*, *sugr̥hīta-śūnyatā*, *vikalpa-prapañca*, and the religio-philosophical tension between *paramārtha/nirabhilāpyasvabhāvatā* and the role of *vyavahāra/ abhilāpa*. Although these significant terms were already used in the *Mūlamadhyamakakārikā*, it was thereafter in the *Bodhisattvabhūmi*, especially in Chapter 4 entitled *tattvārtha* "meaning of *tattva*" that, as far as our present knowledge goes, they were fully analysed and developed with, more or less, a slight modification.

(1) On *tattva* "truth"

MK: *tattvasya lakṣaṇam* (18.9, see below), *tattva-darśana* (26.10), etc.

BBh: *tattvārtha*

- *divividha*: 1) *yathāvadbhāvikatā: dharmāññ bhūtata*

2) *yāvadbhāvikatā: dharmāññ sarvatā*

- *caturvidha*: 1) *lokaprasiddha*

2) *yuktiprasiddha*

3) *vikalpāvaraṇaviśuddhijñānagocara*

4) *jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocara*

(2) On *sugr̥hīta-śūnyatā* "well seized emptiness" vs. *durgr̥hīta-śūnyatā* "badly..."

MK: *vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam/*

sarpo yathā durgr̥hīto vidyā vā duṣprasādhitā// (24.11)

"A wrongly seen 'emptiness' ruins a feeble-minded person.

It is like a badly seized snake or a badly executed incantation.”

BBh: *yah kaścīta śramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena śūnyaṇ tad api necchati yat tena śūnyam iyaṃ evaṇrūpā **durgrhūtā śūnyatety** ucyate//...// sarvābhāvāc ca kutra kiṇ kena sunyaṇ bhaviṣyati//* (Takahashi ed., p.101)

*yataś ca yad yatra na bhavati tat tena śūnyam iti samanupaśyati/ yat punar atrāvaśiṣṭaṇ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṇ prajānāti// iyaṃ ucyate śūnyatāvakraṇtir yathābhūtā aviparītā//...iyaṃ ucyate **sugrhitā śūnyatā** samyakprajāyā supratividdheti//* (ibid., pp.101-102)

(3) On **vikalpa** “conceptual discrimination” and **prapañca** “verbal proliferation”

MK: *karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā **vikalpataḥ** te **prapañcāt prapañcas** tu śūnyatāyāṇ nirudhyate//* (18.5)

*aparapratyayaṇ śāntaṇ **prapañcair aprapañcitam** nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam//* (18.9)

BBh: *aṣṭavidho **vikalpah**: svabhāva-**vikalpa**, viśeṣa-v., piṇḍagrāha-v., aham iti v., mameti v., priya-v., apriya-v., tadubhayaviparīta-v.* (ibid., pp.107-110)

*sa punar ayam aṣṭavidho **vikalpah** katameṣāṇ trayānāṇ vastūnāṇ janako bhavati// yaś ca svabhāvavikalpo yaś ca veśeṣavikalpo yaś ca piṇḍagrāhavikalpa itīme trayo **vikalpā vikalpaprapañcādhiṣṭhānaḥ vikalpaprapañcālambanaḥ** vastu janayanti rūpādisaṇjñakam// yad vastv adhiṣṭhāya sa nāmasaṇjñābhilāpaparigṛhīto nāmasaṇjñābhilāpaparibhāvito **vikalpah prapañcayan** tasminn eva vastuni vicaraty anekavidho bahunānāprakārah//* (ibid., p.107)

(4) On nirabhilāpyasvabhāvatā and abhilāpa

MK: *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamyā nirvāṇaṇ nādhigamyate//* (MK 24.10)

BBh: *evaṇ nirabhilāpyasvabhāveṣu sarvadharmeṣu kasmād abhilāpaḥ prayujyate// tathā hi vinābhilāpena sā nirabhilāpyadharmatā pareṣāṇ vaktum api na śakyate śrotum api// vacane śravaṇe cāsati sa nirabhilāpyasvabhāvatā jñātum api na śakyate/ tasmād abhilāpaḥ prayujyate śravaṇajñānāya//* (Takahashi ed., p.106)

III. Conclusion

The following diagram shows a possible position for Nāgārjuna in the context of the development of not necessarily Mādhyamika thought, but rather of the Mahāyāna tenets related, in particular, to the concept of *śūnyatā*. Nāgārjuna is there placed as the originator of Mahāyāna-Abhidharma movement prior to the advent of the early Yogācāra, that is, long before the birth and formation of the Mādhyamika school which was, historically speaking, founded by Bhāviveka in the early 6th century A.D.

A.D.1c. *Prajñāpāramitāsūtra* (early *Aṣṭasāhasrikā*-)

Daśabhūmikasūtra

A.D.2c. [I. The Beginning of the Mahāyāna-Abhidharmas]

(Pre-Yogācāra; Pre-Mādhyamika)

A.D.3c. Nāgārjuna (c.150-250): “Śūnyatāvādin”

Āryadeva (c.170-270)

Rāhulabhadra (c.200-300)

Prajñāpāramitāsūtra

(early *Pañcaviṃśatisāhasrikā*-)

A.D.4c. *Piṅgala(c.320-400), *Zhōng-lùn*

(中論)

Unknown author, *Akutoḥbhayā*

[II-1. Early Yogācāra]

Yogācārabhūmi (Maulī bhūmiḥ) (c.300-450)

(Śrbh, Bbh → other bhūmis (?))

[II-2. The Birth of Vijnaptimātratā and Trisvabhāva theories]

Sanḍhinirmocanasūtra, *Mahāyānābhidharmasūtra*

Yogācārabhūmi (Viniścayasaṅgrahaṇī etc.)

Mahāyānasūtrālaṅkāra (MSA), *Madhyāntavibhāga* (MAV)

Buddhapālita (c.370-450): “Pratītya- samutpādavādin”

A.D.5c. Asaṅga (c.395-470), *Abhidharmasamuccaya*,
Mahāyānasāṅgraha,

Xiǎn-yáng-shèng-jiào-lùn (顯揚聖教論)

Shùn-zhōng-lùn (順中論), etc.

Vasubandhu (c.400-480), MSAbh, MAVbh, etc.

[II-3. The Establishment of Buddhist Logic and Epistemology; The Age of Commentary Works on Asaṅga and Vasubandhu's treatises]

Dignāga (c.480-540), *Pramāṇasamuccaya*, *Ālambanaparīkṣā*, etc.

A.D.6c. [III. The Birth and Formation of the Mādhyamika School]

Bhāviveka(c.490-570):"Mādhyamika", "Madhyamaka-vādin"

Sthiramati (c.510-570), SAVbh, MAVT, *Triṇśikaṭīkā*, *Dà-chéng-*

Zhōng-guāng-shì-lùn, (大乘中觀積論), etc.

Dharmapāla (530-561), **Vijñaptimātratāsiddhi*, *Dà-chéng-*

guāng-bǎi-lùn-shì-lùn (大乘廣百論積論), etc.

A.D.7c. Candrakīrti(c.600-650):"Mādhyamika"

"Pratītyasamutpādvādin"

Dharmakīrti (c.600-660)

Notes

* "Is Nāgārjuna a Mādhyamika?", *Hokekyō to Daijōkyōten no Kenkyū* (Studies in the Saddharmapuṇḍarīkasūtra and Mahāyāna Scriptures, 2006, pp.153-164.

1) See Warder[1970] p.376; Kalpahana[1986] pp.5-8; Tachikawa[1994] pp.(3)-(5), etc.

In addition to Tachikawa's pertinent comment on Kalpahana[1986], it is worthy of note that in MK 24.32 Nāgārjuna clearly acknowledges the importance of *bodhisattvacaryā*, which runs: *yaś cābuddhaH svabhāvena sa bodhāya ghaṭann api/ na bodhisattvacaryāyāṇ bodhiṇ te 'dhigamiṣyati//*. (Hereafter, verses of MK are cited from de Jong[1977].)

2) See, e.g., Seyfort Ruegg[1981] pp.4-47 and [1982];Kajiyama[1982] pp.2-7; Saito [1988][1996].

3) *Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa*, Peking ed., Śatapiṭaka Series 233, New Delhi, 1978, p.433.2-3 (Kha 8a2-3); see also Lopez[1987] p.253.

4) *Ibid.*, p.433.4-p.434.1 (Kha 8a4-b1) ; Tada Collection preserved in the University of Tokyo, *Kitamura Catalogue*, no.85 (Ser-byes ed.), Nga 6a5-6: *yab sras gnyis kyi dgongs pa mthar thug thal 'gyur pa'i lugs su gnas kyang gzhung gi bstan tshod la tha snyad du dngos po la rang mtshan zhal gyis bzhes mi bzhes dang/ phyi rol gyi don zhal gyis bzhes mi bzhes dang/ gzhan grags tsam gyi sgo nas phyi rgol la rjes dpag bskyed du rung mi rung sogs kyi rnam bzhag (pzhag P; gzhag Ser-byes) gsal bar phye ba med pas thal rang gi phyogs gnyis ka'i (ga'i P) spyi la bzhugs pas na phyi mo zhes zer ro//.*

5) See Seyfort Ruegg[1981] p.2(n.2); Saito[2000] pp.94-98, 111(n.8,9); Mochizuki [2004] p.209.

6) See Saito[1988] p.(40).

7) See Saito[2000] pp.98-103.

8) See Ejima[1985] pp.144, 150, 156(n.25).

9) Asaḡga, *Shùn-zhōng-lùn* (順中論), tr. by Prajñārucci (般若流支) in 543, Taisho no.1565; Sthiramati, *Zhōng-guāng-shì-lùn* (大乘中觀積論), tr. by Wéi-Jīng (惟淨) et al. from 1009-1050, Taisho no.1567+ 卅 26-1.

10) See Kajiyama[1963] and Ejima[1980] pp.165-171.

11) See Ejima[1980] pp.159-165.

12) See Kajiyama[1963] pp.149-152.

13) See Ejima[1992].

14) Cf. The colophon of *Prajñā-nāma*-MK (D Tsa 19a1; P Tsa 22a4): *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba theg pa chen po'i chos mngon pa rnam par gzhag pa/...*, “The *Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā*, in which Mahāyāna- Abhidharma is established, ...”. In his *Prajñāpradīpaṭīkā*, Avalokitavrata also considers the well-known reverential verse of MK, which contains eight negations characterizing *pratītyasamutpāda*, as a “*Paramārtha-abhidharma (don dam pa'i chos mngon pa)”, and those given in the traditional Tripiṭaka as “*Samvṛty-abhidharmas (kun rdzob pa'i chos mngon pa)” (D Wa 39b6-7; P Wa 46a5-6).

15) MK 18.5: *karmakleśakṣayān mokṣaH karmakleśā vikalpataH/ te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyān nirudhyate//*

16) MK 18.2cd: *akṛtrimaH svabhāvo hi nirapekṣaH paratra ca//.*

17) MK 24.18ab: *yaH pratītyasamutpādaH śūnyatān tān pracakṣmahe/.*

REFERENCES

De Jong, J. W.[1977]: *Nāgārjuna MūlamadhyamakakārikāH*, Madras: The Adyar Library and Research Centre.

Ejima, Y.[1980]: *Chūgan-shisō no Tenkai (Development of the Mādhyamika Philosophy in India)*, Tokyo: Shunjūsha.

– [1985]: “Chūron Shochūshaku niokeru ‘Engi’ no Gogi-kaishaku” (The

Interpretations of the meaning of *praṭītyasamutpāda* given in the Commentaries on the *Mūlamadhyamakakārikā*), *Bukkyo-shiso no Shomondai (Problems in the Buddhist Thoughts)*, Tokyo: Shunjūsha, pp.139-157.

– [1992]: “Bhāviveka no Gengokan – Yugagyō-gakusetsu tonon Kanren nioite” (Bhāviveka’s View on Language, in relation to his critique of the Yogācāra tenets), *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* 15, pp.75-93.

Kajiya, Y.[1963]: “Shōben, Anne, Gohō” (Bhāviveka, Sthiramai and Dharmapāla), *Mikkyōbunka* 64/65, pp.144-159.

– [1982]: “Chūganha no Rekishi to Bunken” (The History and Literature of the Mādhyamika Philosophy), *Kōza Daijō Bukkyō (Series Mahāyāna Buddhism)* 7, Tokyo: Shunjūsha, pp.1-83.

Kalupahana, D.[1986]: *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, New York: State University of New York Press.

Lopez, D.S.[1987]: *A Study of Svātantrika*, New York: Snow Lion Publications.

Mochizuki, K.[2004]: “Are the Mādhyamikas Śūnyatāvādins?”, *Three Mountains and Seven Rivers, Prof. Musashi Tachikawa’s Felicitation Volume*, ed. by Sh. Hino and T. Wada, Delhi: Motilal Banarsidass, pp.209-224.

Saito, A.[1988]: “‘Shoki’ Chūganha to Buddhapālita” (Buddhapālita as Placed in the Early Mādhyamika), *Bukkyōgaku* 24, pp.29-51.

– [1996]: “Śāntideva in the History of Mādhyamika Philosophy”, *Buddhism in India and Abroad*, Mumbai: Somaiya Publications, pp.422-428.

– [1998]: “Kū to Kotoba – Chūron Dai 24 Sho, Dai 7 Ge no Kaishaku

o megutte” (Emptiness and Words: On the Different Interpretations of the *Mūlamadhyamakakārikā* 24.7), *Journal of Religious Studies* 316, pp.27-52.

– [2000]: “Kūshōronja kara Engironja e – Buddhapālita o Chūshin toshite” (From Śūnyatāvādin to Pratītyasamutpādavādin, with special reference to Buddhapālita), *Kū to Jitsuzai (Śūnyatā and Reality)*, Volume in Memory of Professor Y. Ejima, Tokyo: Shunjūsha, pp.93-115.

Seyfort Ruegg, D.[1981]: *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, A History of Indian Literature 7-1, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

– [1982]: “Towards a Chronology of the Madhyamaka School”, *Indological and Buddhist Studies*, Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday, ed. by L.A. Hercus et al., Canberra: Faculty of Asian Studies.

Tachikawa, M.[1994]: “Kinnen no Kaigai niokeru Kūshisō-Kenkyū” (Contemporary Studies on the Thought of Emptiness (Śūnyatā) in Foreign Countries), *Bukkyōgaku* 36, pp.(1)-(17).

Takahashi, K.[2005]: *Bosatsuji Shin’jitsugi-bon kara Shokecchakubun-chu-Bosatsuji eno Shiso-tenkai (Philosophical Developments from the Bodhisattvabhūmi to the Bodhisattvabhūmiviniścaya)*, Tokyo: Sankibo Press.

Warder, A. K.[1970]: *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.

GOLDEN TURTLE CULTURE AND PHILOSOPHY: FRAGMENTS AND WHOLENESS

SANTARO, Mikhail
MOĞOLİSTAN/MONGOLIA/МОНГОЛИЯ

ABSTRACT

Mongolian sutra from 17th century Ganjur (Treatise of Buddhism) mention of the manifestations of the turtle first in the creation of the world and then in Dandar (Commentaries to the Ganjur) the elemental species and their propitious or noxious influence on the human world, and on to 18th century Gegeen Toli (Mirrored Enlightenment) where the turtle is manifest in the characteristics of social hierarchy, and then Dvang Rab's Dongli (Esoteric Rites of Vase Drops: The Golden Turtle of Universal Depths) where the elemental whole is guardian of a fragmented world, to the 19th century Altan Menkhii Terel (Golden Turtle Species) which paints a picture of the turtle whose greatness is emptiness and whose physical existence moves from emptiness in fragments to the consolidation of material elements and realities.

In the opening statements of Manji-choi-chun, L. Dandar (18th-19th c.) emphasizes the role of ethics in applied knowledge, with reference to the Tibeto-Mongolian treatise of medicine on the «Four Roots of Medicine» (Mon: Anagaakh Ukhaanii Derven Undes; Tib. Baldanzhudshi). It follows from the chapter 'Denlansavaido' that whenever an imbalance occurs in material of five previous realities among the 5 sciences, being dotood ukhaan sci of interior nature, utchir shaltgaanii ukhaan sci of causes, duunii ukhaan sci of resonance, ebtchniig anagaakh ukhaan sci of treating illnesses, urlakh uiliin ukhaan sci of productive skills, in an integral material, the nuclear reason of cognizable wisdom cannot be found. In essence, the finding of unbalanced realities is the activity of studying the five sciences. In explaining physical laws, medical ethics is an integral part of reasoning in human equilibrium. Medical ethics is seen as an enlightened means of combating obnoxious force. The Golden Turtle possesses a stabilizing force greater than the forces pushing it down. It is the wholeness earned by the enlightened piecing together of a fragmented shell. As the pieces come

together the turtle becomes more and more buoyant. If the turtle is pushed down in the blackness of a sea as if by forces pressing down on it from a mountain, its buoyant force can raise the mountain, lift it out from the black void and bring in light. Its external aspect glitters and propels light, while its inner force augments as it is filled with khii energies.

Key Words: Earth signs, Golden Turtle Culture, Medical Ethics, Zurkhai

Introduction

Golden Turtle Culture has its ancient roots in Asia from iconography of cosmic creation and the analogy to longevity that the most ancient survival of the turtle species shows. Since ancient times it is propagated in India, Tibet, Mongolia and China in its particular cultural forms, with a special signification in medical ethics.

Traditional medical ethics are the outer and inner qualities associated with spatial and physical qualities and their guardian entities. The turtle presents a distinctive outer curved shell with outstanding plaque decoration. Its chess board plastron is also unique. Its acoustic perception excellent. Its inner ear is likened to that of a bird. It is earthy and aquatic. In **Golden Turtle Culture** it bridges the gap between its physical qualities and its ability as a guardian entity.

In Mongolia, **Golden Turtle Culture** iconography is synonymous with Earth Signs, recognizable and interpretable lines in the earth's configuration, that nomads since the Neolithic period from the 6th millenium came to recognize, while earlier in the Paleolithic era the domed carapace turtle was a biological model for man in his will to identify with animistic nature and provide a sheltered domain from the severe intemperies of climate. By the late Middle Ages in Mongolia, Tibetan sutra were read and had begun to be translated, the medical corpus Baldan Judshi Four Roots of Medicine which contains Ayurvedic medical principles from Sanskrit, became known as **Tsogt Durvan Undes** "The Sparkling Four Roots" (of medicine). It was considerably commented by Mongolian doctors, developing a corpus of philosophy and with it **Golden Turtle Philosophy**.

Mongolian traditional medical treatment may be DOM (natural medicine) in nature, gathering from practices of nomadic herdsman, of treatment with the application of herbs and minerals to the outside of the

body or in decoctions, as well as animal skin, flesh, blood and dung, the tying of ropes around the waist and the inhaling of sharp steam odors, experienced gained from shamanistic periods preceding the advent of Buddhist philosophical enquiry. Parallel to Dom is ZURHAI rising from its ancient base in Neolithic practice to include human ecology in its needs to appease and balance natural earth, sky and human forces. A body of geomantic and astrologic phenomena known as Zurkhai had been acquired by observations of the sky and earth, along with the numeration of groups of varied colored pebbles and the scar lines of scapular bones. The healing and curative aspects of ecological balance as a resultant of earth observations and sky influence in ZURKHAI prognostication through DOM is a clear synthesis initialized in nomadic ecology to become an important medical anthropological instrument in Mongolian medical protection.

Yet, medical literature, sutra, texts, commentaries, seeks to seat medical elements in their own capacities of philosophy or thought stream and void being the negation of harmful elements, in order to create as a condition and orient as a result achievement and mastery of corresponding rules, developing incomparable Tarni chants of oriented words, and avoiding roads that lead to negative emplacement.

Mongolian sutra from 17th century as Ganjur, the Buddhist Canon, mention the manifestations of the turtle first in the creation of the world and then in Dandar, commentaries on Ganjur texts, the elemental species and their propitious or noxious influence on the human world are brought out. By the 18th century the Gegeen Toli(Illuminations) sutra shows the **turtle** to be manifest in the characteristics of social hierarchy, and then in Dvang Rab's **Dongli**(Drops from Within the Vase) shashtir(sutra) the elemental whole is guardian of a fragmented world. (The **turtle** stands as the iconography of the vase. The drops are the essence). The 19th century Altan Menkhii Terel(**Golden Turtle Species**) paints a picture of the **turtle** whose greatness is emptiness and whose physical existence moves from emptiness in fragments to the consolidation of material elements and realities. The ultimate canon of medicine is the **Tsogt Durvan Undes** which taken as a whole as a curative body, invokes at the same time, underlying tenets.

Text I..

It follows from the text 'Denlansavaido' of the **Tsogt Durvan Undes** that whenever an imbalance occurs in material of five (previous) realities among the 5 sciences Tavun Ukhaan, being Dotood Ukhaan sci of interior

nature, Utchir Shaltgaanii Ukhaan sci of causes, Duunii Ukhaan sci of resonance, Ebtchniig Anagaakh Ukhaan sci of treating illnesses, Urlakh Uiliin Ukhaan sci of productive skills, in an integral material, the nuclear reason of cognizable wisdom cannot be found. In essence, the finding of unbalanced realities is the activity of studying the Five sciences.

Tsogt Durvan Undes is therefore the peak of Tibeto-Mongolian traditional medicine.

Tanjuud is an ancient Tibetan medical classic composed and commentated by Lunrigdandar, 1842 to 1915. It is a corpus designed to teach the structure of the Four Roots of Medicine at its highest level. Furthermore, as a parallel to its ethical purpose, the Tanjuud researches Khukh Vaidriya in Namjil Aroriin Erikhes Aura of Heavenly Bodies.

The **Tanjuud** medical ethics corpus considers the literature of Deedesiin Surgal Ancestral Teaching which preceded the Durvan Undes as well as the Khukh Vaidriya Blue Vaidriya (Binderiya in Mongolian) which succeeded it. Vaidriya is a manifestation of a mountain deity, associated with sapphire, seen in four precious lights manifesting blue, yellow, green, and white Vaidriya of intelligence and reincarnate acts. Sapphire is famous in Brahman thought for radiance and brilliance of Vaidriya.. Vaidriya is blue in aspect, an unfathomless source of light projects from his eyes, as Medicine Burkhan (Medicine {Buddhist} Saint or God) he extracts the suffering from people in moribund states. He removes ill people from danger.

The Tanjuud recalls the life of Shakyamoni, from birth to death, from the early “beautifully chiseled space” to the later “corpus of clear understanding”, achieved through “ZangTsuvsShem” or Zang purification, Tsuv penetration of comprehension” Shem conscious states of mind that are taught, that through the transfer of thought instruct the doctor and healer to “traverse the dangers, avoiding the pitfalls to living beings that originate in the universe”. The Tanjuud is an ethical interpretation of the Anagaakh Ukhaanii Durvan Undes the Four Roots of Medicine whose 84,000 diversified illnesses are classified in Eight Branches (Naiman Geshuun) under the four larger headings of *gem* failure or illness, *erkhem* distinguished position, *yazguur* base, *oron* emplacement, of which illnesses are created during the evolution of the relationship between man and the universe, bringing an excess of hot or cold in three domains of Khii wind, Shar bile and Badgaan excretions or in more than one domain as Khii Shar, e.g. in combinations amounting to seven categories. Three root

illnesses cover 5 medical topics, that of Khii, Shar, Badgaan, Tsus blood, and Nyan or Khorkhoi insectal. In summary, the original base of illnesses gem, erkhem, yazguur, oron, 101 discussions for each of the basic illnesses bring them to 404. Each illness is subdivided once again bringing them to a total of 404×4 or 1616, of which 1212 are curable by medicine and readings, 404 being incurable by these methods and 12 undefinable and therefore incurable. In essence, the greater body of medical interventions are centered in the 404 for 10 differentiated illnesses. In Tanjuud, fraternal, consorial and friendly terms are applied to affinities of medical sensibilities and ethical approaches.

The power of the Medical Burkhan multiplies infinitesimally. He is blue in aspect, a terse braid of hair hangs from his head, he sits cross-legged, his right hand in mudra gesture signifying an ill person's savior. The left hand mudra gesture is that of Arore, the holding of Buddha's name inscribed in an alms bowl. Employing the image of the Golden Egg as an ideal form, his body also radiates as an ideal form, projecting his ideas of majestic quality, granting the words of the Tomshim Boddhisattva being the Tarni words for **NOM chanting**, **HUM source of drops of essence**, **AT science of illness** (in Sanskrit) formulated in the essential 6 sounds om ma-ni pad-me hom and, finally, taking on the suppression of the nine-headed NAGDZEG devil of the mythical religious analogies of Buddhism: which touches on three vicious energies symbolized by the snake over ambitiousness, the pig given to avarice, and the chicken prone to lust. He lifts the handle of the closed vase to open it to the completeness of thought and the enlightened penetration of key symbols. This is seen by Dvang Rab as "drops within the vase", recalling the iconography of the **Golden Turtle** in his perfection of the vase, the elemental whole, guardian of fragments and keys that at the fulfillment of destiny of the eternal soul become the integral body, likened to the ancient predecessor Shakyamoni.

Born to a royal family near Lumpin forest in Nepal, Shakyamoni, mastered 64 kinds of art when young, leaving the family at the age of 29 he reached the Temple of Pure Knowledge, endured 6 years of steadfast meditation at the Niranzan River, at the age of 35 he pacified devils and by night time enjoyed enlightenment embodying the depths of Burkhan, while 47 days later at Waranish he gave his first teachings in the Book of Four Truths, later at Magad capital his second teaching was the Book of Beatified Cases, at 71 in the White Horse Year he taught the people the medical texts of Tsogt Durvan Undes, this was his last will. At 81 at Khush

city he entered Nirvana.

While Tsogt Durvan Undes is the living medical text for maintaining health, for treating illness, sustaining long life, and the root of pharmacopeia, it also is about how one creates NOM (elated or therapeutic chanting) and Ed (material realization). Through Durvan Undes one can understand Buddhism, the meaning of Empty States, while the text belongs to Nuuts Tarni (Secret Sound Utterance) leading to Nirvana.

It is as if one is penetrated by an arrow of realization. The penetration causes a reversal of condition and cause. The **Golden Turtle** is depicted as an arrow penetrated body, turned over in reverse, balancing at the center point of his domed carapace, while exposing his flat surface plastron drawn with grids to the sky. He becomes a tablet board for analysis and prognostications. The surface of the ideal form is fitted with a series of inner concentric wheels carrying the grids from the center to the margins. Symbols are set in the blocks of the grids. Four feet balance the oblique directions. The head is an aura of flames stimulating the fires of the universe, the tail urinating out the waters of the ocean. The orientation is fire-north; metal-west; water-south; wood-east.

The **grid numbers** 3 and 5 are frequent choices to enumerate qualities and sensibilities.

5 vicious airs of Nisvani: lust, ambition, pride, ignorance and jealousy.

5 conscious states: mirror image, equilibrating, understanding by partials, success of the whole, wisdom of basic tenets

Intuitive states of wisdom within the symbol are given.

3 states **Color, Base and Situation** which define the transformation of body, mind, knowledge, and execution as revealed in the words of the reincarnate Doctor and Teacher given in the Tsogt Durvan Undes Sparkling(or Noble) Four Roots of Medicine

Grid numbers can be paired as 3/3 and 5/2 and 4/4.

e.g. defined as ah-du elder and younger brother/elder and younger sister

with affinities in the same family/ascendants and descendants = 4/4

4 Symbols of **Arsh (Shades of Essential Roots)** are defined:

Blue Intelligent symbols of Arsh are body or physical force, tongue

or word force, brain or mind force/called “Fundamental or Core Roots” holding the Ochir Thunderbolt in the right hand and the Badar alms bowl in the left.

White Intelligent symbols of Arsh are those of the reincarnate body/called “Textual Roots” holding the Khurd Prayer Wheel in the right hand and the Badar alms bowl in the left.

Yellow Intelligent symbols of Arsh are symbols of reincarnate knowledge(ingenuity)/called Capable Roots” holding a precious stone in the right hand and an alms bowl in the left.

Green Intelligent symbols of Arsh are symbols of reincarnate acts(or fate)/called “Consequential Roots” holding an alms bowl in the left hand and performing a mudra with the right.

The pairs body/mind and knowledge/fate are descendant affinities, mind being born out of body and fate resulting from knowledge.

Paired to Angijirakh Riddance are Orchilangi in Uil and Nisvanis=Riddance of the binds of Universal Phenomena and Vicious Airts

Paired to Usgel Creation are Results/Growth and its opposite Etlej Ehedeg Decay.

3 Matrixes of Hearing Sonosogoh Gurvan Helgen are Absolute Hearing, Unmastered Hearing, hearing and heeding Burkhan’s teaching.

Text II.

From “BalDuji Khorlo” we learn that to shake off death and to appease the accumulated illnesses of Khii wind, Shar bile and Badgaan excretions, to save one from tumors and smallpox by employing the correct decoctions, and to prepare medicine for the pregnant, therapeutic guidelines and the rules of Burkhan are to be reviewed.

Bambodog was the fundamental teacher of the 4 roots of medicine that became a Buddha. Because he keeps the Nisvanis in constant check, the universal space is called Mijed-Jigden (Mon. Ulalzagtch Yertints) the “universe without suffering”.

All the Five Sciences Tavun Ukhaan are necessary to become a Buddha. Mastery of the 404 illnesses, 101 gem, 101 erkhem, 101 oron, and 101 yazguur, in the Medical Science of the Tavun Ukhaan is necessary to become a Buddha, as they aliment and complete the Paramida.

The sutra names related to educating doctors on how to achieve the goal of “emptiness” allied to the healing art of the Durvan Undes are given here in a partial list: The sutra have the object of understanding the role of emptiness in the ease of handling observed facts and medical data, in precise healing, and in unswerving ethical treatment.

Sutra I. Dodejin – is one of 5 books of Maidar. It writes in precise fashion the classification and thoughts in 21 chapters. The Indian author Shagsenge and the Tibetan translator Balzik translated from Hindi to Tibetan. In the Tang dynasty this was translated from Indian to Chinese.

Sutra II. Nalorjodbisan – divided the sciences into Taban Ukhaan, that of: a(organic interior[pathways] b(med c)acoustics 4(logic 5(arts and crafts . This initiates a focus on one’s own opinion of observed facts and data, with the aim of developing them.

Sutra III. Yum – manuscript on bridging intelligent science across the “grid”. Shagjamoni’s declaration of how to go from “wisdom” to intelligent science.

Sutra IV. Eleven Houses – mentions that to complete the Doctor’s six causalities in order to become a doctor, will require: 1) perfect intelligence 2) pure heart 3) clear aims 4) professional skill 5) conscientiousness 6) balanced nature, and knowledge of the following Houses:

1a) House of Conciseness 2b)House of Bodily Health 3c) House of Mounting and Receding Illness 4d) House of Events 5e) House of Victuals 6f) House of Medical Decoctions 7g) House of Surgical Tools 8h) House of Maintaining Health 9i) House of Recognizing Signs 10j) House of Medical Arts 11k) House of Doctor’s Practice

Sutra V. Do – body(bie) and mind (setgel) interaction. The body holds numerous channels to destiny. Air(khii) + mind(setgel) unite in one body. Ppoison relates to a poisonous receptor (badgaan) received through ignorance, or the shar(bile) receptor, or through Khii(air) in a state of lust. Brain is composed of the elements water and earth that can be imbalanced in a negative attack of badgaan.

Dojwonshoni, the son of India’s Magad Khaan, cured his brother Sonojjigmed and was doctor to Shakjamoni. He lived to the age of 90. Four hundred years after the death of Shakjamoni, Nagarjan compiled “Four Roots of Secret Tarni” and “Three Realms” of Specialized Science, he entered the Nelender Monastery and mastered many treatises on tibetan

medicine, himself writing a “Synopsis on Living Medicine”, “Directives in Phytotherapy”, “Precious Medicine for the Suppression of Disorders”, “Precious Materials in the Making of Longevity Liquids”, “Remedial Texts as Bogum for the Treatment of Four Kinds of Infectious Diseases”.

Six hundred years after the death of Shagjamoni, Baldanbavuu born in Western India to Brahman parents, mastered many treatises in Sanskrit on internal medicine, writing several medical volumes as “Grand Corpus of the Eight Branches of Medicine”.

Saranbayasagch, born in Kashmir in Western India, mastered Baldanbavuu’s works, wrote “Explanations of Medical Terms”.

Chelonia Urinanalysis using the grid lines on the back of the **turtle**, in its ideal 360 degree circular form is practiced in Tibeto-Mongolian medicine. Two parallel grid lines pass vertically from the top of the circle to the bottom. Two additional parallel grid lines pass horizontally from the left side to the right side of the circle, thus forming nine sectors. The sectors are labeled with directions and entities, as: SW cemetery; W (where the left side of the turtle is) home; NW fields; S (where the head of the turtle is) paternal ancestors; Center self; N (where the tail is) children and grandchildren; SE gods; E humans; NE spirits...this is a circle for a male patient:: for a female patient, the sector labels are shifted 180 degrees. E becomes home; S becomes maternal ancestors, etc..A vessel is placed on a large table and the patient urinates into it without picking it up. The sectors of the nine sections of the grid, which is placed over the surface of the urine, are observed for harmful signs seen in patterns and changing colors in the urine, such as fish eyed patterns, lines like cracks and bubble agglomerations in each of the sectors. When diagnosis is completed special decoctions and appropriate readings are prescribed.

Conclusion

Zurkhai is a tool of Mongolian prognostic science. It comprises signs that are earthy, human and stellar. Defining Zurkhai we have Zurakh to draw and Ai signifying space, void, negative, unknown or perturbable space. DOM natural medicine and ZURKHAI prognostication(through natural drawing in space as earth signs, sky signs and human signs) are repeated themes in **Golden Turtle Culture** since ancient times. In Mongolian philosophy, vectors and profiles in zurkhai, as well as medical, logistical or related themes in law as social, linguistic(language order and constants) can be studied. Here we have exposed the notion of medical ethics through

the repeated theme of Golden Turtle philosophy. Owing to the ancient base of Turtle Philosophy in the Eurasian space, it has been enriched with three thousand years of cultural, and linguistic values. Through Sanskrit, Tibetan and Mongolian linguistic currents, such linguistic traces as Uighur turko-mongol, originating with sogdien, arabian, aramaic languages should be pursued.

Zurxai as spatial drawing is a multi-coordinate structural drawing in which the consequence of an ecological balance or imbalance among the coordinates benefits or does not benefit man, is beneficial for or negatious for man. Zurxai science was manifestly recorded and achieved a high degree of development in Mongolian sudar of the late 17th to early 20th centuries.

Medical ethics is seen as an enlightened means of combating obnoxious force. The Golden Turtle possesses a stabilizing force greater than the forces pushing it down. It is the wholeness earned by the enlightened piecing together of a fragmented shell. As the pieces come together the turtle becomes more and more buoyant. If pushed down in the blackness of a sea as if by forces pressing down on it from a mountain right from its peak, its buoyant force can raise the mountain, lift it out from the black void and bring in light. Its external aspect glitters and propels light, while its inner force augments as it is filled with khii energies.

In explaining physical laws, medical ethics is an integral part of reasoning in human equilibrium.

Key Words: Bodit nekhtsel objective possibility keguan qingshi

Ev tegsh general purpose

Ug shaltgaan principle cause

Example of Mongolian Text given in Latinization of Uighur Script:

ALTAN MENKHII TEREL **Golden Turtle Species**

face 1

Amun medvech gungaya: Ugulegchdiin deed arslan bogd: unemlekhuil biligees bolsonoor: ulemj tergen(e) amitan(a) tonilgagchdiin: okhi deed mandzushrid maktan murgemu: duulashgui keleveld(dur) khatuujiij: todorxoi(yo) Burkhan bolj buktel: teerin yavakhui amitaniig tonilgakhiin tul: tun Bodisatva bolon khuvilagsan niguleskhui chinii: erkht deed ter Bodisungaar: Edgeer olniig alinaar joloodokh khemeen: ergen diyandaa agulz uzebes: Enekhui khar toogoor joloodkhiig uzev: uran argad Bodisun tedei khu: udaisan deed oron(o) suukhuid(dur): ukhaant deed esriin tenger

ba: Obogt(obnandi) luus ba khamag nuud iin uzev: Munkhagiin shaltgaan olan bolsnoor: Men nomoodoor yavan ul chadariin(uun): Mond dadur(u) nigeleer tejirdsen amitaniig: Mongui zovalangaas tonigakhiin tul: Bilig deed khurts ildeneer: Byaduu munkhagiin undesniig tasalj: Bishrin turgen medkhui ter nomoodiig: Bidend(dur) nomlon soyorkho khemeen uzebes: Gaikhamshig Bodisatva zarlig boloriin(uun): (3 words missing, corner of manuscript torn off)...ugui sonosod (four words missing, corner of manuscript torn off)...last word of 1 exists=yerendeg

Amun wisdom issuing forth in small perceptive utterances, deepening wisdom brings forth the love of life: From the saintly lion comes the issuance of the highest knowledgeable words: Through the realization of absolute wisdom the abundant varieties of animal life will liberate themselves.

face 2a

khooson bugtel: Yertints dakhin(a) udardakhuiin tul: Zhilii met khemeen yanagdakhiin nomoodiig: zuudgelgui Burkhan bidnii nomlol(yo): En(g) urid ogtorgui met khooson adil: Edgeer amitan bugdiin zayaanii irkheer: Ergen derven mandal teruuten sav yertintseer: Iin togtolgo zergeer ter el tsagass: Khagarkhai tedniig **Menkhii** khuraan nomlobas: Khamag buged terelkhii khooson togtokhui: Gaikhamshig bolokhui khovilakhui nomolokhui: Gagskhugiin tavun **Menkhii** dur bagtay: Terelkhii khooson **Menkhii** khemebe: Dotor khai(ya) adilidakhabas ogtorgui met: Tur(teri) enggui ariin teduikhen: Duulashgui Burkhan tuuness boloyu: Gurvan tsagiin khamag tuunchilan irsediin: Khutkhen ergen nomiin bie samandavdari: Khotomshig derveness khakagjasan agaar: Khoyar khel tanii deetsen ikh oron boyu: Unin niguleskhuin erekheer togtokhui **Menkhii**

inu: Uridakhi khoosonoos khii mandal buderiin: Nomoloj yerekheer butev usan shoroi mandal: Ulemj sumber tan tibuudeer togtov: Tuun khoiin amarmagiiniig zurgan(figure in tib. numeral) tenger: deed arban doloo(fig. in tib. numeral) enggid tenger: urankhgui tenger: Temdegtei aran saran asori(asar) naim(fig in tib. numeral) luugaar: Khelil mankh tavan(fig. in tib.num.) makhbod

even should one consider the emptiness as empty: It determines the movement of the universe; Like a black fish with closed eyes a sudden appearance of spots dot the body as when eyes adjust to darkness: we read and chant numerous Burkhan heretofore unknown; just as in the very beginning the sky was an emptiness; all living beings emerge according to

their individual destinies: This through the broad four crusts (mandal) in the atmosphere: from that time there was the bringing into place of beings and configurations: seen as if on the carapace of a **Turtle** these configurations are brought together: all species begin as empty structures: in marvelous manifestation they divide and change: yet they are contained in the five species of **Turtle** (the turtle, then, will be manifested in five species): what is called the the Empty Void Turtle species: clearly resembling the firmament: are so many limitless patterns: in which there are yet unheard of Burkhangs: all coming through the three spectrums of time: enlightened saints in the meditative body of samandavdari: from the perfect division into four parts: two vehicular paths of liberation reach to great heights of celestial ancestors: consequently the **Turtle** is manifested having striven for true compassion: in the beginning the atmosphere is constructed from emptiness: but through invocation comes the strata of water and earth: from the gigantic Sumber mountain the continent comes together: thereafter the ardently desired Six Skies(6 desired emplacements) are constituted: the high Seventeen Patterned Skies follow: the constellational sky in movement: the signs of Eight asori guardians situated in diverse order: the shifting grid of the Five Elements and Eight Categories: steadfast Fourteen earth deities in movement protecting the daily revolutions of the moon through time: among man and the varieties of animals: becoming species according to their deeds: undistinguishable in the precipitation and turbidity of the Elements: and all unaware sufferings: stemming from the singular manifest Turtle:

back 2b

naim (fig. in tib.num.) aimguud: Khuchid arvan dervan (fig. in tib. num.) gazariin ezid guin yavaj sar eder tsagiig ezilegjid: Khun terguteiniig zuil amitanaar: Muu niguliin erkheer boltoj tereriin eriin: makhboodiin tonomol bolangiriig ul yalgariin: Medekhgui khamag zovolann bolood buged: Magad gants bolokhui **Menkhiig**ess boloyu: Deediin ergin Manjushri Bodisun ter tsagd gadaad ikh dalai tedui khu shelesniig ilbeveseer((yalbavasaar): Tamagtai khuvilan **Altan Menkhii** bolbei: Khuvilgaan **Menkhiin** teruun emen khanduriin: Khovid baruun zuun bukh bie dats: Khudalgiin shuteen tabun (fig. in tib. num) makhbod ni: Khurdan nariin tabun sudalaas kharab: Baga kharusun zuiluud khemebes: Bataran bukh naran saran ni khoyar nudeness: Baruun zuun soyêo shudnees nayim(fig. in tib. num.) krag (kran): Batiin medekhui biligees naim(fig. in tib. num.) khelel: Erekhentii zurgaan (fig. in tib. num.) nukhenees zurgaan (fig. in tib. num.) mengge:

Eduuliin kharbaa nuruunaas negsheteruud: Erkhen arvan khoyar (fig. in tib. num.) oronoos arvan khoyar (fig. in tib. num.) zhil: Edeniig makhbodoor yalgakhuigaas detchen (fig. in tib. num.) zus: **Menkhiin** oroigoos tas khaan: Magad kharbaa suulees sengun tushimel: Manlai saikhan ailakhaas loogiin duun: Mash zhibelzekhui kheleness tsakhilkhan: Khirgui shar usudiin nukheness Kyirmag khor tsasan uulen bolson: Khilenlekhui ter(i) ees men khorkh ni: Khilbeliin buukh ayanga ba mender boloyu: Bukhuiin san bolsnii tonomal ni: Burin ni khekh ogtargui bui:

and Eight Categories: steadfast Fourteen earth deities in movement protecting the daily revolutions of the moon through time: among man and the varieties of animals: becoming species according to their deeds: undistinguishable in the precipitation and turbidity of the Elements: and all unaware sufferings: stemming from the singular manifest Turtle: that at this time the Buddhist manifestation the High Enlightened Manjushri crafted the Great Outer Oceans by blowing out saliva: perfecting the stamp decorated transformed **Golden Turtle**: the head of the reincarnate **Turtle** is directed towards the south: his entire body serves as a bridge between east and west: unhindered aspect of the Five Elements: are grasped in the five pulses of the fast flowing veins: called the flowing of finite forms: brilliance flashing from his eyes like the sun and the moon: from the two incisor teeth emerges Eight Krag: Eight Diagrams from his sturdy wisdom: from the holes of six organs form six birthmarks: from the appearance of his back comes the ability to withstand an incredible load: from the appearance of his contour of twelve spaces comes twelve years: distinguishing the characteristics of the Elements will produce forty colors: from the (summit)head of a turtle appears a vulture King: if one takes a real look from the tail comes a sengun Dignitary: in the like manner of a dragon he emits the most beautiful sound: great lightning glittering from his tongue: clear fine fuzzy hair from pores become mixed rain, snow and clouds: then in a rage everything comes together: the resounding thunder and the pounding hailstones: following which everything settles: the vast universe fills with blue:

face 3a

Bultarij khotsorson bulingar ni: Boddai agsan altan delkhii bui: Khamag bukdiig suriin nomolobas: Gadaad arsan bie ni sab yertints: Khaluun tsusan makhan yasun dottor ni: Gants ur amitan buged bolbai: Tabdugaar nomolokhui **Menkhiin** yoson khemebe: Tengri luu jich okhin tengriin uzeriin temegtei makh kherkhen khemsan ni zuun: Deed altanii

enggeer ger khuvilav: Men khandan kheterekh khevdesen ni zuun: Erkhin aduusan toogui bukhtel: Ene **Menkhii** aduusan ger khuvilav: Eldev oron bukhtel dalai ger ab kemebes: Ukhaant Bodisun zarlig boloriin: Uran uun makh kherkeren khemsen ni: Unekheer khamag bolgon bugdeer: Ulemj tabun (fig. in tib. num.) makhbod tunch bolokhiin tul: Khaluunaas gal boloyu galaas naim (fig. in tib. num.) gal: Kharusan tsusnaas naim (fig. in Tib. Num.) usun garuyu: Gants makhnaas shoroi shoroigoos naim shoroi (fig. i Tib. num.): Khatakh yasnaas naim (fig. in Tib. num.) temer bolbai: Sudalaas modon modonoss naim (fig. in tib. num.) modon: Sulid khan setgekh ni ogtargui **Menkhii**: Songor boloriin ger men **Menkhiigees** boloyu: Sun met shinggeriinger men **Menkhii** shinggiyu: Uzeriinger men **Menkhiig** begeed uziyu: Ogtol meteriinger urid khoiit khamgiig: Unekheer yalgeriinger tosad khorod khoyar: Uneneer nomlariingar mersheer bi irebese:

What was fragmented and scattered, left out and turbid: like the ideal form of Buddha he becomes contracted into a golden perfect world **Altan Delkhii**: this will finally be related: his exterior flesh and bone is the non-organic world: hot blood flows in his flesh and bones: he is a unique being: the Fifth Oration is called Turtle laws and rules(etiquette): that towards Tenger (male sky) and Okhin Tenger (female sky) the marks of which can be observed how does his fleshy body fracture into 100 pieces: transforming into a supreme golden patterned dwelling place: Even in excess of 100 fragments: even surrounded by an uncountable number of animals: the Wise Buddha saying: from all of these torn fragments of flesh: truly, including everything: all entities can be comprised in the great scope of the Five Elements: from the heat fire is produced and from the fire eight fires are produced: from the black blood eight liquids are produced: just from the flesh alone earth is produced and from this earth eight earths: from the dried earth are produced eight metals: from the vessels wood is produced and from this wood eight woods: the atmospheric **Turtle** is the height of emblematic princely thought: from the **Turtle** comes the exquisite crystal dwelling place: like flowing milk there is the fluidity of the **Turtle**: in conception there is the perception of the **Turtle**: with all those fragmented pieces the back and the front will unite the whole: in reality, through distinguishing all are gathered into two: truly through the Buddhist scripts gradually one will reach the whole:

back 3b

Sav yertintsiin khamag uiliig ni: Saitur ugeer onoj amurliyul: Sain muu uiliig ugeer songod zasag: Sevden khuvi tana saitur uulzad khai: **Menkhii**

uun gadaad dotood nyegtch gurban: Magad gadaadgaar dokhilbas jaran zuseer: Manlai dotoodoor dokhilbas derven (fig: in tib. num.) menggeer: Mash erin negetcheer eder tsagiig ergelen dokhil: Ulemlekhuiin erekheer bolgabasaar: Eder tedui barmaniin khuviargui: Edee yuunkhiin erkheer bolgaj: Edgeer bugdiig uuneer onogdokh: Gemt yertintsiin tashuuran saatariin: Gegen deedesiin emeer ul chederiin:

Khyanach orchilangiin tseld tugeereriin: Khadad buyanaar khunii tereliig oloriin: Kharangui bi khemekh munkhagiin erkheer boltach: Khairlakh urilakhaas naiman tumen dotood: Khalkhar ireech gurban zuun jar(jar is written in tib. num.) ad: Khamag evchineer uunch bolov khemen nomololgo: Ma(nju)roshiriin nomolosoniin yosoar: Magadiin yertints khamag uiliig: Manlai bilig teniin onoj yavabas: Muu bolgoniin tsel khaa bolokh bulee: . : . **Om ka ohee:**

All actions of the universe are: using good and precise words will lead to peace: in good and bad actions correct words will bring balance: flawed destinies may achieve rectitude: the complete **Turtle** exterior and interior are compacted into three (elements of the universe): if the exterior is considered it represents 60 prismatic colors (being the sexagenary cycle of Tibeto-Mongolian chronology, starting from four colors, blue(bluish) E red(reddish)S, white(whitish)W, black(blackish)N): if the huge interior is considered it represents 4 birthmarks: using precise calculations he organizes the hours and days: these things come to pass by limitless causality: in so many spans of days the smallest particle is transformed: from there limitless expansion: precise actions that preceded render the whole: faltering society is hindered by universal lashes: enlightened intercession prevents hobbling: observe the deep universe which spreads: through noble cause man will be reborn: obscurity is the lot of ignorance: out of crafting and love 80,00 interiors will be created: 360 devils come to barricade and shield from light: this is also the source of all illnesses: coming from the teaching and chanting of Manjushri: the real universe is all causality: follow the Great Wisdom step by step: how can bad instances go forward....Om Ka Ohee:

Bodit nekhtsel—objective possibility

Ev tegsh—general purpose

Ug shaltgaan principle cause

Durban Undes four roots

Altan gold, perfection

Altan Menkhii Golden Turtle

REFERENCES

Mongol Ulamjlalt Anagaakh Ukhaani Tuukh “Mongolian Traditional Medical History by Lunrigdandar (after the medical manuscripts of famous physicians of Mongolia of the 14th century), edition Oulan-Bator, Mongolia 1993.

Tanjuud “ Explanatory Manuscrit of the Four Roots of Medicine” by Lunrigdandar (1842-1915), edition Technical and Professional Academy of Inner Mongolia 1996.

Zurkhai “Prediction and Prognostication” in the Collection of Mongolian Cultural Research Writings, by Sondoi, edition Educational Publishers of Inner Mongolia, 2003.

Health Through Balance in an Introduction to Tibetan Medicine by Dr. Yeshe Donden, edition Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1986

Dongli “Essential Drops in Vase” being a 18th century manuscrit penned by Dvang Rabs in the collection of the Information Library of the Academy of Sciences of Inner Mongolia.

Altan Menkhii Terel «Golden Turtle Species » being a 19th century manuscrit in the collection of the Information Library of the Aacademy of Sciences of Inner Mongolia.

УРОКИ РАЗВИТИЯ ФЕМИНИЗМА В КИТАЕ

SINETSKAYA, Elvira/СИНЕЦКАЯ, Эльвира
RUSYA/RUSSIA/РОССИЯ

ABSTRACT

Lessons of China Feminism Development

Feminism evolution in China represents an illustration, that ideology is a natural result of not only a certain stage of the society economic development, but what is more important, it's the result of the development of collective mentality. Globalization in all spheres of life results in a sort of abolishment of borders, and offers a certain virtual space of living without any boundaries, a kind of other cultural dimension, with the simultaneous suppression of the traditional systems. However, the traditional "cultural dimension" can be rather tough, even aggressive, and most people can agree with the supposed conditions of existence, though at the same time they stand up for changing of the living conditions. Nevertheless, the first-hand and virtual acquaintance with other variants of people's coexistence evokes the wish and necessity to undertake some efforts in order to get other lifestyle, including the another status of a woman within the society. China experience shows that ideas of feminism first penetrate into the intellectual circles. Informational revolution, regardless of our wishes, opens our minds, improves our educational and cultured level, and thus makes us all (either Frenchmen or Chinese, both men and women) identical in a certain way. There is a certain opinion that any structurized society should pass definite stages, facing the challenges, which are almost solved in other place or in another period of time. Within the 70-s of the XX century Chinese society at both sides of the Taiwan Strait confronted the problems, which were already well-known in the West. And the way out is "logically" determined, in some way, by the development of *women's movement*, and consequently, by the development of its theory and methods, that form the *feminine studies*.

Key Words: feminism, China, collective mentality, globalization, cultural dimension, informational revolution, XX century, Taiwan, women's movement.

Прежде всего оговорю, что речь идёт о *феминизме*, а не о «женском вопросе» в целом, который в широком смысле вбирает в себя определённые параметры положения женщины (как экономического, так и правового) в каждом конкретном обществе на каждом конкретном этапе его развития, а также охватывает все представления о женщине, начиная с первобытной мифологии, представителей от мизогинии (мизо – грязь, заражение, нечистоплотность и т.п.) до мужененавистничества. Вообще под *феминизмом* понимается некое триединство, включающее в себя и *женское движение*, и *женские исследования* (создающие теоретическую базу для формирования идеологии движения), и собственно новый, общественно значимый стиль мышления в обществе или определенной его части, а также в определенной (весьма существенной) степени – стиль жизни. Все составляющие взаимно обуславливаемы и тесно взаимосвязаны, но в силу исторических условий в разных странах могущие развиваться каждый по свои законам и срокам. *Феминизм* имеет и сугубо научное содержание, но к тому же широко употребляется в политике, социологии и т.д. и просто на бытовом уровне

В узком смысле слова *феминизм* понимается чаще всего лишь как те идеи, в которых проводится мысль об угнетённом положении женщин в мировой истории, а их нынешнее положение рассматривается как аномалия и где содержится требование об изменении положения женщины [1, 7]. Я же рассматриваю *феминизм* преимущественно как идеологический, социально-идеологический феномен. *Феминизм*, как бы не определяли его, является весьма существенным (даже представляется некоторым-весьма навязчивым) элементом социальной жизни современного общества, во всяком случае, в той его части, что традиционно называется западным миром (хотя желающие да увидят, что проблемы *феминизма* обсуждаются уже и обществах, где носят и хиджабы, и паранджи, и не келейно – на кухнях, в женском коллективе, но и перед объективами телевизионных камер). «Фундаментализм тотализующих утопий, под углом зрения которых рассматриваются до сих пор любые социальные образования, представляет собой упрощенчество – форму упрощенного мышления», поскольку «искажает наше теоретизирование, сосредоточиваясь исключительно на одной сфере общества за счет других». Ныне акценты смещаются с «традиционной утопической мысли – идей экономических (как,

в том числе, социализм)», на «крайне критические и пронизанные энтузиазмом утопические перспективы, на которые ориентируются такие неэкономические, но социально, культурно и психологически базовые проблемы, как гендер, расы, сексуальность, религия и любовь» [2, 3].

История *женского движения*, являясь визуальной иллюстрацией истории *феминизма*, – тоже история, которая существует, является частью истории человечества. Она не менее драматична и интересна, чем история бесконечных войн, классовых битв, революций, разгромов, смены друг другом правящих мужей и тому подобное (смотри практически любые учебники и монографии по истории). Эта (так называемая некоторыми - мужская) история почитается и изучается пока что как основная, а «на самом деле является всего лишь историей организационных структур, рассчитанных на мужчин в военное время» [3]. «Феминизм – одно из ведущих направлений в борьбе человечества за свободу. Умалять его значение, представляя современный феминизм чистым капризом горстки недовольных, - значит демонстрировать поразительное незнание истории половины рода человеческого». Подавляющему большинству, в том числе и женщинам, неизвестны важнейшие *феминистские* публикации прошлых лет, как неизвестна и борьба, и успехи *женских движений*, широко распространённых с XVIII века, неизвестны научные исследования (каковых, к сожалению, не так много), освещающие роль женщин в годы Великой французской и Американской революций, в аболиционистском движении, в развитии организованного рабочего движения, в Октябрьской революции 1917 года в России [4, 5].

История *феминизма* в Китае является прекрасной иллюстрацией того, что идеология – естественный результат не только определенного этапа экономического развития общества, но, что более важно – развития коллективной ментальности, коллективного сознания, как человечества в целом, так и определенной части общества каждого отдельного государства. Глобализация, так противоречиво и эмоционально обсуждаемая ныне, – явление отнюдь не новое, а насчитывает, по крайней мере, 10 тысяч лет; в современном мире это – вовсе не только политический или экономический, но и культурный процесс [5]. Общепринятого определения глобализация нет, но можно утверждать, что это – некое явление, в результате которого мир становится более связанным и более зависимым от

всех его субъектов. Современный этап глобализации отличается от предыдущих практически мгновенным распространением информации и ограничением политического суверенитета государства. Глобализация экономическая, технологическая, коммуникационная отменяет границы и, подавляя традиционные системы, в идеале предлагает виртуальное пространство существования без границ, своего рода иное культурное измерение. Но традиционное «культурное измерение» бывает весьма жестким, порой агрессивным, а основная масса соотечественников вполне согласна, в сущности, с предполагаемыми условиями бытия, хотя при этом и может выступать за изменение условий быта. Однако непосредственное и виртуальное знакомство с иными способами сосуществования людей (с помощью Интернета, зарубежной, как научной, так и художественной, литературы, искусства или просто сухой новостной информации) вызывает желание, необходимость добиваться иного стиля жизни, в том числе и иного статуса женщины в обществе. Как показывает китайский опыт, идеи *феминизма* проникают, прежде всего, в интеллектуальные, университетские круги, часто связанные с литературой и искусством. Происходящая в мире информационная революция, новейшие средства коммуникации, хотим мы того или нет, расширяя наш кругозор, повышая нашу образованность, делают нас всех (и французов, и китайцев, и мужчин и женщин) в чем-то очень похожими. Есть мнение, что любое структурированное общество, так или иначе, проходит (пусть с разной скоростью) определенные этапы, становясь перед задачами и проблемами, уже почти что решенными в другом месте и в другое время. Теперь, по популярной сегодня теории сетевого общества Кастелса, мир соединяется не столько иерархически, или вертикальными связями, сколько горизонтально за счет того, что создаются новые связи между различными субъектами и группами, которые образуют новые сообщества. Отныне государство — это очень важное, но не самое высокое объединение, за ним есть ещё и другие. (Например, сегодня можно подать иск в международный суд.) [5]

Идеи *протофеминизма* (если можно так сказать) стали проникать в Китай извне и проникать вместе со словом Божиим — их несли западные миссионеры в своих проповедях, а главное — в своих деяниях. Христианство, проповедуя индивидуальные взаимоотношения человека и Бога, ставило взаимоотношения с последним значительно выше и важнее внутрисемейных отношений

(доминирующих в традиционных обществах). В Евангелии от Матфея прочтем: «кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин меня» [6, 10, 37], и только тот, «кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» [6, 12.50]. Есть точка зрения, что в целом модернизация Китая неотделима от утверждения христианских ценностей (а скорее – ознакомления с ними). Во всяком случае, «отец нации» Сунь Ятсена говорил в 1912 году: «Истина революции по большей части почерпнута из церкви. Установление Китайской республики совершилось не только моими силами, но и трудами церкви» (цит.по: [7, 49]), и вообще «западная культура и знания, распространяемые миссионерами, в значительной степени сформировали основу для победы революции» (цит. по: [7, 52]). Но не менее важный аспект – экстрарелигиозная деятельность миссионеров: они были активны в воспитании молодежи, и главное – девочек [8, 28].

Столкновение с Западом, приведшее к поражению в так называемых опиумных войнах, породило в китайском обществе идеи модернизации в целях усиления государства. В рамках темы наиболее интересным представляется следующее. Реформы, задуманные при Циннах, должны были привести к изменениям социальной реальности страны, понимаемой как набор материальных явлений: технологий, техники и тому подобное. Но «модернизация вызывает “цивилизационную революцию”, продолжительную во времени и затрагивающую различные общественные институты, социальную психологию, культуру» [9, 74]. И в результате цинские реформаторы спровоцировали, прежде всего, именно изменение второй ипостаси социальной реальности – совокупности идей относительно материального мира [10, 148]. Самим ходом развития Китая, его столкновением с западной цивилизацией, не без помощи западной же философии реформаторы пришли к пониманию того, что участие женщин в перестройке страны необходимо, к пониманию того, что «половина Неба опирается на женщин» [11, 23].

История общественной мысли Китая новейшего времени полно описана в немалом количестве компетентных монографий. Но нельзя не повторить, что начавшаяся в Китае с конца позапрошлого столетия в полном смысле культурная революция вводила в оборот практически все идеи, сформировавшиеся к этому времени в мировой общественной мысли, а после крушения монархической

власти, в ходе развернувшегося так называемого движения за новую культуру («движение 4 мая») сделало их доступными для более широкого круга читателей. В Китае активно переводится западная литература, как художественная, так философская. Идеи Руссо о естественном праве человека на свободу, равенство, революционное раскрепощение индивида опьяняли молодежь – те самые идеи великого Руссо, вдохновлявшие якобинцев во время французской революции, полтора столетия спустя явственно прозвучали в статьях разночинной китайской революционной интеллигенции [12, 36]. По Ибсену осваивали тот самый выработанный в европейском Возрождении гуманистический индивидуализм как принцип жизни, когда, прежде всего, значимо решение проблем собственной судьбы, и это становится выше обязательств перед семьей (что многими негативно оценивалось и оценивается как эгоизм). Революционный климат, установивший в стране, способствовал поглощению этих идей с чрезмерным энтузиазмом. Все это в полной мере относится и к идеям *феминизма*.

Начавшееся с Синьхайской революции политическое строительство в Китае вскоре привело и к определенному организационному оформлению, стимулированному сверху, *женского движения* в стране.

При этом передовые революционеры-демократы заговорили о невозможности модернизации страны без модернизации не только сознания, но и стиля жизни: «Старая литература, старая политика и старые этические нормы всегда принадлежали к одной семье; нельзя низвергать одно, сохраняя другое... В этом основная причина неудач реформаторских движений за последние несколько десятилетий» (цит. по: [12, 36]).

В Китае как в первой половине XX века, так и во второй нельзя уйти от того факта, что в стране наличествовали, по крайней мере, две генерирующие идеологию партии. И *феминизм* на территориях, подчинённых каждой из них, имел свою специфику развития. И там, и там правовые акты, касающиеся женщин, создавались по лекалам западным, но если гоминьдан ориентировался на японские и германские образцы, то коммунистическая партия – на советские (однако в основе обеих образцов лежали определённые принципы, разработанные в той же западной цивилизации) [13]. Дальнейший ход развития и *женского движения* и науки о женщине, то есть

теоретического *феминизма*, в КНР и на Тайване подтверждает оценку уровня обсуждения и развития «женского вопроса» в гоминьдановском Китае в первой половине XX века как «представляющими собой единственный в своем роде феномен, который не находит себе подобного даже в международном масштабе» [14, 7]. Не исключено, различия коренятся в том, что гоминьдан учитывала *гендерный* фактор, а для коммунистов более важным был классовый. На обвинения гоминьдана, что он «не пользовался поддержкой простых женщин», даже не сторонники этой партии призывают не забывать некоторых объективных обстоятельств: социально и политически активные женщины были, прежде всего, выходцами из среды образованных женщин; в условиях общей националистической направленности всех преобразований Китая «появилась тенденция рассматривать китайское общество на фоне внешнего давления как гомогенное» [15.179-181].

На Тайване в 70-е годы прошлого века, при очередном всплеске *феминизма* в мире, прослеживается определённая преемственность в дальнейшем развитии этой идеологии: продолжается публикация книг по *феминизму*, защищаются магистерские работы по этой тематике, создаётся, с помощью иностранных фондов в том числе, университетская научная база, органы массовой коммуникации, служащие одновременно и трибуной для обсуждения «женского вопроса», и являющиеся единственной возможностью в условиях военного положения объединения, сплочения и организации тайваньских женщин, помогающие им и познавать самих себя, и знакомиться с мировой практикой *женского движения*. Постепенно просветительская деятельность, вслед за специфическими изменениями во властных структурах, наступивших в 80-е годы, уступила место организации коллективных активных действий, в том числе и в столь важном в этот период вопросе политического равноправия [16, 18], когда после отмены военного положения женщины начинают играть всё большую роль в процессе демократизации страны, вовлекаясь в политику (см.: [14]).

В КНР в силу особенностей включения в мировую систему ситуация складывалась несколько иначе. В странах, в которых марксизм являлся государственной идеологией, постулат К.Маркса о том, что общественный прогресс можно точно измерить по общественному положению «прекрасного пола», рассматривается преимущественно

в узко производственном плане. Определенные сдвиги были - ликвидация неграмотности, профессиональная подготовка женщин, вовлечение их в производственную и общественную жизнь, что в некоторой степени способствовало преодолению традиционных ограничений также в личной и семейной жизни. Тем не менее, утверждение о равноправии полов в Китайской Народной Республике (равно как и в других, так называемых социалистических странах) опровергалось практикой его реализации. Государство замалчивало эти проблемы из-за идеологических соображений. Но, не исключено, что лица, представляющие государство и говорящие от имени государства, в силу своей ментальности просто не видели этой проблемы. А общественное сознание, не без воздействия пропаганды, зачастую также не акцентировало то, что жизнь женщины, осложненная совмещением традиционных (матери и жены) и новых ролей, связанных с социальной, профессиональной реализацией, все более утяжелялась; к тому женщина по-прежнему оставалась на вторых планах в отношении зарплаты и карьеры [17, 21]. И более - равенство полов в определенной степени превращалось на практике в десексуализацию [18, 3], оставляя без существенных изменений (и даже в определенной степени осложняя) личностные отношения.

Что же касается *феминизма*, то в китайской специальной литературе признается, что после образования КНР «женский вопрос» был «более ориентирован на практические аспекты», «теоретические вопросы в этой области не играли никакой роли» [19, 32]. Законное равноправие женщины, закрепленное в Конституции 1954 года, представляло собой «социальную» *эмансипацию*, то есть «моральную легитимность и легальную возможность для обжалования [инцидентов] неравноправия полов» [14, 16].

До 1980 года в КНР не существовало женских организаций, независимых от партии, и таким образом, вся деятельность, как научная, так и общественная была привязана к тогдашней политической линии КПК. «Это подразумевает лишь целенаправленные исследования, которые должны подтверждать политический авторитет Китая» [14, 111]. Роль «культурной революции» в решении «женского вопроса» в КНР – проблема слишком сложная, чтобы говорить о ней мельком. Тем не менее, есть точка зрения, что используемый массовой пропагандой образ «железной девушки», то есть женщины, отказавшейся от традиционных ролей и «сделавшей нечеловеческие

усилия, чтобы преодолеть биологию и больше походить на мужчин», ассоциировался не в последнюю очередь с именем Цзян Цин, что стало в определенной степени «символом неудачи Мао». И «после смерти Мао женщин учили признавать, что биология - это судьба» [20]. Но после начала реформ 1978 года, в результате политики «открытости» возник впервые после 1949 года взаимообмен между женщинами КНР и Запада. И это абсолютно закономерно привело к проникновению идей *феминизма*: через общественные и личные контакты, а также через литературу (в том числе по гуманитарным наукам за рубежом). Зачинательницей *женской науки* в Китае называют Ли Сяоцзян – специалиста по англоязычной литературе, а занятия *женскими исследованиями* она начинала в качестве личного интереса. При этом Ли Сяоцзян выступала не столько за равноправие, сколько за «рефеминизацию» китайских женщин, которые в рамках постулата «что могут мужчины, то могут и женщины» должны были отказаться от своей специфики. Одновременно она подчеркивала важность саморефлексии как необходимого условия (*condition sine qua non*) женского самопознания, без которого невозможно освобождение женщины [21, 23]. В дальнейшем вокруг неё формируется «мозговой» центр *женских исследований* КНР, который в 1987 году институализируется как Центр *женских исследований* под ее непосредственным руководством. Есть утверждение, что само словосочетание «женские исследования» впервые появилось в КНР в 1982 году – через исследования в социальных науках. Реформы Дэн Сяопина конца 70-х годов, с одной стороны, принесли расширение «интеллектуальных свобод», но, с другой – и это главное, реформы привели к многочисленным общественным проблемам, что особенно сказывалось на положении женщин, и это явилось стимулом формулирования заново «женского вопроса», в свою очередь способствовавшее успехам в области *женских исследований*. В 1984 году с целью освещения и анализа проблем сельских женщин, возникших в результате реформ Дэн Сяопина, Ли Сяоцзян совместно с Хэнаньским отделением Всекитайской федерации женщин организовала национальную конференцию [14, 17]. Поскольку так называемый западный *феминизм* не вписывался в марксистскую теорию «женского вопроса», в этом же году Всекитайская федерация женщин взяла в свои руки осуществление Программы подготовки кадров для *женских исследований* [22].

По случаю 50-летия образования ООН одним из главных действ

празднования намечался созыв IV Всемирной конференции по положению женщин, в ходе серьезных дискуссий в марте 1992 года городом проведения которой был определен Пекин, к чему китайское правительство приложило немало усилий. Это способствовало соединению в общем направлении усилий энтузиастов и государственных структур, подключению к исследованию данной темы и Академии общественных наук КНР, и Всекитайской федерации женщин. Не в последнюю очередь, растущая в мире озабоченность положением женщин, то внимание, которое уделяло этому вопросу, в том числе и ООН, побуждали партию и правительство КНР также уделять внимание *гендерным* вопросам. Однако сложно абстрагироваться от того, что государственный интерес скорее сосредотачивается на престиже страны, чем на решении «женского вопроса» по сути своей. К сожалению, «многие политики - очень образованные люди и поныне придерживаются мнения, что «женщины уступают» (что же говорить о менее образованных, в том числе сельских мужчинах, которые никогда добровольно не поймут претензии женщин, не будут считать их равными)» [10].

Создавшееся в результате глобальной социокультурной трансформации (одной из составляющих которой и является появление идеологии *феминизма*, ныне чаще называемой *гендером*) - этого исторического процесса изменения образа современного человека и его восприятия самого себя можно квалифицировать, что обычно и делается, как выражение новой политической и экономической ситуации, сложившейся в Западной Европе после Великой Французской революции, как утверждение буржуазных отношений. В таком ракурсе, представляется, акцент делается как бы преимущественно на материальном аспекте. Но ведь главный смысл того, что мы называем прогрессом, не в удобствах и даже не в безопасности. Развитие цивилизации даёт человеку возможность сконцентрировать духовную энергию не на унижительных тяготах бытия, а на его глубинной сути.

При этом этносы нельзя признать внутри себя однородными – они состоят из разных субэтнических групп. Конечно, так же, как и в любой другой стране, в любой культуре, в Китае особенности *гендерного* идеала в определенной степени определяются экономическими факторами: женский образ различен у зажиточных слоёв населения и в более бедной среде, среди лиц с высоким

образованием и менее образованных, живущих в городской или сельской местности. Но не менее важно, что люди обладают различным образованием, социальным статусом, и кроме того они еще различаются вкусами, политическими ориентациями, темпераментом и тому подобное, прочими индивидуально-психологическими качествами. То, что *феминизм* как на Тайване, так и в КНР пока проникает преимущественно в университетскую среду и в какую-то часть среднего класса, впрочем, происходит не только в Китае, но и в Латинской Америке, да и в определенных странах и в самой Северной Америки – везде. И это свидетельствует о том, что, стало быть, дело не в национальных традиционных идеологиях, применительно к Китаю – не в конфуцианстве дело. «Народ» в бедности своей и безграмотности преодолевает материальную и, практически, только материальную нужду, «специфическая составляющая – пол здесь вторичен» [14, 78]. По теории социальной стратификации Ролана Мунье, в основе социальной иерархии общества лежат не столько экономические, производственные различия, сколько система ценностей, то, что в каждой социальной группе или страте считается «истинным, хорошим, красивым, следовательно, желанным». Общая система ценностей, осознание своей принадлежности к определенной общности людей, «степень почтения, которой та пользуется в обществе» (а может быть и противоположная система оценки – степень неприятия в обществе определенного сообщества), – главные и неперенные признаки социальной группы. Именно на этой основе, считал Мунье, следует изучать и воссоздавать социальную структуру общества – от системы ценностей к социальной структуре, а не наоборот [23].

Конечно, создание, укрепление и должное функционирование такого слоя в стране, в виде ли научного сообщества, разрабатывающего данную проблематику, общественного ли движения, формулирующего собственно женские проблемы и имеющего средства донесения их до законодательных органов, благотворительных ли организаций, опекающих женщин, сталкивающихся с определенными проблемами, зависят не только от политики правительства (или правящей партии).

Нереально отрицать, что наличествует ситуация, когда глобализационные тенденции сталкиваются с процессами усиления стремлений к сохранению национальной идентичности, когда нередко некоторые идеи, пришедшие из внешнего мира,

воспринимаются как не соответствующие определенно понятой этой самой национальной идентичности. Важно учитывать все факторы, так как перед обществом и сообществом стоит задача выбрать наиболее рациональные пути для развития и счастья будущих поколений. Необходимо понять, что *гендерное* равенство (идеальный, завершающий этап развития *феминизма*) служит одним из условий накопления «человеческого капитала» и его передачи от поколения к поколению. Любые проявления неравенства или дискриминации по половому, социальному, этническому и иным признакам приводят к обесцениванию и разрушению этого капитала, который является главным ресурсом устойчивого развития и фактором социальной стабильности [24].

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. О.В.Рябова. Русская идея и женский вопрос: опыт сравнительного анализа. // Женщина в российском обществе. Иваново, 1996, №3.
2. Александер Джеффри С. Прочные утопии и гражданский ремонт. // Социс (Социологические исследования). М., 2002, №10.
3. В.И.Успенская. По дороге к гендерному равенству: краткая хронология женского движения. Пособие к курсу по истории феминизма. // http://www.vvsu.ru/grc/e-library/files/po_doroge_k_gendernomu_ravenstvu.doc.
4. M.Schneir. (Introduction). Feminism. The Essential Historical Writings. N.-Y., 1972.
5. www.svobodanews.ru/Article/2007/02/07/20070207180815697.html.
6. Библия. От Матфея святое благовествование.
7. Священник Петр Иванов. Сунь Ятсен и христианство. // Революция и реформы в Китае новейшего времени: поиск парадигмы развития. М., 2004.
8. Ono Kazuko. Chinese Women in a Century of Revolution. 1850-1950. Stanford, 1989.
9. В.Страда. Россия и Европа: вчера и сегодня. // Новая и новейшая истории. М., 2005, №3.
10. Л.Г.Юлдашев. Теории ценности в социологии: вчера и сегодня. // Социс, 2001, №8.
11. У Хань. *Цун цзуйда дошу жэньда синьфу юаньцзе чуфа яньцзю ньюцзюань вэньши* (Попытка изучения вопроса о правах женщин с точки зрения теории о человеческом счастье). // Хуанань шифань

дасюэ сюэбао. Шехуй кэсюэ бань. Чанша, 2001, №3.

12. В.С.Аджимамудова. Юй Да-фу и литературное общество «Творчество». М., 1971.

13. Попов А.Г. Трансформация традиционной городской семьи. (На правах рукописи). Институт востоковедения РАН. 2005.

14. Frauenforschung in China. Analysen, Texte, Bibliographie (hrsg. von Heike Frick...). München. 1995.

15. Bobby Siu. Women of China: Imperialism and Women's Resistance. L., 1982.

16. Ku Yenlin. The Feminist Movement in Taiwan. 1972-1987. // Bulletin of Concerned Asian Scholars. 1989, N 21.

17. Ли Сяоцзян. *Нюйсиндэ шэнхо даолу* (Жизненный путь женщины). // *Чжунго фунюй*, Пекин, 1986, №3.

18. Ли Иньхэ. *Чжунго «фэйсинхуа» юй фунюй дивэй*. (Десекуализация в Китае и положение женщин). // *Чжунго фунюй бао*, Пекин, 1992, 6.11.92.

19. Ло Сяолуй, Чжао Инин. *Чжунго фунюй вэньти лилунь яньцзюдэ сяньчжуан цзи фачжань* (Нынешнее положение и перспективы теоретического изучения женского вопроса). // *Ляован*, 1986, №51.

20. Robin Parkinson. Women's Rights in Rural China: Reality vs. Illusion and CEDAW. // http://www.sbc.edu/honors/HJ_WinterIssue_2005/Parkinson.html.

21. Ли Сяоцзян. *Сявадэ таньсо. Фунюй яньцзю луньгао* (В поисках Евы. Эскиз женских исследований). Чжэнчжоу. 1988.

22. <http://www.google.com/search?q=Li+Xiaojiang&hl=ru&start=60&sa=N>.

23. R. Mounsnier. Les Hiérarchies sociales de 1450 à nos jours. P., 1969. // <http://www.hi-edu.ru/x-books/xbook130/01/index.html?part-002.htm>.

24. Материалы Международного форума «Глобализация и национальная самобытность. Форум языков». Казань, 2004. // <http://globkazan.narod.ru/2004/a13.htm>.

İSLÂM MEDENİYETİ ARAP MEDENİYETİ DEĞİLDİR

ŞEKER, Mehmet
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bilindiği gibi İslâmiyet Arabistan'da doğmuş ve Araplar eliyle yayılmıştı. Ancak yaklaşık iki yüz yıl içinde Fars, Türk ve Berberiler gibi farklı unsurlar İslâm dünyasına girmişlerdir. Gerek fetihler, gerekse diğer faaliyetlerde bu unsurların oynadıkları roller en az Araplar kadar etkin olmuştur.

Bu yüzden İslâm medeniyetinde rolleri görülen bu unsurlar dikkate alınmadan bir kısım yazarlar tarafından, sanki sâdece Araplar bu medeniyetin oluşmasını zenginleştirmişler anlamında, İslâm Medeniyetini “Arap Medeniyeti” olarak isimlendirmişlerdir. Oysa, İslâm Medeniyeti; muhtelif Müslüman milletlerin meydana getirdikleri bir ortak medeniyettir. Bu medeniyeti “Arap Medeniyeti” olarak isimlendirenler arasında yalnız Arap müellifler yoktur. Özellikle bazı batılı müellifler de bu kervana katılanlar arasında yer almışlardır.

Kuşkusuz Arap-İslâm Medeniyeti, Fars-İslâm Medeniyeti şemsiyesi altında düşünülerek bir isimlendirme yapılabilir. Ancak bunların bütünü de İslâm Medeniyetinin içinde yer alan medenî faaliyetleri anlatır.

Bu bakımdan, bu tebliğde İslâm Medeniyeti'nin bütünüyle bir Arap medeniyeti olmadığı ve Arapların bu medeniyetin oluşmasında yalnız olmadıkları üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bu arada Arapların İslâm'dan önceki medeniyetle de ilgisi düşünülürse, İslâm Medeniyeti'ni bütünüyle ifade etmeyeceği de göz önüne alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Medeniyeti, İslâm Medeniyeti, Türk-İslâm Medeniyeti.

ABSTRACT

Islamic Civilization is Not an Arab Civilization

It's well known that Islam originated in Arabia, and especially in early times is propagated by Arab Muslims. But within two centuries Persia, North

Africa, Horasan and Maverannnehir are became a part of Islamic world. Then the ideas related with Persian, Barbarian and Turkish civilizations mixed with Arabic ones. The characteristic ideas of these cultures affected on the formation of Islamic civilization. That's why Islamic civilization can be accepted as a mixture of all these civilizations and, it's not true to describe or identify it as purely Arabic one without considering the others, as some of the Arab and western authors did.

However Islamic civilization can be described as an umbrella term which includes Arab-Islamic, Persian-Islamic or Turkish-Islamic etc. civilizations. In this sense it is cement which puts together as a whole all various items and transforms them in a different realm.

This article deals with the arguments against the identification of the Islamic and Arabic civilization and presents many examples from the history to support this idea.

Key Words: Islamic Civilization, Arabic Civilization, Turkish-Islamic Civilization.

Giriş

XIX. yüzyılın ikinci yarısında hem Batı'da hem de İslâm dünyasında çeşitli kavramlar üzerindeki tartışmaların arttığı görülmektedir. Bu tartışmaların belirgin sebebinin Batının ilim, teknik ve diğer bazı medeni alanlarda sergilediği tartışılmaz üstünlüğünün görülmüş olmasıdır. Osmanlı aydınlarından bazılarının Batıyı tanımak amacıyla özellikle Fransa'ya gitmiş olmaları onların bu tartışmalara katılmalarına sebep olmuştur.

Fransız Ernest Renan'ın "**L'Islamisme et la Science**" (Bilim ve İslâmlık) konusunda ortaya attığı İslâm'ın bilim ve felsefeye karşı ve bunun asıl sebebinin de İslâm dininin Arapların ürünü olduğu iddiası da bu tartışmaların doruğa çıkmasına yol açmıştır. Bu tartışmaya katılanlar, Arapları ve ortaya koydukları ürünleri savunma gayretine düşmüşlerdir. Hatta Namık Kemal (öl. 1888) gibi bazı yazarlar Batılılara tepki olarak Arapları her türlü medenî gelişmenin menşei olarak görmeye ve göstermeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da Batı Medeniyeti'ne karşı bir Arap Medeniyeti kavramı çıkmıştır.¹

Nitekim Fransız hekim ve sosyologu Gustave le Bon "**La Civilisation des Arabes**" (Arapların Medeniyeti) adlı eserini 1884'te yayınlarak bu kavramı kitabının kapağına taşımıştır. Her ne kadar Le Bon eserinin adını

¹ Namık Kemal, **Renan Müdâfaanâmesi**, (Abdurrahman Küçük), Ankara 1962; Ömer Faruk Acun, **Namık Kemal**, TDV. İA., XXXII, İstanbul 2006, s. 375.

“**Arap Medeniyeti**” olarak vermişse de muhtevasında ağırlıklı İslâm Medeniyeti’ni anlatmıştır. Onun eserinde Arap Medeniyeti adına verilen örnekler genellikle Müslümanların ürettikleri şaheserlerden ibarettir.

Le Bon’dan sonra bu konuya eğilenler arasında Batıda; Arap Medeniyeti kavramını kullananların olmadığı görülmektedir. Genellikle bu alanda yazarların, eser üretenlerin ya İslâm Medeniyeti veya daha farklı adlar vererek eserlerini yayınladıkları görülmektedir.² (Bunlardan biri de Sigrîde Hunke’dır. Alman asıllı bu yazarın eserinin orijinal adı şöyledir: “**Allahs Sonne über dem Abendland-unser Arabisches Erbe**” (Bizim Arap Mirasımız Üzerinde Allah Güneşi). Bu eser dilimize “**Avrupa’nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi**” olarak³ çevrilmiştir. Ancak adı geçen eserin Arapça olarak “**Şemsü’l-Arab Testatı’a ‘Ale’l-Ğarb**” şeklinde çevrilmiş⁴ olması dikkat çekicidir. Bu durumda eserin adı “**Batı Üzerine Doğan Arap Güneşi**” anlamına gelmektedir.

Bundan ayrı değişik alanlarda çalışma yapanlar arasında farkında olmadan hâlâ Arap Medeniyeti kavramını kullananlara da rastlanılmaktadır.⁵ Bu kavramın Araplar tarafından kullanılması bir bakıma mazur görülebilir. Ancak, Türklerin ve diğer milletlere mensup araştırmacıların hâlâ bunu kullanmakta ısrar etmeleri hoş karşılanamaz.

İşte biz bu tebliğimizde öncelikle Arap Medeniyeti kavramını kullananlara bir örnek olmak üzere Nâci Ma‘ruf’un eserini ve görüşlerini ele alarak, daha sonra da Şemseddin Sâmî’nin de haklı olarak ortaya koyduğu görüşlerine katılarak İslâm Medeniyeti kavramının kullanılmasının daha doğru olacağını ortaya koymaya çalışacağız.

I. Nâci Ma‘ruf (Nâji Marouf) ve “Asâletü’l-Hadâratı’l-Arabiyye” (Originality of Arab Civilization) Adlı Eseri

² Corci Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**, I-V, (Tercüme: Zeki Megamiz), İstanbul 1328-1330; V. V. Barthold, **İslâm Medeniyeti Tarihi**, İzah, düzeltme ve eklerle yayınlayan: Fuad Köprülü, Ankara 1963; Şemseddin Sâmî, **İslâm Medeniyeti**, (Sadeleştiren: Fahri Erdem), İstanbul 1980; André Miquel, **L’Islam et Sa Civilisation VII-XX.**, Siecle, Paris 1977; Marshall G. S. Hodgson, **İslâmın Serüveni Bir dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, C. 1-3, İstanbul 1993, İsmâil Râci el-Farukî, Luis Lâmia el-Farukî, **İslâm Kültür Atlası**, (Çeviren: Mustafa Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu), İstanbul 1991; İsmail Hâmi Danişmend, **İslâm Medeniyeti**, İstanbul 1971; vb.

³ Sigrîd Hunke, **Avrupa’nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi**, (Çeviren: Servet Sezgin), İstanbul 1972.

⁴ Nâci Ma‘ruf, **Asâletü’l-Hadâratı’l-Arabiyyeti**, Bağdat 1969, s. 489; Sigrîd Hunke, **Şemsü’l-Arab Testatı’a ‘Ale’l-Ğarb**, (Tercüme: Fâruk Beyzan-Kemal Desûkî), Beyrut 1964.

⁵ Oya Levendoğlu, “*Tarih İçinde Geleneksel Türk Sanat Müziği ve Diğer Kültürlerle Etkileşimleri*”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 19, Yıl: 2005/2, s. 253-262; “*Yakın ve Orta Doğuda Arap ve İslâm İmparatorluklarının parlak dönemlerinde gelişen medeniyetin genellikle Arap Medeniyeti olarak bilinmesine rağmen bu medeniyet...*”, Âlimcan İnayet, “*Uygur On İki Makamı ve Edebiyatı*”, **Türkoloji Araştırmaları**, Sayı: 2/2, Bahar 2007, s. 4; “*Uygur On İki Makamı’nın kökeniyle ilgili, Abdurrahim Ötkür’ün tespitleri çok ilgi çekicidir. O, Farabî’nin Arap Medeniyeti ve müziğine yaptığı katkılardan bahsettikten sonra...*”.

Bağdat'ta 1973 yılında burslu öğrenci olarak bulunduğum dokuz aylık dönemde tanıdığım Prof. Nâci Ma'ruf, Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi idi. Ma'ruf'un çalışmalarından biri olan ve ilgilendiğim **“Asâletü'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti”** adlı eserini gözden geçirdiğimden beri konuya dikkat çekerek eleştirmek düşüncesindeyim.

Nâci Ma'ruf bu eserini adlandırırken Arap Medeniyetine vurgu yapmıştır. Zira eserini **“Arap Medeniyeti'nin Asâleti (Kökeni, Sağlam Kaynağı)”** anlamına gelecek şekilde adlandırmıştır. Zaten kitabının arka kapaklarında da İngilizce adını; **“Originality of Arab Civilization”** olarak çevirmiştir. Ona göre Arap Medeniyeti, Arapların ortaya koydukları bir medeniyettir. Bu medeniyette, Arapların bütün tarihleri yatmaktadır. Sadece İslâm'dan sonraki tarih bu medeniyet için yeterli değildir. **“Arap Medeniyetinin varlığı, bu medeniyetin Arap yarımadasında oturan ve Arapça konuşan Arap milletine has olduğu İslâm'dan yirmi asır öncesine kadar gider. Bütün bular, bu medeniyeti Arap Medeniyeti diye isimlendirmemizin sebebini açıklayan etkenlerdir. Buna ek olarak sevgili Peygamberimizin de Kureyş'in bir kolu olan Hâşimiler'e mensup bir Arap olduğunu da belirtmeliyiz. Kur'ân da indirilmiş olan Arapça bir Kitaptır... Bu sebeple Kur'ân Arap Medeniyeti'nin temelidir. Hatta en büyük dayanağıdır diyebiliriz. Bütün Müslümanları kapsayan medeniyetin temeli de İslâm'dır.”**⁶

Yazarın bu satırlarında, eserini yazarken **“Arap Medeniyeti”** deyimini neden tercih ettiğini anlatırken şu gerekçeleri sıraladığını görmekteyiz:

1. Arap Medeniyetinin varlığı, İslâm'dan yirmi asır öncesine dayandırılmaktadır.

2. Bu medeniyet Arap Yarımadasında yaşayan ve Arapça konuşan Araplar tarafından kurulmuştur.

3. Hz. Muhammed de Arap'tır ve Kureyş'in Hâşimi koluna mensuptur.

4. Arap Medeniyetinin temeli İslâm'a dayanmaktadır.

Bir başka paragrafta da Ma'ruf, kitabı yazmasının maksadını şöyle dile getirmektedir. **“Allah'a, Arap milletine, onun dini olan İslâm'a, onun insanî değerlerine inanan, iyi, ahlaklı iyi işler yapan İslâm'ın getirdiği değerli özelliklere sâhip bütün insanları bunlara çağırان yeni bir Arap nesli yetiştirmektedir.”**⁷

⁶ Nâci Ma'ruf, **Asâletü'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti**, Bağdat h. 1389/m. 1969, İkinci baskı, s. 13, 241.

⁷ Nâci Ma'ruf, age, s. 10.

Ona göre; Arap Medeniyetini, Câhiliye devrinden başlayıp, hızlı bir şekilde İslâm'la büyüyen; Bağdat Abbasî Hilâfeti zamanında Kurtuba Emevileri'nden başka Kâhire'de Fâtımîler döneminde; Asya, Afrika ve Avrupa'da kurulmuş olan muhtelif İslâm devletleri eliyle Araplar zirveye ulaştırmışlardır. **“Arap Medeniyetini, dünyadaki bilinen akımlardan biri ile adlandırmak mümkün değildir. Çünkü bu akımlarda var olan güzelliklerin bütünü, zaten İslâm'da mevcuttur. İslâm hakkında verilecek hüküm, onun indirilmiş bir şariat olmasıdır. İslâm, Arap Medeniyetini ve gerçek Arap ruhunu ifâde eden en geniş kavramdır. Hatta İslâm, Araplığın en büyük ifâdesidir... İslâm ve Araplık birbirine zıt ve birinin ötekine ihtiyaç duymayacağı şeyler değildir. Arap, belki de Arapçılığa yöneldiği zaman İslâm'a da en yakın olmuş olabilir...”**⁸ Bu görüşlerine Nâci Ma'ruf, Arap Medeniyeti'nin kendine has bir ideoloji oluşturduğunu da ilâve etmektedir.⁹

“Araplar İslâm dininin emirlerini yerine getirip değişik medeniyet kurumlarını oluşturduklarında dünya onlara boyun eğdi ve milletler onlara itaat etti. Onlar sayesinde insanlık sağlıklı bir yapıya kavuştu. Özellikle millî, kültürel, dinî ve siyasî birlik ile düşünce birliği sağlayan Kur'ân-ı Kerim dili olan Arapça'nın yayılması konusundaki çalışmaları dikkat çekicidir.”¹⁰

Birbiriyle çelişen ifâdeleri ile yazar ne Araplık'tan ne de İslâm'lıktan vazgeçebilmektedir. Hatta onun Arap Medeniyeti kavramını da her ikisi için de kullanmakta ısrar ettiği görülmektedir. Hem İslâm'ın Arap ruhunu ifâde eden bir kavram olduğunu, hem de İslâm'ın emirlerine uyan Arapların insanlığın sağlıklı bir yapıya kavuşmasına da hizmet ettiğini ileri sürmektedir. Buna bağlı olarak da, Arap Medeniyetinin sahip olduğu karakteri şöyle tanımlamaktadır.

“Arap Medeniyeti, taklitten kurtulup bütün dinamikleriyle nihâî yetenekleriyle yepyeni, orijinal, yenilenmiş ve bütün bilgi alanlarında sağlam bir hüviyete kavuşmuştur. İlmin bütün dünyada yaratıcılık, yenilik, buluş ve ustalığıyla kendi medeniyetine yönelmiştir. Bundan dolayı Arap Medeniyetinin başka medeniyetlerden yararlandığına da işâret etmekle beraber, aldıklarıyla yetinmediğine de dikkat çekmek gerekir. Yararlandığı bu bilgiler, taklit ve donukluğu bir tarafa atmak şartıyla ve diğer milletlerin deneyimlerinden de faydalanarak kendi canlılığını ortaya koyduğunu göstermiştir.”¹¹

⁸ Aynı eser, s. 4-5.

⁹ Aynı eser, s. 5.

¹⁰ Aynı eser, s. 6-7.

¹¹ Aynı eser, s. 7, 23.

Arap Medeniyeti kavramını eserin bütününde ısrarla kullanmayı yeğleyen Nâci Ma‘ruf, bu medeniyetin; **“ilim, edebiyat, san‘at, musikî, astronomi ve hayatın dinî, siyâsî, sosyal, iktisadî, kültürel, adlî vb. bütün yapıp ettikleri ile ilgili olan kanunları ihtiva eden hususları”** kapsadığını ifâde ederek; **“Arap medeniyetinin, kendisinden önce geçen bütün medeniyetlerden üstün”** olduğu kanaatini belirtmektedir. Bu medeniyetin doğuyu ve batıyı etkilediğine işaret ettikten sonra; **“Avrupa’yı maddî, aklî ve kültürel alanlarda etkilemiştir. İnsanlık açısından en yüksek derecelere vasıflandırılmıştır”**¹² demektedir.

Prof. Ma‘ruf’un eseri baştan sona gözden geçirildiğinde; “Arap Medeniyeti” kavramının, yerinde bir kavram olduğu hakkındaki görüşte ısrar edildiği görülür. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi yazar, İslâm’ın bu medeniyetin ayrılmaz bir unsuru olduğunu da söylemeden edememektedir. Görüldüğü gibi İslâm’dan vazgeçemeyen Ma‘ruf, Arap medeniyeti kavramını kullanırken de hem İslâm’a, hem de diğer Müslüman olan milletlere haksızlık ettiğinin farkına varmamış görünmektedir. Buna rağmen, bu medeniyetin ana unsurlarından biri olan Arap yazısının gelişmesinde, Arapların dışındaki Müslümanlar’ın oynadıkları önemli role de değinmeden edememektedir. Bu alanda, Araplar’ın yanında, Türkler’in ve İranlılar’ın güzel örnekler verdiklerini kaydetmektedir.¹³

Özellikle bu medeniyetin ilmî gelişmesinde rolleri olan bilginlerin eserlerini Arapça olarak vermiş olmalarından dolayı Arapların dışındaki bütün Müslüman bilgin, filozof ve san‘atkârları da aynı sınıfa dâhil ederek; onları da Arap ve eserlerini de Arap medeniyetinin ürünleri arasında saymış bulunmaktadır. Fars asıllı Büveyhoğulları’nın Bağdat’ta kurdukları Adûdî, Türk asıllı Nureddin’in Şam’da tesis ettiği Nurî hastahânelerini birer Arap eseri olarak gösterdiği gibi,¹⁴ Selçuklu Sultanı Alparslan’ın yaptırdığı Nizâmîye Medreselerini de aynı kategoriye dâhil ettiği¹⁵ görülmektedir. Bu tür örnekleri daha da artırmak mümkündür.

Ma‘ruf’un Görüşlerinin Tenkîdi

Arapların Müslüman oluşları ve İslâmiyet’in yayılmasında oynadıkları rolden dolayı, başta Hz. Muhammed’e dayanarak ortaya çıkmış olan medeniyete Arap Medeniyeti adının verilmesi ve bunun yerinde bir isimlendirme olduğunun iddia edilmesi temelde yanlıştır. Bunları birkaç madde altında toplamak istiyoruz:

¹² Aynı eser, s. 171.

¹³ Aynı eser, s. 387-388.

¹⁴ Aynı eser, s. 451.

¹⁵ Aynı eser, s. 456.

1. Öncelikle Hz. Muhammed'in Arap olması, O'nun getirdiği dinin mensup olduğu etnik grubun adıyla adlandırılmasını gerektirmez. Kaldı ki O sâdece Araplara Peygamber olarak gönderilmemiştir. Kur'ân'da bu konuda çok açık olarak Hz. Muhammed'in Allah'ın Elçisi olduğu belirtildiği gibi,¹⁶ onun bütün insanlığın peygamberi olduğu da beyan edilmektedir: **“Ey Muhammed! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”**¹⁷ Bu son âyetle Kur'ân, Hz. Muhammed'in sâdece ne Arapların ne de diğer milletlerin, hatta ne de Müslümanların Peygamberi değil, bütün âlemleri kucaklayıcı bir Peygamber olduğu bildirilmektedir.

2. Kur'ân'ın Arapça indirilmesinin birinci sebebi, Hz. Muhammed'in içinde bulunduğu topluma inancını anlatmayı hedeflemesidir. Bu toplum, ister Arap, ister gayr-ı Arap olsun, (Yahudiler vb.) ortak dil olarak Arapça ile anlaşıyorlardı. O devrin Arap yarımadasında az da olsa Arap olmayan unsurların varlığı bilinmektedir. Bunlara da Arapça ile ulaşılabilceği göz önüne alınınca Arapça'nın Kur'ân'ın dili olması bu medeniyete Arap Medeniyeti denmesini gerektirmez. Daha sonra da işaret edeceğimiz gibi Müslüman olanlar, hem dinî bilgi ve ilimlerde, hem de diğer bilim dallarında ortaya koydukları eserlerini Arapça olarak kaleme aldıklarından, Arapça, bu medeniyetin ortak dili olmuştur.

3. İslâm, kendinden önce gelen bazı dinler gibi sâdece bir kavme ve topluma gönderilmiş bir din değildir. Yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi İslâm, bütün insanlığa çağrıda bulunan bir dindir. Bundan dolayı ilkeleri evrenseldir. Daha Kur'ân'ın ilk sûresinin ilk âyetinde; **“Allah, âlemlerin Rabbi”**¹⁸ olarak nitelenmektedir. Bu da Kur'ân'ın ve İslâm'ın evrenselliğini açıkça ortaya koymaktadır.

4. Yazarın Arap Medeniyeti adını verdiği medeniyetin kendi kendine yettiğini ve tarihi kökenleri bulunduğunu iddia ederek, **“İslâm'ın Arap Medeniyeti'nin ve gerçek Arap mâneviyatının en büyük temsilcisi”**¹⁹ olduğunu ifâde etmesi de kendi kendisinin çelişkisinden başka bir açıklama ile anlatılamaz. Zaten Arapların tarihlerinin ilk devirleri oldukça karanlıktır. Arapların eski devir tarihlerinin Arap yarımadasının tarihiyle başladığı düşünülmektedir. Bunun da, yazarın iddia ettiği gibi öyle İslâm'dan yirmi asır önceye gitmesinin mümkün olamayacağı görülmektedir. İslâm'dan önceki ve İslâm'ın başlangıç devirlerinde Araplar da ilme ait ya da medeniyete dair verebilecekleri Arapça'dan başka bir şeyleri yoktu denilse mübâlağa edilmemiş olur.

¹⁶ Fetih sûresi, âyet: 29.

¹⁷ Enbiya sûresi, âyet: 107.

¹⁸ Fâtiha (1), âyet: 1.

¹⁹ Nâci Ma'ruf, Age, s. 5.

II. İslâm Medeniyeti

XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu kavram tartışmalarına katılanlardan biri de ünlü Türk yazar ve dilcisi Şemseddin Sâmî (1850-1904)'dir. Çalıştığı “**Tercemân-ı Şark**” gazetesinin kurduğu Cep Kütüphânesi için hazırlanan seri kitaplar arasında “**İslâm Medeniyeti**” adını verdiği çalışmasını yayınladı. Cep kitabı niteliğindeki bu küçük eserin girişinden önce Şemseddin Sâmî “**Medeniyet Ne Demektir?**” sorusunun cevabını vermeye çalışmıştır.²⁰ Biz burada medeniyetle ilgili bilgileri ele almadan doğrudan Şemseddin Sâmî'nin Girişte üzerinde durduğu, bir bakıma medeniyet tarihi hakkındaki görüşlerini özetlemeye çalışarak, asıl konumuz olan “**Arap Medeniyeti**” ile “**İslâm Medeniyeti**” konusunda ortaya koyduğu düşüncelerini ele alacağız:

Medenî olanla olmayan arasındaki farka işaret ettikten sonra Şemseddin Sâmî, şu başlıklar altında konuyu ortaya koymuş bulunmaktadır:

1. Adım Adım Medeniyete (s. 16-17)
2. Avrupa Medeniyeti İslâm Medeniyetinin Eseridir (s. 17-21)
3. İslâm Medeniyetine Arap Medeniyeti Denemez (s. 21-29)

Son başlıkta görüldüğü gibi Şemseddin Sâmî, asıl tebliğ konumuza değinmektedir. Burada, Avrupa bilginlerinden bir takımının İslâm Medeniyetine “**Arap Medeniyeti**” adını verdiklerini hatırlattıktan sonra bunun doğru olmadığını belirterek şöyle devam etmektedir: “**Gerçekten İslâm Medeniyetinin bir çok eserleri Arap dilinde bulunuyorsa da, Arap dili o vakit bütün İslâm milletinin ilim dili idi. Bundan bir asır öncesine gelinceye kadar, İstanbul’da yetişen Osmanlı âlimleri bile ilmi ve edebî eserlerinin çoğunu Arap dilinde yazmışlardır. Kemalpaşazâde, Ebu’s-Suûd, Molla Gürânî, Kâtip Çelebi ve Râgıp Paşa gibi bilginlerin eserleri buna delildir. O zaman bütün Avrupa milletlerinin ilim ve edebiyat dili Latince olduğu gibi, İslâm milletlerinin de umûmî ilim ve edebiyat dili Arapça idi. Farsça ve Türkçe yalnız şiirlere, ahlâka ve halk tabakasına ait birtakım ufak tefek şeylere mahsus olup, ilimle ilgili kitap yazan Fars ve Türk bilginleri de diğer İslâm milletlerinin âlimleri gibi kitaplarını Arap dili ile yazmışlardır.**”²¹

Şemseddin Sâmî Arap olmayan Fars, Türk ve diğer ırklara mensup İslâm bilginleri arasında ünlü İbn-i Sîna ile Fârâbî’nin ve meşhur Eyyubî hükümdarı Selahaddin Eyyubî’nin Türk oldukları Batılı iddia sâhiplerince

²⁰ Şemseddin Sâmî, **İslâm Medeniyeti** (Sadeleştiren: Fahri Erdem), İstanbul 1980, s. 10-12.

²¹ Şemseddin Sâmî, *Age*, s. 21.

bilinseydi Arap Medeniyeti iddiasından vazgeçip bu medeniyetin “**Türk-İslâm Medeniyeti**” olduğunu kabul edeceklerinde şüphe olmadığını belirtmektedir.

İslâm Medeniyetinin bir millete ve bir dinî topluma mahsus olmadığını vurgulayan Şemseddin Sâmî, bu medeniyetin İslâm dininin ortaya çıkışından hemen sonra meydana gelmiş ve o dinin esasları üzerine kurulmuş olduğuna dikkat çekmektedir.²² Ayrıca bu medeniyete “**İslâm Medeniyeti**” denmesinin sebebinin de sâdece “**İslâm milletlerinde bulunmuş olmasına**” bağlanamayacağı, bunun yanında “**İslâm dininin semere ve mahsûlü olduğu için bu isimden başka bir isimle**” adlandırmanın mümkün olamayacağı belirtilmektedir.

Daha sonra Şemseddin Sâmî, İslâm Medeniyeti’nin, “**Arap milletlerinin fikir ürünü ve çalışması**” olarak kabul edilemeyeceğini ifade ettikten sonra şu görüşlere yer vermektedir:

“İslâm Medeniyeti sâdece İslâm dininin semeresi ve mahsûlüdür deriz. Çünkü, bu medeniyet İslâm dininin ortaya çıkışıyla beraber meydana geldi. İslâm dininin yayılmasıyla beraber yayıldı. Her nereye İslâm dini ulaştıysa, bu medeniyet de oraya ulaştı. Her hangi bir kavim İslâm dinini kabul ettiyse, bu medeniyet dairesine dahil oldu. Bu medeniyet İslâm dininin semeresi (ürünü)dir.”²³

“Müslümanlar yalnız (vaktiyle bir medeniyetin dönüp dolaşıp yeri bulunmuş olan) Suriye ve Irak ile Mısır ve İran’da yeniden bir medeniyet meşalesi yakmakla yetinmeyip, o meşale ile (daha medeniyet görmemiş olan) Tataristan’ın buzullu ovalarını, Afrika’nın yanmış çöllerini de aydınlatmaya çalıştılar. İslâm Medeniyetinin Bağdat’ta, Şam’da, Mısır’da, İsfahan’da, Buhara’da, Semerkant’ta, Herat’ta, Şiraz’da, Kayrevan’da, Fas’ta, Kurtuba’da, Gırnata’da kurulmuş olan ilim ve irfan meşaleleri Batı Asya’nın yarısını, Doğu Afrika’nın yarısını, Avrupa’nın büyük bir bölümünü aydınlatmakta idi...”²⁴

Bu medeniyet sâyesinde sâdece Avrupalılar, eski Yunan Medeniyetinden haberdar olarak, eski Yunan filozoflarının adlarını bile Müslümanlardan öğrenmişlerdir. **“Yunanlı filozofların asıl metinleri bilinmeyen pek çok eserlerini de Arap dilinde buldukları tercümelerden”** almışlardır. Bunun yanında **“Arap dili bir hayli gelişip yayılmıştı. Farsça da yeniden teşekkül ederek oldukça yaygın bir edebiyat türüne sâhip oldu. Türk**

²² Aynı eser, s. 23.

²³ Aynı eser, s. 25-26.

²⁴ Aynı eser, s. 27.

dili de Arap harfleriyle yazılmaya başladığı gibi, çeşitli ilim dallarında yeniden tercüme, keşif veya icatlar yapılarak gelişmeye başladı.”²⁵

Bu tartışmalara katılanlardan biri de, 1865’te Kazan’da doğmuş, 1923’te de İstanbul’da vefat etmiş olan Musa Akyiğitzâde’dir. O da tıpkı Şemseddin Sâmî gibi hacmi küçük de olsa, muhtevâsı önemli olan **“Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar”** adlı eserinde, İslâm Medeniyetine Arap Medeniyeti denemeyeceğine dâir görüşlerini şöyle dile getirmiştir:

“Avrupalıyı cehâletten kurtaran şey, İslâm medeniyetidir. Vahşi Avrupalının zihnini nurlandıran öğretmenler genellikle Müslüman hocalardır. Müslüman hocalar diyoruz; özellikle Arap hocaları demiyoruz. Çünkü Arap medeniyeti denilen şey Arap kavminin medeniyeti olmayıp genel olarak Müslüman medeniyetidir. O zamanlar ilim ve fenlere ait eserlerin Arapça yazılması âdet hükmünde idi. Oysa ilim ve fenne ait eser veren yazarlar arasında Türkler pek çok olduğu gibi ihtidâ eden Yahudi ve diğer milletlere mensup olanlar da vardı.

“Özetle Orta çağda İbn-i Sina hazretlerinin tıbbâ dâir eserleri Latince’ye tercüme edilip Avrupa okullarında okutulmaya başlandı. İbn-i Sina’nın eserleri Arapça yazılmış olmasına rağmen kendisi Buhara’lı Türk oğlu Türk’tü. Bunun gibi sebeplerle, o yüceltilen medeniyete, çeşitli milletlere mensup hizmet edenlerinden dolayı tercihen İslâm Medeniyeti adı verilmesi Arap medeniyeti denilmesinden daha doğru olur.”²⁶

Muhtemelen bundan tam bir asır önce Kopenhag’da (1908) toplanan Beynelmilel Müsteşrikler Kongresi’nde Mısır Hıdivliği’nin resmî murahhası olarak Muallim Ahmed Zeki Paşa kongre üyelerine bir tebliğ dağıtmıştır. Tebliğin başlığı **“L’Aviation chez les Musulman”** [Müslümanlar’da Havacılık (Tayyarecilik)] adını taşıyordu. Bu tebliğ metninde, Ahmed Zeki Paşa, Müslümanlar’da havacılıktan bahsedeceğini söylüyorsa da muhtevâsında; **“Marifet ve faâliyet-i beşeriye’nin her şubesini o kadar ilerletmiş olan Arapların semâda seyahat mesele-i câzibesıyla iştigal etmemiş olmaları, hakikaten mûcib-i hayret olmuş olurdu”** diyerek, isimleri unutulmaması gereken iki Arap’ın biyografilerini vereceğini belirterek devam ediyordu. İki Arap olarak tanıtılan havacılar biri; el-Cevherî, diğeri de İbn-i Fernas’tır.²⁷

²⁵ Aynı eser, s. 28-29.

²⁶ Musa Akyiğitzâde, **Avrupa Medeniyetine Bir Nazar** (Avrupa Medeniyeti’nin Esasına Bir Nazar), İstanbul 1315; (Sadeleştiren: Selçuk Uysal), Ankara 1996, s. 4.

²⁷ Yusuf Akçuraoğlu, **“Türkler’in İlk Tayyarecisi,”** Türk Yurdu, Sayı: 15.

Bu isimlerden birincisi bizim ilgimizi çekmiştir. Gerek Akçuraoglu'nun, gerekse hayatı hakkında bilgi veren kaynakların Türk olduğu hususunda birleştikleri “**el-Cevherî**”nin Arap olarak takdîm edilmesi şayân-ı dikkattir. Bilindiği gibi el-Cevherî, Türkistan’lıdır. Tam adı; “**Ebu Nasr İsmâil b. Hammad el-Cevherî’dir** (öl. h. 400/ m. 1009).” “**Tâcü’l-Luğa**” adlı sözlüğü ile tanınan el-Cevherî, Fârâbi gibi, Fârâb’da doğmuş bir Türk âilenin çocuğudur. Hayatının son zamanlarında uçmak arzusuyla kanat takarak Nişâbur’daki evinin veya câminin damından atlamıştır. Kendisinin toplanan halka, yazdığı sözlüğü kastederek; “**bu dünyada benden başka kimsenin yapmadığı bir eser meydana getirdim**” dedikten sonra, “**şimdi de öyle bir tasavvuru (hayali) gerçekleştirmeye kalkışıyorum ki, benden önce hiç kimse buna teşebbüs etmemiştir**” diyerek, kanatları ile uçmaya kalkışmış ve tabiatıyla yere çakılarak vefat etmiştir.²⁸

Cevherî’nin uçuş teşebbüsünden çok bizi, onun Ahmed Zeki Paşa tarafından bir Arap olarak takdîm edilmiş olması ilgilendirmektedir. Bunun gibi İslâm Tarihinde yüzlercesinin, haksızlığa uğrayarak Arap olmadıkları halde Arap olarak tanıtılmalarının, onların ortaya koydukları eserlerinin de Arap Medeniyeti’ne mâl edilmesine yol açmaktadır. Hâlbuki, ister Arap, ister Fars, ister Türk isterse bir başka millete mensup olsun, eğer Müslüman ise, Müslüman bir âilenin çocuğu ise veya sonradan Müslüman olmuş da Müslüman bir toplumda eser vermişse, bütün bunları “**Arap Medeniyeti**” adı altında değil, “**İslâm Medeniyeti**”nin şemsiyesi altında toplamak daha doğru olmaz mı? Böylece evrensel bir nitelik kazanmış olan İslâm Medeniyeti kavramından korkmadan, göğüs gere gere kullanmak suretiyle bütün Müslüman milletleri yüceltmiş olmaz mıyız?

Değerlendirme ve Sonuç

Yüz yıl öncesinde tartışılan bir konunun aradan bir asır geçtikten sonra hâlâ tartışılıyor olması dikkat çekicidir. Her şeyden önce bu durum Türkiye’de ve İslâm dünyasında olduğu gibi dünyanın diğer ülkelerinde de henüz taşların yerli yerine oturmadığını göstermektedir.

Medeniyetin önemli bir unsuru olan teknolojinin gelişmesi ulaşımı ve haberleşmeyi olabildiğinden daha da hızlandırmış görünmektedir. Buna bağlı olarak düşünce boyutunda ortaya atılan görüşler de hızla yayılmaktadır. İnternet gibi ağları ile insanlar, ânında veya tele konferans usulü yazışarak görüş ve düşüncelerini paylaştıkları gibi aynı zamanda her hangi bir konuda tartışabilmektedirler.

²⁸ Hulusi Kılıç, *Cevherî*, TDV., İA., VII, İstanbul 1993, s. 459; Yusuf Akçuraoglu, *Age*, Sayı: 15.

Bu arada gerek bilimsel gerekse reklam amacıyla yapılan bir çok çalışmalar da Internet yoluyla yaygınlık kazanmış bulunmaktadır. İşte bunlardan birinde, Turizm Terimleri Sözlüğü” adı altındaki bir dosyada “**Arabic Civilisation**” “**Arap Medeniyeti**” kavramının; “**Arap Yarımadasında M.S. 975 yılında başlayıp 1525 yılında sona eren medeniyet**”²⁹ şeklinde tanımlanmış olması bizim bu tartışmayı gündeme taşımakta ne kadar haklı olduğumuzu göstermektedir. Bunun gibi Internet ortamında sunulan bu bilgilerin neresini ciddiye almak gerekir? Ne “**Arap Medeniyeti**” kavramında, ne de bunun tanımında doğru olan bir taraf vardır? O zaman bu kadar yanlış ciddiye alıp tartışmaya açmanın gereği yoktur diyebilirsiniz. Ancak günümüzde artık kitaplar, ciddî makaleler ve araştırmalar gençlerin, hatta bazı akademisyenlerin başvuru kaynağı olmaktan çıkmış, bunun yerini Internet bilgileri almıştır. O bakımdan bu tür Internet sayfalarında dolaşanlar, hâlâ hem de Türkiye’de hazırlanmış bir sözlükte “**Arap Medeniyeti**” kavramı ile karşılaşıyorlarsa, o zaman bu konunun tartışılması gerektiğini kabul etmek gerekir.

İşte bu konuda geçmişte yapılmış tartışmalara dikkat çekmek üzere birkaç örnek vererek İslâm Medeniyetine Arap Medeniyeti denmesinin yanlışlığının bir kez de tarafımızdan belirtilmiş olmasında bir mahzur olmadığı kanaatindeyiz. Konuya tamamen milliyetçilik duygularının ötesinden bakarak, bütünüyle salt akademik kaygılarla bakıldığında, İslâm Medeniyeti kavramının kullanılmasının daha yerinde olduğu görülecektir.

Çünkü İslâm Medeniyeti Müslüman milletlere mensup ilim adamı, edip, şair ve yazarlarla siyaset adamlarının ortaya koydukları düşünce ürünleriyle ve kurdukları müesseselerle oluşmuş bir medeniyettir. Bu alanda eser verenler ister Arap, Fars, Türk veya diğer milletlerden bulunsunlar, isterse Arapça, Farsça Türkçe ve diğer dillerde eser vermiş olsunlar, bunların ortak paydası “**İslâm**” deyimidir. Bu açıdan bakılınca Müslümanların kurdukları medeniyete “**İslâm Medeniyeti**” denmesinden daha tabii bir durum olamaz. Onun için de İslâm Medeniyetine Arap Medeniyeti denmesi doğru değildir.

²⁹ <http://www.turizmdebusabah.com/sozluk>, Erişim tarihi, 06.09.2007; <http://www.turizm.terimleri.com/sozluk>, Erişim tarihi, 06.09.2007; <http://www.tureng.com>, Erişim tarihi, 06.09.2007.

BİR GÜZELLİK VE SEVGİ FELSEFESİ: PLATON'UN ŞÖLEN DİYALOĞU İLE FUZULÎ'NİN *LEYLÂ VE MECNUN* MESNEVÎSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

TAŞDELEN, Vefa
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Platon'un *Sempozium* diyalogu, güzellik ve sevgi konusu üzerine yazılmış ilk ve en önemli çalışmalardan biridir. Platon bu diyalogunda güzelliğin ve sevginin kaynağını araştırmış ve insan varoluşu üzerindeki büyük etkilerinden söz etmiştir. Buna göre insan, güzelliğe ve sevgiye eğilimli bir doğaya sahiptir. Sevginin kılavuzluğuna giren kişi göreceli güzellikten başlayan bir varoluşsal aşamalar sistemi içine girer. Göreceli güzellikten düşünce güzelliğine, düşünce güzelliğinden davranış güzelliğine, davranış güzelliğinden bilgi güzelliğine, oradan mutlak güzelliğe geçerken, sevginin büyük gücü ile kendini de güzelleştirir, eğitir ve terbiye eder. Bu çabası, aslında ölümsüzlük isteğinin bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Benzer bir yaşantı, Fuzulî'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde de görülür. Orada da, göreceli güzellikten mutlak güzelliğe doğru gelişen bir sevgi deneyiminden ve bu deneyimin kişiye kazandırdığı erdemlerden söz edilir. "Bir Güzellik ve Sevgi Felsefesi" başlığını taşıyan bu bildiride, Platon'un *Şölen* diyalogu ile Fuzulî'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi karşılaştırılacak, iki sevgi deneyimi arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Platon, *Şölen*, göreceli güzellik, düşünce güzelliği, davranış güzelliği, bilgi güzelliği, mutlak güzellik, Fuzulî, *Leylâ ve Mecnun*.

ABSTRACT

Plato's *Symposium* dialogue is the first and one of the most important work has been written on beauty and love so far. Plato inquired the sources related to beauty and love in this dialogue, and told about their great effects on human being. According to this, human nature tends to be beauty and

full of love. The person being guided by love enters the progressive system of existential sphere. While passing from relative beauty to beauty of thought, from beauty of thought to beauty of behaviour, from beauty of behaviour to beauty of knowledge, and then to absolute beauty, he/she makes himself/herself beauty, and also educates himself/herself. This effort of person comes into existence as an expression of his/her immortality desire. This type of an experience is also seen in Fuzulî's mesnevî of *Leylâ and Mecnun*. In this mesnevi, love experience being developed from relative beauty to absolute beauty and wisdoms being gained by person through this experience is addressed. In this paper named "An Beauty and Love Philosophy", Plato's *Symposium* dialogue is being compared to Fuzulî's *Leylâ and Mecnun* mesnevî according to their similarities and differences.

Key Words: Plato, *Symposium*, relative beauty, beauty of thought, beauty of behaviour, beauty of knowledge, absolute beauty, Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun*.

Giriş

İnsanlar, bilinen ilk öykülerinden bu yana güzelliğe tutkun ve eğilimli olmuşlardır. Bunun başlıca nedeni, güzellikteki etkileme gücü ve insandaki etkilenme eğilimidir. İster doğal, ister sanatsal, isterse insanî güzellikler olsun, etkilemek güzelliğin, etkilenmek de insanın doğasında vardır. İnsanlar sevmekle, güzellikten etkilenmekle kalmamışlar, güzelliği ve sevgiyi anlamaya da çalışmışlardır. Bu nedenle, yüzyıllardan beri, hayata ve ölüme dâhil olan diğer varoluşsal temaların yanında, güzellik ve sevgi konularında da düşünülmüşler, güzelliğin ve sevginin esiniyle ölümsüz eserler ortaya koymuşlardır. Yalnız şiirlerde, türkülerde, masallarda, efsane ve romanlarda değil, kültür ve uygarlığın hemen her alanında bu esinin izleriyle karşılaşabiliriz.

Düşünce tarihinde, güzellik ve sevgi konusunda çeşitli yaklaşımlar vardır. Bunlardan biri, güzelliğin ve sevginin aşkın bir evrende kaynağını bulduğu yönündedir. Tek tek bedenlerde cisimleşen bu bir ve tek olan güzelliğin yansımasıdır. Bu yansımanın izini sürdüğümüzde, aşama aşama güzelliğin kaynağına doğru ilerleriz. Bu ilerleme duygu, düşünce ve davranış biçimi açısından varoluşsal düzlemde önemli değişikliklere neden olur. Bu tür bir yaklaşımın haklı gerekçeleri olabilir. Zira sevgi, insanın yeryüzünde yaşayabileceği en üst ve en etkileyici tecrübelerden biridir. İnsanlar yalnız kendi aralarındaki kimi ilişkileri açıklamak için değil, kozmosun oluşumu, birey ve Tanrı ilişkisi gibi konuları açıklamak

için de bu tecrübeye başvurmuşlardır. Platon, Plotinos, İbn Sina, İbn Arabî, İbn Hazm, Mevlâna, Kierkegaard gibi pek çok filozof, bu anlayışla eserler kaleme almışlardır.

Platon (M.Ö. 427-347), *Symposion* diyalogu ile bu görüşün ilk, en güçlü ve en ileri örneğini vermiştir. Bu diyalogda güzellik idesine, güzelliğin özüne, mutlak güzelliğe (*auto tu kalon*) giden bir süreç, bir aşamalar zinciri vardır. Sevginin kılavuzluğunda, “görelî güzellik” (*prostikalo*) aşamasından başlayan süreç, sırası ile düşünce, eylem ve bilgi güzelliklerinden geçerek güzelliğin özüne kavuşur. Bu mutlak güzellik aşamasıdır. *Symposion* diyalogunda sözü edilen mutlak güzellik, Fuzûlî’nin (1495?-1556) *Leylâ ve Mecnun* mesnevisinde Tanrı güzelliğine karşılık gelir. Ona göre, tek tek güzellikler, Tanrısal güzelliğin bir bedendeki, bir varlıktaki tezahürü, ışıması ve yansımasıdır. Bu ışımaya aile yokluk varlığa gelir, yokluktan çıkıp varlığa kavuşur. Işıma, yalnız varlıktaki güzellik değil, kusursuzluk ve mükemmelliktir de (Fuzûlî, 2006: 337). Varlıktaki güzellik, tanrısal gizin, görkemin ışımasıdır, tezahürüdür (Fuzûlî, 2006: 49). Bu yansıma, varlığın her zerresindedir. Her var olan, salt güzelliğin özünden iz taşır. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun* mesnevisinin önsözünde (*dibâce*), güzelliğinin ortaya çıkışının sevgiye sebep olan, sevgisi ile kâinat binasını ömürlü kılan Tanrı’ya yakarıyla başlar. Niyetinin mecaz yolu ile gerçeklere ulaşmak, hikâye söylemek bahanesi ile gizleri açıklamak olduğunu belirtir (Fuzûlî, 2006: 25).

Diyalog, felsefî söylem biçiminin ortaya çıkmasına imkân tanıyan bir tarzdır. Bu tarzın kuşkusuz en iyi bilinen örneği, Platon’un diyaloglarıdır. Mesnevî ise öncelikle felsefî değil, daha çok edebî bir tarzdır. Bu tarzda metaforik anlatım ön plandadır. Şiirin ve düz yazının bir bileşkesi gibidir. Düz yazı gibi bir öyküyü, bir konuyu anlatır, ama anlatımını şiirsel tarzda, şiir formunda yapar. Anlattığı hikâyeler, getirdiği mesellerle, anlattığının ötesinde bir anlama işaret eder, ifade güçlüğü olan kimi konuları varoluş evreninden sunduğu fragmanlarla örnekler. Bununla birlikte metafora, öykülemeye, örneklemeye uygun bir tarz olduğundan felsefî söylemin oluşumuna da imkân tanır, hatta yalın ve anlaşılabilir anlatımıyla, Mevlâna’nın *Mesnevî*’sinde olduğu gibi, felsefî söylem içinde bir zenginlik oluşturduğu bile söylenebilir. *Leylâ ve Mecnun*, mesnevî olarak, öncelikle bir sanat eseridir. Bir öyküyü anlatır. Pek çok söz sanatını ve söyleyiş güzelliğini kendi içinde barındırır. Öykü etrafında şekillenen metaforik söylem, ona felsefî bir derinlik kazandırarak düşüncenin, zengin, çağrışımı bol ve sanatsal bir tarzda ifadesine imkan tanır. Felsefî içeriği

bu edebî kurgu içinde varlık kazanır. *Leylâ ve Mecnun*, sanatsal bir yapıt olduğu için, içinde tek tek güzellikler, tek tek varlıklar, olaylar ve nesneler anlatılır. *Şölen* diyalogunda ise güzellik, bir kişinin güzelliği olarak, tek tek varlıkların güzelliği olarak değil, kavramsal olarak, güzelliğin kendisi olarak irdelenir.

Bu çalışmada, güzellik ve sevginin felsefe ve sanat tarihindeki bu iki üst düzey parlamasından, iki zirve örneğinden söz edilecek, Platon'un *Symposion* diyalogu ve Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi temelinde bir güzellik ve sevgi araştırması yapılacaktır. Böylece, *Symposion* ile *Leylâ ve Mecnun* örneklerinde insanın yeryüzündeki güzellik ve sevgi deneyiminin felsefi bir dille yeniden kuruluşu denenecektir.

1. Güzellik ve Sevgi

Şölen diyalogu, seçkin bir topluluğun sevgi üzerine konuştukları, tartıştıkları bir diyalogdur. “Şölen” (*Symposion*), sözcük olarak bir konuşma, söyleşme, tartışma biçimi olduğu için, diyalogda tek bir görüşün açıklanması ve temellendirilmesi yapılmaz, birçok görüş bir arada, tartışma içinde sergilenir. *Şölen* diyaloguna asıl karakterini kazandıran, Sokrates'in, “Sevgi üzerine ne biliyorsam, ondan öğrendim.” dediği Mantineialı Diotima'nın görüşleridir. Diotima şölende yoktur. Sokrates onunla daha önce arasında geçen konuşmaları nakleder. Nakledilen konuşmalarda, Sokrates, kendisine sevginin ne olduğunu soran Diotima'ya -Agathon'un o anda orada dile getirdiği gibi- sevginin, “güzelliğin sevgisi” olduğunu söyleyerek cevap verir: Sevgi, güzellik sevgisidir, güzelliğin sevgisidir, “çirkinlik sevgisi diye bir şey yoktur” çünkü (Platon, 1995; 55). Böylece, sevginin açıklanması konusunda kendisiyle ilgi kurulan ilk kavram güzellik olur. Sevgi, güzelliğin ve iyiliğin dışında düşünülmez.

Leylâ ve Mecnun'da da, güzellik ve sevgi arasında bir ilişki kurulur. Bu husus, mesnevînin mısralarında şu şekilde dile gelir: “Kemal sahipleri açıkça bilirler ki, güzellikle aşk ikizdir. Aşk dünyanın bütün gerçeklerini gösteren bir ayna, güzellik ise onun cilasdır. Güzellik olmasa aşk ortaya çıkmaz, aşk olmasa güzellik belli olmaz. Güzellik olmasa aşktan ne fayda?.. Aşk sahiplerini, maşuklar olgunlaştırır. Aşk olmasa güzellik hor ve zelil olur, güzellik sahiplerinin pazarı aşk ile sürüm bulur” (Fuzûlî, 2006; 401). Bir başka yerde de şu ifadeler geçer: “Mecnun'un kemali Leylâ'dan kaynaklanıyor, aşkı Leylâ'nın güzelliği ile artıyordu. Leylâ'nın güzelliği de Mecnun'dan geliyordu. Güzelliğe olan ilgi aşktandı” (Fuzûlî, 2006; 403). Seveninin sevgisinde sevgilinin güzelliği açığa çıkar. Sevgiyi doğuran güzelliştir. “Gerçek güzelliğin belirtisi, aşığın ona meyletmesidir.”

(Fuzûlî, 2006; 495). Bütün bu ifadelerde açıkça dile gelen, güzellikle aşkın bir arada olduğu ve ontolojik olarak birbirlerini gerektirdikleridir. Buna göre, her sevgi, bir güzelliğin sevgisidir, her güzellik de bir sevginin güzelliğidir.

2. Doğurma ve Yaratma Sevgisi

Diotima, Sokrates'in, "sevgi, güzelliğin sevgisidir" yönündeki görüşünü eleştirir. Ona göre, sevgi, "olmayan bir şeyi" ister. İsteddiği bu şey güzellik olduğuna göre, bu durumda sevginin güzellikten yoksun olması gerekir. Oysa sevginin güzellik ve iyilikten yoksun olduğu söylenemez. Aksi halde kötü ve çirkin bir şey olurdu. Bu ise sevginin özüne aykırıdır. Sevginin güzellikten ve iyilikten¹ yoksun olduğunu söylemek mümkün olmadığına göre, sevgiye başka bir tanım bulmak gerekir. Sevgi, güzellik sevgisi olamayacağına göre, neyin sevgisi olabilir? Diotima bu soruyu "doğurmanın, güzel içinde yaratmanın sevgisi", diye cevaplar. Bu tanımda da "güzel" (*to kalon*) kavramı geçer, ancak bu sefer ikincildir. Yine güzel ve güzellik olacaktır ama öncelikli olan "doğurma" ve "yaratma"dır. Güzel, bu eylemin vesilesi, yaratmanın ve doğurmanın nerede gerçekleşeceğini gösteren bir adres konumundadır. Sevgi, insanın kendisini güzellik içinde, yaratma ve üretme eyleminde verimli kılmasıdır. İnsan güzellik içinde doğurmak ve üretmek ister, çirkinlik içinde doğurgan ve yaratıcı olamaz çünkü. Çirkin (*to aiskron*) sevgiyi oluşturmaz, yaratma ve doğurma gücünü verimli kılmaz. Güzellik her doğuranın beşiği ve kundağıdır. *Poiesis* (yaratma) eylemi, ancak güzelliğin beşiğinde bereketli ürünler verebilir. "Yaratma gücüyle yüklü bir varlık, güzele yanaştı mı, ferahlar, genişler, sevinçten taşar, doğurur ve çoğalır. Çirkinde de rastladı mı, tersine kasvet basar içini, tıkanır, duraklar, büzülür, doğuracak yerde içinde kalan yükü taşımanın derdine düşer" (Platon, 1995; 63).

Diotima'nın sevgiyi, "doğurma, güzel içinde yaratma" sevgisi olarak tanımlamasının temelinde varoluşsal bir anlam vardır. Diotima, sevginin, neden doğurma ve yaratma sevgisi olduğunu şu şekilde açıklar: "Çünkü doğurma, sonsuzluğa götürür, ölümlüyü, ölümsüz eder" (Platon, 1995; 63). Burada, Tunahı'nın deyişi ile, "ölümsüzlüğe karşı duyulan derin existential istek" vardır (Tunahı, 1983; 32). İnsan, yeryüzünde sergilediği güzeli arama, onunla birlikte olma eğilimi ile, dünyasal varlığının faniliği içinde, sonsuzluk ve ölümsüzlük özlemini yansıtır. Bu güç onun doğasında

¹ "Güzel ve iyinin bu ontik bağıllığı, Platon'dan da geçerek bütün Grek felsefesinde etkili olacak bir düşünceyi gösterir: *Kalokagathia*" (Tunahı, 1983; 24). Güzel, aynı zamanda iyi, doğru, faydalı, hoş sözcükleri ile tanımlanır (Platon, 1989; 49, 52). Bunların hepsi, bir ve aynı şeydir. Güzel olan bir şeyin kötü, yanlış ve yararsız olması düşünülmaz.

vardır. Zamanı geldiğinde güzelliği bulmak, içindeki doğurma ve üretme gücünü aktif hale getirmek için yola çıkar. Bu durum, *Şölen*'de şu şekilde dile gelir: “Bu insanlardan biri ta genç yaşından beri içinde bu değerlerin tohumunu bir tanrı gibi taşıyorsa, olgunluk çağında canı doğurmak, yaratmak arzusuyla yanar. İşte asıl o zaman sağa sola başvurup, hangi güzellik içinde doğuracağını araştırır. Çirkinlik içinde doğuramaz hiçbir zaman. Bu arzuyla yüklü oldukça çirkin bedenlerden çok güzel bedenlere yönelir, onlar arasında güzel, cömert, soylu bir cana rastladı mı, bu iki güzelliğe birden vurulur, böyle bir varlık karşısında dili çözülüp, ona erdemi, iyi insanın nasıl olacağını, neler yapacağını anlatır, kısacası onu geliştirmeye çalışır. Güzelle düşüp kalkma, ona çoktan beri canında taşıdığı tohumu geliştirme, filizlendirme olanağını verir; yanında, uzağında hep onu düşünür” (Platon, 1995: 65).

3. Sevginin Ortaya Çıkış Biçimi

Diotima, ölümsüzlük isteğine bağlı olarak, doğurma ve yaratma konusunu iki farklı açıdan ele alır. Bunlardan ilki, bedeninde bereket taşıyanların sevme, doğurma, kendi canlarından yeni canlar dünyaya getirme biçimi, biyolojik olarak üreme tarzları, diğeri ise canında bereket taşıyanların kendi ölümsüzlüklerini eserde, işte, eylemde ve erdemde oraya koymalarıdır. *Leylâ ve Mecnun*'da bu aşamalar, “olgunlaşma” olarak ifade bulur (Fuzûlî, 2006: 401). Mecnun'a babası şöyle der: “Gençler için aşk bir marifettir, olgunluğa götüren bir kılavuzdur” (Fuzûlî, 2006: 379). Bu kılavuz sayesinde kişi, kendi gücüne sevginin gücünü ekleyerek insanlık yolunda büyük bir avantaj elde eder. Bu güçten yoksun olan kişi, sıradan bir yaşam sürer. Mevlâna, *Mesnevî*'de, “Kimin aşka meyli yoksa kanatsız bir kuş gibidir, vah ona” der (Mevlâna, 1988; 3) Bu konu *Fîhi Mâfih*'te de ifade bulur. Mecnun'un dilinden şu rivayetlere yer verilir: “Ben Leylâ'yı dış güzelliği ve görünüşü bakımından sevmiyorum. O, görünüşünden ibaret değildir. Leylâ benim elimde bir kadeh gibidir. Ben o kadehten şarap içiyorum ve bu şaraba aşığım.” (Mevlâna, 1990: 113). Böylece sevgi yaşantısı, bir gelişme ve olgunlaşma süreci olarak ortaya çıkar.

Leylâ ve Mecnun'da, *Şölen* diyalogunda dile gelmeyen farklı bir durum, farklı bir deneyim söz konusudur. Bu farklı durumu “aşk acısı” kavramıyla ifade edebiliriz. Sevgi yolu, çile ile, acı çekerek yürünen bir yoldur. Sevgide mutluluk değil, ıstırap vardır. Olgunlaşma, acının insan ruhunu terbiye etmesidir. Gam ve hüznün, olgulaştırıcı bir güçtür (Fuzûlî, 2006: 117). Tanrı'nın, aşk derdini artırması, bir “ihsan”dır. Bu nedenle, Mecnun, kendisini aşk acısından uzak tutmaması için yakarır (Fuzûlî,

2006: 217). Olgunlaşmanın, aşamalardan geçmenin, aşk acısı ile olacağı açıkça görülür. Öyle ki, aşkın vereceği mutluluktan bir kaçınma ve kedere, ayrılığa, ıstıraba doğru eğilim duyma söz konusudur. İnsanlık yolundaki olgunlaşmanın bu sayede olacağı varsayılır. Bunu Leylâ'nın dilinden söylenen bir gazelden anlayabiliriz: “*Felek bağrımı kan etmeden, gönlüm açılıp serpilmedi,/ Beni böyle ağlatıp inletmeden sevindirmede./ Kılmadan zulm ile yüz parça şu yaralı göğsümü,/ Bu bahçede, gül gibi, bir anlık bile güldürmedi*” (Fuzûlî, 2006: 473). Leylâ gam köşkünde ağlar, Mecnun aşk vadisinde başıboş dolaşır. Sevginin erdemi acı çekmekle olgunlaşır. Aşk buna yöneliktir. İstenen budur. Mecnun'un, normalde, seven biri olarak, Leylâ'nın babasının, davranışlarını düzeltmesi, akılını başına devşirmesi halinde Leylâ'yı kendisine vereceği vaadi karşısında, kendisinden istenileni yapması, Leylâ'ya kavuşmak için akınlı başına toplaması gerekirdi. Fakat o, bu beklentinin aksine hareket eder ve “aşk delisinin akıllanmayacağını” söyler. İşte burada öykü farklı bir boyut kazanır. Artık kavuşma değil, kavuşmama isteği öne çıkar. Sever ama bu sevgi kavuşma, birlikte olma amacına yönelik değildir. Sevgi neredeyse kendi başına bir değere kavuşur: sevgi için sevgi, aşk acısı için aşk. Mecnun, amacının aşkın zevk ve sefasını sürmek olmadığını, kendisinde akıl olsaydı bunu önceden yapabileceğini söyler. Sevgiden gelen ıstırabı ilaç olarak görür. Rahat ve huzuru bir yana bırakır. Aşkın gam ve acısını tercih eder. Sevgiyi, yalnızca acı çekmenin, yanmanın ve böylece olgunlaşmanın bir vesilesi olarak görür. Aşkın kaderi, yazgısı Leylâ'nın dilinde şu şekilde ifade bulur: “Belâlı âşıklar güngörmezler.” (Fuzûlî, 2006: 249). Mecnun da “acının zevki”nden söz eder (Fuzûlî, 2006: 419). O aşka değil, aşkın verdiği acıya taliptir. Sevgiliye değil, sevgiliden gelecek ateşe taliptir. “Gam çekmeye müptela isen ey peri yüzlü güzel; gam çekmek için, hep perde arkasında kalarak, daima gizlenmeyi adet edinmen yeterlidir.” (Fuzûlî, 2006: 487). *Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde verdiği öncelikli mesaj, aşkın hakikatine, aşkı tensel haz aracı hâline getirerek değil, belâ vadisinden geçilerek ulaşabileceği yönündedir. Aşkın hakikatine, aşkın erdemine ulaşabilmek için, ondan gelebilecek ıstırabı sahiplenmek gerekir. Aşkın daha ilk adımında bir yol ayrımı vardır. Yollardan biri tensel, diğeri tinsel yaşama gider. Tensel yaşamı seçenler, aşkın kişiye kazandırabileceği erdemlere, güzelliklere ve manevi olgunlaşmaya erişemezler. Sevgiyi tinsel yoldan yaşayanlar ise zorlu süreçlerden geçerler. Bu nedenle, Mecnun'un adı Kays iken Mecnun olur. Kendi içinde büyük değişimler geçirir, kırılmalara uğrar. *Mesnevî*'den çıkan sonuca göre aşk, bir “belâ vadisine düşmek” ve orada kendinden geçmiş hâlde şaşkın şaşkın dolaşmak, akıldan uzaklaşmaktır. (Fuzûlî, 2006: 513).

3.1. Biyolojik Ölümsüzlük Arzusu: Ölümsüzlük arzusu, kendisini biyolojik üreme şeklinde ortaya koyar. Biyolojik üreme, soyun devamını sağlamaya yöneliktir. Bu istek yalnız insanlarda değil, hayvanlarda da görülür. Her canlı, kendi varlığından yine kendisi gibi bir canlı türetmek ister, bunun için yanar tutuşur. Hayvanlar bile kendi doğalarından gelen bir güçle, bin bir zahmeti katlanarak üremeye çalışırlar. Diotima bu durumu şöyle açıklar: “Burada da, ölümlü varlık, elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışır. Bunun için de yapabileceği tek şey var: Doğurmak, eskiyen bir varlığın yerine durmadan yenisini koymak... Bütün o emekler, sevgiler hep ölümsüzlük uğrunadır” (Platon, 1995: 64).

“Biyolojik ölümsüzlük” fikri, *Leylâ ve Mecnun*’da birkaç yerde geçer. Buna göre, insan gönül sahibi ve olup biteni anlama yeteneği olan bir varlıktır (Fuzûlî, 2006: 39). İnsan hayatı, bir yokluktan varlığa geçiştir. Daha önce yok iken, zamanın ve mekânın bir noktasında varoluşa gelir. Ancak bu varlık, sürekli varolma özelliği ile değil, geçicilik (*fânîlik*) özelliği ile vardır (Fuzûlî, 2006: 55-57). Bu nedenle hayatı baştan sona ölüm düşüncesinden ibarettir (Fuzûlî, 2006: 41). İnsanın fânîliği aşma yönünde yaptığı çeşitli hamleler vardır. Bunlardan biri, biyolojik olarak üremek, neslini devam ettirmektir. Zira “Oğulsuz insan telef olmuş sayılır.” “Evlat, can mücevherinin bedelidir. Dünyada evlat bırakan, adını ebedileştirir” (Fuzûlî, 2006: 113). İnsanı ölümsüz kılan, ardında bıraktığı çocuklarıdır. Soyun biyolojik olarak devamı sağlanmadığında, fânîlik duygusu ağır basar. Sahip olunan şan, şöhret ve zenginliğin de bir anlamı olmaz. Bunlar ancak biyolojik ölümsüzlüğün vesilesi olan gelecek kuşaklara aktarıldığında bir anlam ifade eder. *Leylâ ve Mecnun*’da biyolojik tarzda ortaya çıkan ölümsüzlük arzusu, bir fikir olarak vardır. Ancak Leylâ’nın ve Mecnun’un öyküsünde oluşmaz; öyküde, soy kesintiye uğrar.

3.2. Tinsel Ölümsüzlük Arzusu: Tinsel yolda ortaya çıkan ölümsüzlük arzusu güzel eserler verme, iyi bir ün bırakma, kamu işlerinde önemli hizmetlerde bulunma şeklinde kendini açığa vurur. Büyük eserler vermek, iyi eylemlerde bulunmak, güzel işler başararak iyi bir ün bırakmak tinsel ölümsüzlüğün gerekleridir. “Canlarında bereket olanlara gelince; –çünkü böyleleri de var– onlar, bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. İşte bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler bu canı bereketli insanlardır. Düşüncenin en güzel, en üstün şekli küçük, büyük insan topluluklarının düzenini kuran düşüncelerdir: Ona da ölçü ve doğruluk derler. Kim olsa, böylesi varlıklar yaratmayı çocuk yetiştirmekten üstün görür, bir baksa yeter Homeros’a, Hesiodos’a, bütün büyük şairlere. Onların bıraktığı ölmez çocukları kim

kıskanmaz? Bu türlü çocuklar, babaları için tapınaklar kurdu muştur. Bedenden doğan çocukların hangisi bunu yapabilmiş”tir? (Platon, 1995: 66). Tinsel değer de olan eserler, biyolojik üremeden daha değerli ve daha ölümsüzdür. Diotima, ölümsüzlük isteği bağlamında tinsel sevgiyi, biyolojik olarak doğurma ve yaratma, tinsel sevgiyi de eser verme (Homeros ve Hesiodos örneğini verir), yönetimde ve kahramanlıkta yetkin örnekler sergileme (kanun yapıcı Solon’u ve Lakedaimon’u kurtaran kahramanları örnek verir.) güzel ve hayırlı işler yapma, insanlığın gelişimine düşünce ve eylem olarak katkıda bulunma anlamında ele alır. İki sevgi biçimi arasında bir tercih yapma durumunda ise tinsel sevgiyi yeğler. Çünkü tinsel sevginin ürünleri, zamana gösterdikleri dirençle insanlık özünü daha derinden yansıtır lar.

Leylâ ve Mecnun mesnevîsinde de ün, kahramanlık, adaletli ve erdemli yöneticilik gibi kavramlara övgülü atıflar vardır. Sözelimi Nevfel’in kahramanlığı, adalet ve erdem için mücadelesi övülür. Bütün bunların yanında olgunlaşma yolunda kişinin kendini geliştirmesi de sevginin sağlayabileceği erdemler arasındadır. Ama yalnız bunlar değildir sevginin ürünleri, eser verme şeklinde bir yaratıcılığının olduğu da söylenebilir. Bu tinsel üretim başlıca Mecnun’un ve Leylâ’nın okuduğu “temiz üsluplu”, “yakıcı sözleri” olan şiirlerde de (gazel ve murabba) ortaya çıkar. Nükteli sözlerin ince anlamlarına vakıf, şiirden anlayan, zarif tabiatlı, ölçülü biri haline gelen Mecnun’un söylediği şiirler öylesine ünlenir ki, dillerde dolaşmaya başlar, Leylâ’nın kulağına gider (Fuzûlî, 2006: 267), Nevfel’in meclisinde okunur (Fuzûlî, 2006: 275). Bütün bunlar, erdem ve adalet duygusunun yanında, tinsel yoldan ölümsüzlüğe işaret eden değerler olarak görülebilir.

4. Güzelliğin ve Sevginin Aşamaları

Diotima’nın dediğine bakacak olursak, sevginin kılavuzluğu insanı çeşitli aşamalardan geçirir. Bu aşamalar, sevginin hareket ettirici gücünü kendi içinde hisseden insanın yeryüzündeki tüm varoluş biçimlerini yansıtır. Bu varoluş biçimleri, etkisi hissedilen güzellik türlerine göre farklılıklar gösterir. Sevginin kılavuzluğuna kendisini bırakan kişi, aşamaları sırası ile yaşar, sırlara yolunca erer, bütün aşamaları sevginin ve güzelliğin kaynağına ve özüne doğru giden yolda yaşayıp geçer. Buradaki güzellik sıralaması, kendi içinde bir hiyerarşi ortaya koyar. Sevginin kılavuzluğuna giren kişi, bu hiyerarşi içinde sıra ile ilerleyecek, tüm güzelliklerin kaynağı olan “güzelliğin özü”ne doğru adım adım yürüyecektir. Bu yürüyüş, sevginin, olgunlaşma yolunda insanı geliştiren bir duygu olduğunu gösterir.

4.1. Göreli Güzellik Aşaması: Güzelliğin ilk aşamasını, tek tek bedenlerde cisimleşen göreli güzellik (*pros ti kalo*) oluşturur. Bu güzelliğin karakteri, kişiden kişiye, zamandan zamana değişmesidir. Sözelimi, bir kişi için güzel olan bir yüz, bir başkası için güzel olmayabilir, bugün güzel olan bir kişi, ihtiyarlayınca güzelliğini kaybedebilir. Göreli güzellik, kişiye ve zamana bağlı bir güzelliştir. Herkes için geçerli değil ve tüm zamanlar için sürekliliği yoktur. Kişi, bir bedende cisimleşen bu güzellik tarafından etkilenir. Güzelliğin bedendeki ışıması, sevme gücünü etkin hale getirir. Güzelliği kendi yüreğinde hisseden kişi, ona yaklaşmak ve onunla birlikte olmak ister. Bu yakınlığı sağlayabilmek için kendini de güzelleştirmeye, güzel sözler söylemeye, güzel düşünceler edinmeye ve erdemli davranışlarda bulunmaya çalışır.

Göreli güzellik aşaması, *Leylâ ve Mecnun*'da da ifade bulur. Göreli güzel, Leylâ'dır. Mecnun, onun güzelliği ile içindeki sevgi gizilgücünü, “âşıklık istidadı”nı aktif hale getirir (Fuzulî, 1985: 56), kendini Leylâ'nın yüzündeki güzelliğin ışığı tarafından harekete geçirilmiş hisseder. Kavuşmaları engele uğrayınca, çevresindekiler Mecnun'a, Leylâ'dan daha güzelini bulacaklarını söylerler. Fakat onun için güzel olan, Leylâ'dır. Leylâ'nın güzelliği diğerleri için farklılık gösterir. Bu husus, bir başka mesnevîde, Mevlâna'nın (1207-1273) *Mesnevî*'sinde şu şekilde yer alır: “Halife Leylâ'ya dedi ki, ‘Sen o musun ki, Mecnun, senin aşkından perişan oldu ve kendini kaybetti. Sen başka güzellerden daha güzel değilsin. Leylâ, ‘Sus, çünkü sen Mecnun değilsin’ diye cevap verdi” (Mevlâna, 1988: 33). Mevlâna, *Fîhi Mâfih*'te ise şu hikâyeye yer verir: “Rivayet ederler ki; bir padişah Mecnun'u çağırıp ona: ‘Sana ne oldu ve neyin var da kendini böyle rüsva ettin, aileni terk ettin, harap oldun. Leylâ da ne oluyor, sanki ne güzelliği var? Gel sana güzelleri, sevimlileri göstereyim, onları sana feda edeyim, bağışlayayım’ dedi.” Mecnun, bu öneri karşısında tepkisiz kalır ve Leylâ'nın sevgisinden dönmez. Mevlâna, “Sevilen kimse güzeldir.” dedikten sonra göreli güzelliğe bağlı sevgi durumunu ve göreli güzellik yoluyla amaçlanan tinsel olgunlaşmayı, bu metaforik anlatımlarla ortaya koyar (Mevlâna, 1990: 81, 113).

4.2. Düşünce Güzelliği Aşaması: Göreli güzellik aşamasında, güzellik karşısında söylenen güzel sözler, yeni bir aşamanın kapısını aralar. Bu aşamada, bedendeki güzellikten düşüncedeki güzelliğe geçilir. Ancak bu geçiş, gerçekten birinci aşamayı yaşayanlar için söz konusu olabilir. Bu aşamayı yaşamayanlar ikinci aşamaya geçemezler. Doğrudan ikinci aşamadan başlamak da söz konusu olmaz. İlk önce bir bedende cisimleşen

güzelliği sevmek, ona âşık olmak gerekir; onu övmek, onu geliştirecek ve mutlu edecek güzel sözler söylemek gerekir. Güzel sözler, ancak düşüncedeki güzelliğin ürünü olarak ortaya çıkabilir. Düşünce güzelliği aşamasında, bedensel güzelliğe olan düşkünlüğün aşılması söz konusudur. Bu aşamaya gelen kişi, anlar ki, şu bedende gördüğü güzellik bu bedende gördüğünün eşidir, kardeşidir. “Bunu iyice anladı mı, bütün güzel bedenleri sever, bir tekine olan düşkünlüğü gevşer, çünkü artık böyle bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar. Bundan sonra yapacağı şey, can² güzelliğini beden güzelliğinden üstün görmektir. Değerli bir can, bedendeki pırıltısı sönük de olsa, sevgisini coşturmaya yetmeli; ona kendini verip gençlerin yükselmesi için söylenecek en güzel düşünceleri aramalı, bulmalıdır” (Platon, 1995:67).

Leylâ ve Mecnun’da ortaya çıkan olgunlaşma süreci, çeşitli aşamalardan geçer. Bunlardan biri duygu ve düşüncelerdeki arınma ve temizlenmedir. Mecnun’un çöldeki yaşantısı, bir temizlenme ve arınma sürecidir. Bunun sonucunda, içi dışı arı duru olmuş, insandan hayvana tüm varlıklara sevgi duymayı, iyilik düşünmeyi ve iyi eylemlerde bulunmayı öğrenmiştir. Yine, insan dünyasının bir zulüm ve şiddet dünyası olduğu fikrine ulaşmıştır. Sevgiyi, kendi toplumlarından sürmeye çalışanlar, dünyayı bir zulüm ve şiddet dünyası haline getirmişlerdir. Sevgi, Mecnun’a insanlığı, dürüstlüğü, sadakati, fedâkârlığı, şefkati bir insanlık değeri olarak öğretmiştir. Aynı zamanda dünyanın fâniliğini de öğretmiştir (Fuzûlî, 2006: 387). Sevgi ile fâniliği tanımış olan Mecnun, bu fâniliğin üstesinden gelmenin yolunun yine sevgi ile olduğunu keşfetmiş ve bunu insanın özünü geliştiren erdemlerde bulmuştur.

4.3. Eylem Güzelliği Aşaması: Düşünce güzelliğinin, salt düşünce güzelliği olarak fazla bir değer taşımadığı kanısına varan kişi, güzel düşünceleri güzel yaşantılara çevirmek ister. Burada “eylem güzelliği” ortaya çıkar. Bu durum, *Şölen*’de şu şekilde dile gelir: “Böylece güzelliği ister istemez yaşayış, davranış yollarında görececek, hepsindeki güzelliğin

² Abadan ve Meray çevirisinde “ruh” olarak geçiyor: “Zira artık ruhun güzelliğini göreceksin ve bu güzelliğin vücut güzelliğinden daha kıymetli olduğunu tasdik edecektir (Platon, 1937: 62). İngilizce çeviride “soul” (*tin, ruh*)’la karşılanıyor (Plato, 1989: 562). Antik Yunan kültüründeki ruh anlayışı, önemli ölçüde dinlerin anlamlandırdığı ruh anlayışından farklıdır. Dinler, başı ve sonu olan bir zaman içinde, hesap gününe (*mahşer, eskaton*) doğru ilerleyen, Tanrı huzurunda gerçek konumuna kavuşan ruhtan söz ederler. Bu ruh, sonsuz bir ruhtur, ölmü söz konusu değildir. Yunan kültüründe ise, dinlerdeki gibi bir “hesap günü” yoktur. Sürekli yineleniş içinde, ruh göçüyle (*palingenesia*) dünyaya gelip gitmeler söz konusudur. Dinlerde doğum, ölüm, mahşer gibi içermeleriyle ruh biricikliğe sahiptir ve bireye özgüdür. Antik Yunan kültüründeki orfeizm inancında bu niteliklere sahip bir ruh anlayışı yoktur. Ruh, farklı bedenlerde tekrar tekrar cisimleşir. Sonsuzluk ise, başı ve sonu olmayan bir sınırsızlıktır. Bu sınırsızlık içinde olup biten şey, sürekli yineleniştir. Bu anlamda, *psyche* “yaşamın nefesi, can, canlılık, yaşamsal ilke, tin” gibi anlamlara gelmesine karşın (Peters, 1976: 166), dinsel bir içeriğe sahip olan ruhtan farklıdır.

aslında hep aynı güzellik olduğunu fark edecek ve böylece beden güzelliğine fazlaca kapılmamayı öğrenecek” (Platon, 1995: 67). Eylem güzelliği, ahlaksal güzelliiktir. Düşünce güzelliği iyi niyeti, kişinin düşünce olarak erdemli yaşama hazırlığını, eylem güzelliği ise bu iyi niyetin erdemli yaşama dönüşmesini, eylemlerde somutlaşmasını, düşüncenin eyleme aktarılmasını ifade eder. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde, Mecnun’un ahlak güzelliğinden söz eder. Sevgi onu berraklaştırmış, “arı duru” birisi haline getirmiştir. İnsanlık değerini düşüren duygulardan, hırslardan, tutkulardan arındırmış, içinde kendi saflığını bozacak bir duygu ve istek bırakmamıştır. Acı ve ayrılık hali ile olgunlaşmış, terbiye olmuştur. Bu öyle bir arınmadır ki, kötülük alanından uzaklaşmış, yalnızca iyiliğe duyarlı hale gelmiştir. Sevgisi sayesinde, kendi saflığını bozacak, berraklığını bulandıracak dünyasal ilgilerden uzaklaşmıştır. Karakterdeki, ruhtaki arınma ile fiziksel, maddi değer arınması bir arada olur. Öylesine arınmıştır ki, üzerindeki elbiseleri bile bir ceylan yavrusunu kurtarma karşılığında avcıya vermiştir. İsteddiği her türlü güzelliğe sahip olabilecek iken, bunlardan kaçınmış, zenginlikten, şöhretten, makam ve mevkiden uzak durmayı tercih etmiştir. Sadece Leylâ’yı istemiştir. Ama isteye isteye onu da istememeyi öğrenmiştir. Kendi saflığını bozacak hiçbir dert kalmamıştır üzerinde, ne açlık, ne yokluk derdi. Bütün korkulardan, endişelerden arınmıştır. Bu arınma öylesine ileri bir noktalara ulaşmıştır ki, Tanrı’ya yakın hale getirmiş, makamı “yakınlık sarayı” olmuştur. Böylece, “Manevî saflık kazanmış, mecazdan hakikate geçmiştir” (Fuzûlî, 2006: 503).

Mecnun, çöle kaçıp gitmesinin nedenini, insanların “şerri”yle açıklar (Fuzûlî, 2006: 499). İnsanlardan öyle usanmıştı ki, kendi gölgesi ile bile yoldaş olmak istemez (Fuzûlî, 2006: 233). Çöle giderken, insanların içinde kötülüğü çoğalttıkları dünyadan kaçır. Böylece tabiatla bütünleşme arzusu güder. Burada şöyle bir soru sorulabilir: İnsanî dünyada saflaşmanın ve arınmanın önünde engeller mi vardır? Mecnun bunun böyle olduğunu düşünür. İnsan dünyası, kötülüğün ve zulmün dünyasıdır. İnsan dünyasından hayvanların dünyasına kaçarken, sevgiyi de beraberinde götürür. İnsanlar, sevgiyi de onunla birlikte sürgün etmişlerdir. Orada vahşî hayvanlar arasında olması, şöyle gizil bir mesaj da verir: İnsanların, birbirlerini sevmeyerek, sevenlerin sevgisine saygı göstermeyerek, sevenleri, erdem adına ürettikleri değerlerle kınayarak, birbirlerinden ayırarak insanî dünyadan sürgün ettikleri sevgi, doğada, vahşî hayvanlar arasında bile bir işe yarar. Bu nedenle, vahşî hayvanların kavgası ve şiddeti biter, fakat insanların dünyasında şiddet ve zulüm bitmez. Hayvanlar dünyasında,

sevginin oluşturduğu dostluğun örnekleri vardır. Sevgi bir uzlaş ve birlikte yaşama alışkanlığı oluşturur. Av ve avcı bir arada yaşar, ceylan yavrusu, aslandan süt emer. İnsanlar sevgiyi kendi dünyalarından çıkardıklarında, bir arada dostluk içinde yaşamının imkânını da yitirirler. Sevgiyi kendi içlerinden atarak seveni ve sevileni kınamaya, ayıplamaya başlarlar. Peki, bunun sonucunda çok mu erdemli olular? Bu sorunun cevabını, Mecnun'un, çöle kaçışında bulabiliriz.

Mecnun, çölde geçirdiği dönüşümle toplumdan, insanlardan uzaklaşır. Buna bir tür “arınma” da diyebiliriz. Toplumsal dünyanın iktidarından, zulmünden, insan olmanın zaaflarından arınma ile hırs, tamah, gurur, kibir, kıskançlık, yalan, ikiyüzlülükten de uzak durur. Doğa ile bir olma; bilinçten arınma, ben bilincini yitirme değil, insan özüne doğru bir saflaşmadır. Bu öz kendi içinde bir potansiyeldir. Aktif hale geldiğinde, normalde insan olmanın tüm niteliklerine batacaktır. Doğal olarak bu insanlık özü, dünyadan arınmadır. Manevî bir yolculuktur, bir olgunlaşma yolculuğudur. Ama şu soru hep sorulabilir: Olgunlaşma, dünyadan çekilmeyi mi gerektirir, insani niteliklerden arınmayı mı gerektirir? *Leylâ ve Mecnun*, insanın toplum içindeki değil, daha çok kendi içindeki yolculuğunun öyküsüdür. Bu öyküde kötülüğü ve zulmü yeryüzüne getirenlere karşı bir tepki vardır. Çöle çekilme ve insanlardan uzaklaşma, bunu anlatır.

4.4. Bilgi Güzelliği Aşaması: Düşünce ve eylem güzelliğine ulaştıktan sonra, düşüncedeki ve eylemdeki yaşantı ile bir takım yüksek bilgilere de ulaşacak, böylece bilimlerdeki/bilgilerdeki³ güzelliğe de sahip olacaktır. Bu bilgiler sıradan bilgiler değil, varlığın ve güzelliğin özüne ilişkin bilgilerdir. Bu, “tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir.” Bütün bu aşamalar, onu duygusal, zihinsel ve kişilik olarak geliştirecek, olgunlaştıracaktır. “Davranış, yaşayış yollarından bilimlere geçip, oradaki güzelliği de görecektir. Gözleri böylece daha geniş bir güzele erdiği zaman, artık bir tek varlığa bağlanmayacak, bir delikanlının, kim olursa olsun herhangi bir adamın, şu ya da bu davranışın kulu kölesi olup, incir çekirdeği dolduramaz laflar etmeyecek.” Düşüncedeki, eylemdeki ve bilgideki güzelliğe ulaşan bu kişi, sevgiyi ve güzelliği sırası ile yaşamış, görmüş geçirmiş bir kişilik olarak olgun bir benliğe kavuşacak, “önüne serilen engin güzellik denizi karşısında içi dolup taşacak, en güzel, en yüce sözlerle, sonsuz bilgi özleminin yarattığı engin düşüncelerle. Ve işte o zaman gücü kuvveti arttıkça artacak, bir tek bilgiye, şimdi anlatacağım güzelin bilgisine erecek” (Platon, 1995: 66-67).

³ Abadan ve Meray çevirisinde “ilim” olarak geçiyor (Platon, 1937: 63). İngilizce çeviride ise “science” geçiyor (Plato, 1989: 558).

Bilgi güzelliği aşaması, *Leylâ ve Mecnun*'da “birlik aşaması” olarak ifade bulur. Mecnun'un çölde geçirdiği süreçte iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, varlığın ve yokluğun bilgisine de erişmiş, sevginin ve zulmün farkına da varmıştır. Çöl, şerrin ve zulmün ulaşamadığı, insanın özündeki iyiliğin korunduğu bir yer olarak ona bu bilgiyi vermiş, insan dünyasındaki şerden uzak tutmuştur. Çöl, bir ayrılık yeridir, bir yalnızlık yeridir. Ama orada saflaşma ve arınma sayesinde evrendeki birlik de keşfedilir. Eğer evrende canlı ve sürekli yaşanan, temelinde sevgi olan bir birlik varsa, o zaman ayrılığın da olmaması gerekir. Dolayısıyla, bilgideki güzellik aşaması, Mecnun için, evrendeki birliğin algılandığı, hissedildiği ve yaşandığı bir aşamadır. Birlik, Mecnun'a Leylâ'dan ayrı olmadığını, evrendeki birlik içinde ayrı değil, bir oldukları duygusunu verir. Bu birliğin ruhunu oluşturan şey, sevgidir. Birlik, sevgi içinde oluşur, sevgiyle oluşur. Bu sevgiyi duymayanlar, varlıktaki birlik ve bütünlüğü de hissedemezler. Sevgi, ayrı ayrı bedenleri ve canları birleştirir, bir can haline getirir. Seven ve sevilen arasındaki sen ve ben sınırı ortadan kalkar. Bu husus, *Leylâ ve Mecnun*'da “Bizim için gerçek birdir. Birlikte iki ayrı görüntü bulunmaz.” diye ifade bulur. Bu bütünlükte “âşıklar ten, sevgili ise candır. Ten gözle görünen, can ise tende gizli olandır” (Fuzûlî, 2006: 403). Birlik aşamasında, görünür güzelliğe olan bağlılık sona erer. Fiziksel varlığa, görünür güzelliğe düşkünlük zayıflar. “Sevgilinin fiziksel güzelliğine meyleden, gönül alıcı sevgilinin yanağından hoşlanan, candır... Benim canıma yazıklar olsun ki, beni terk edeli çok oldu, cismimde artık bir başka can bulunuyor. Tenimdeki can, gözümdeki nur ve ciğerimdeki kan sensin... Sen beni benden kurtardın, ben seni kime şikâyet edeyim. Daima sen bende tecelli ediyorsun. Ben senden başkaları ile ilişiyimi kesmişim. Eğer ben ben isem sen nesen ey yar? Ve eğer sen sen isen, ben zavallı neyin nesiyim?” (Fuzûlî, 2006: 485).

Görelî güzellik yerini tinsel güzelliğe bırakır ve sevgilinin fiziksel varlığına olan bağlılık zayıflar. Onu kendinde, kendini onda görür. Ben ve sen kalkar, benin ve senin birliği oluşur. Bu, sevginin olgunlaşmasının göstergesidir. “Kâmil aşk isteyen şekil güzelliğinden sakınır. Çünkü şekle bağlanmak, âşığı olgunluk sahibi kılmaz. Şekilcilik aşk ehlinin cehaletine delildir, hâlbuki akıllı olan bir gün ayrılacak olanla birleşmez.” Ama bunun için kalbin sevgiyle temizlenmesi, arınması gerekir. Birlik aşaması, artık şunun ya da bunun güzelliğinin söz konusu olduğu bir aşama değil, tek tek güzelliklerin kendilerini güzelliğin özünde kaybettikleri bir aşamadır. Zira “Tevhit ehli idrak sayfasına zülüften ve benden nakış çekmez... Mana ehli şekil için iradesini asla kaybetmez. Hakikat cevherini mecaz cahilliğine

çiğnetmez. Gönül ehli olan suret ehlinin hilesine bağlanmaz” (Fuzûlî, 2006: 489). Mecnun’un Leylâ’yı, Leylâ’nın Mecnun’u tanımaması, fiziksel varlığa bağlılığın ortadan kalktığını da gösterebilir. Mana âleminde buluşmak, görünüşe değer verme, fiziksel ve duyuşsal güzellik alanında kalmaktan ötedir. Mana âleminde birleşenler, aşkı orada yaşayanlar, oranın havası ile kendisini terbiye edenler, görünüşe, şekle, oluşup bozulana değer vermekten, ona bağımlı olmaktan kurtulurlar. Birlik, böyle bir varlık yapısı gösterir.

4.5. Mutlak Güzellik Aşaması: Diotima, güzelliğin ve sevginin son aşamasına gelince, iyice coşar: “Şimdi can kulağıyla dinle beni” diye Sokrates’i anlatacağı düşüncelerin önemi konusunda uyarır. Bu uyarının haklı bir gerekçesi vardır: Artık, güzellik aşamalarının sonuna, tüm güzelliklerin kendisinden pay aldığı ana güzelliğe, mutlak güzelliğe, “güzelliğin özüne” gelmiştir sıra. “Sevginin şimdi vardığımız yerine kadar götürülen adam, bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak, birdenbire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özüyle karşı karşıya gelecek. İşte buna ermek içindi bütün emekleri. Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliştir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin bir güzellik değildir. Bir güzellik ki, kendini bir yüzle, elle, ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz olacak, ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisiyle hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar” (Platon, 1995: 68).

Güzelliğin bu aşamasında, sevgi de en üst seviyeye kavuşur. Birdenbire “güzelliğin özü” ile karşı karşıya gelen kişi, o anda, bir ömrü dolduracak, bir hayatı yaşanmaya değer kılacak bir sevinç ve mutluluk yaşar. “İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği o an yok mu, sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmaya değer! dedi Mantineialı yabancı kadın. Günün birinde onu görürsen hiçe sayarsın artık altınları, süsleri püsleri, o şimdi aklını başından alan, hep yanlarında kalmak, yüzlerine bakmak için seni de herkes gibi yemekten içmekten eden sevgilileri. Düşün ne olur, bir görebilirse insan güzelliğin kendini, her şeyden soyunmuş, arınmış, katıksız! İnsanın tenine, bedenine, rengine, daha bir sürü ıvır zıvırına bulanmış güzelliği değil, bir tek görünüşüyle tanrı güzelliğini! Böyle bir güzelliğe gözleri kaldırıp bakmanın, onunla kaynaşmanın yolunu bulanın

hayatını küçümseyebilir misin? Ancak orada güzeli, yalnız güzeli görecektir gözle bakan, erdem taslakları değil, gerçek erdemler yaratabilir: Çünkü taslaklara değil, gerçeğin ta kendisine bağlanmıştır. Yalnız gerçek erdemi yaratan ve besleyen tanrının sevdiği bir insan olabilir, yalnız o insanlar arasında bir insanın erebileceği ölümsüzlüğe erer” (Platon, 1995: 69).

Leylâ ve Mecnun mesnevîsinde de, Platon’un *Şölen* diyalogunda sergilediği mutlak güzellik anlayışıyla benzerlik gösteren bir “mutlak güzellik anlayışı” vardır. *Şölen* diyalogunda ifade bulan mutlak güzellik, kendisini bir elde ayakta cisimlendirmez. Kendinde ve kendiliğinden vardır. Var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Görünür ve algılanır güzelliklere kaynaklık eder. Bir zaman ve mekân sınırlaması içinde değildir. *Leylâ ve Mecnun*’da da benzer özelliklerden söz edilir: “Önsöz”de (*Dibace*), Tanrı güzelliğinin, bütün güzellik ve sevgilerin kaynağı olduğu söylenir. O öyle bir Tanrı’dır ki, güzelliğinin ortaya çıkışı sevgiye neden olmuş, kâinat binasını ömürlü kılmıştır. Güzelliği yaratan da, insana akıl verip kavramaya, gönül verip sevmeye eğilimli kılan da O’dur. Leylâ, ondan gelen güzellikle güzelleşmiş, yüzünde onun ışığı parlamıştır (Fuzûlî, 2006: 47). Fuzûlî’nin bu yaklaşımı, İbn Arabî’nin *Fusûs*’ta ortaya koyduğu bir düşünce ile bağdaşır. Buna göre, Tanrı güzelliği, en iyi bir kadının yüzünde tecelli eder (Arabî, 1981: 230). *Leylâ ve Mecnun*’da, Tanrı güzelliği, Leylâ’nın yüzünde ışımıştır. Artık Leylâ, Tanrı güzelliğinin, Tanrı sıfatlarının ifadesinin bir “vesilesi”dir. Leylâ’nın yüzü, Tanrı güzelliğinin kanıtıdır. Leylâ’nın güzelliğini övmek, Tanrı güzelliklerini övmek olacaktır. Leylâ bir simge, bir rumuzdur (Fuzûlî, 2006: 25). Mecnun, sevmeye istidatlı ve eğilimli bir kişi olarak bu güzelliğe âşık olur. Bu sevgide, görelî güzellikten, güzelliğin ilkesine, tüm güzelliklere güzelliğini veren mutlak güzelliğe doğru bir yöneliş vardır. Daha ilk aşamadan, görelî güzellik aşamasından itibaren bu yönelişin izleri vardır.

Leylâ’nın güzelliği Mecnun’a mutlak güzelliğe kadar kılavuzluk eder. Ne var ki, bu süreç, *Leylâ ve Mecnun* mesnevisinde farklı bir tarz kazanır, acı ve ıstırapın zirveye ulaştığı bir süreç olarak da ortaya çıkar. *Şölen*’de ortaya çıkan aksine, güzellik yolundaki yolculuk, farklı bir yoldan mutlak güzelliğe doğru gider. Bu alternatif yol, sevginin bir çile, acı ve ıstırap olarak yaşandığı bir yoldur. Bunun neden böyle olduğu sorulabilir. Ama bu yol, öykünün yoludur, şairin tercih ettiği yoldur. Bu durum, Leylâ’da cisimleşen güzelliğin, dünyasal ilgilerin dışında tutulması, sözgelimi tensel içeriğinin dışında algılanması sonucu olabilir. ıstırap ve acı, güzelliğe, bir “bedende” sahip olamama konusunda koruyucu rol üstlenir. Bu ise akıldışı

bir tutumdur. Rasyonel olan, sevginin bedensel olarak da yaşanması ve ürünlerinin ortaya çıkmasıdır. Oysa bu değildir söz konusu olan, yalnızca ıstırap istenmektedir, ayrılığın ve kavuşmamanın ıstırabı. Bu nedenle, *Leylâ ve Mecnun*'daki sevgide akıl dışılık vardır. Ne var ki, akıldışı, onları bir birlik ver bütünlük içinde bir araya getirmiştir bile. Onlar aynı bütünün içinde yer alırlar. Bu ise iki varlığın birleşmesinden de öte bir olmasıdır. Bu akıldışının kavuşmasıdır. Fuzûlî, tanrısal ışımadaki düzeni ve ihtişamı anlamada aklın yetersizliğine sık sık vurgu yapar. Akıl bu çaba içinde “âmâ ve garip” bir kişi gibidir (Fuzûlî, 2006: 41).

5. Aşamaların Değerlendirilmesi

Şölen'de, alanlar arasındaki geçişte yadsıyıcı bir tavır vardır. Her aşama kendisinden öncekini yadsıyarak varlık kazanır. Bir aşamanın ortaya çıkabilmesi için, içinde bulunulan aşamanın yaşanması, tüketilmesi, yetersiz görülmesi ve küçümsemesi gerekir. Bu yadsıyıcı tavır, alanlar arasındaki geçişi sağlar: Düşünce güzelliğine geçiş görelî güzelliğin, eylem güzelliğine geçiş düşünce güzelliğinin yadsınması ile olur. Bilgi güzelliğinde ise bu güzelliklerin asılları ve özleriyle bilinmesi söz konusudur. Mutlak güzellik aşaması, tüm güzellikleri kucaklayan bir bütünlüğe kavuşur. Görelî güzellik ve düşünce güzelliği aşamalarındaki yadsıyıcı tavır, ileriye doğru alanlar arasındaki geçişi sağladığı gibi, geri dönüşü engelleyen bir tampon görevi de görür. Bilgi güzelliğinde artık bir geri dönüş söz konusu değildir. Güzelliğin bilgisi tanınmış, kişi, güzelliğin bilgisi ve gerçeği ile olgunlaşmıştır. Burada yadsıyıcı bir tutuma gerek yoktur. Mutlak güzellik aşaması, bu bilgi gücüyle gelir, yadsıma ile değil. Mutlak güzellik aşaması, bir bakıma, bütün aşamaları, aşamalara ait güzelliklerin özünü kendi içinde toplayan temel kaynak durumundadır. *Leylâ ve Mecnun*'da ise bütün aşamalar, ilk aşamanın açılımıdır, ondan çıkar. Hiçbir aşama kendisinden öncekileri yadsımaz, küçümsemez. Bütün aşamalar, insanın kendi içindeki olgunlaşmasının halkaları olarak bir arada bulunur. Bunun bir sonucu olarak, Mecnun'un Leylâ ile olan bağı sonuna kadar kesilmez: Mecnun'u ancak Leylâ, Leylâ'yı da ancak Mecnun'la açıklayabiliriz. *Şölen*'de olduğu gibi, düşünce ve eylem güzelliği aşamalarında, görelî güzellik küçümsemez, hor ve hor ve hakir görülmez (Platon, 1937: 63). O, hep özel olmaya devam eder. Eğer Mecnun, ondaki güzelliği, diğer güzelliklerin kardeşi ve benzeri olarak görmüş olsaydı, kendisine önerilen güzelliklerden biri ile evlenirdi. Oysa bu olmaz. Mecnun'da Leylâ sevgisi tek ve benzersizdir. Güzel odur, aşk ona duyulur. Bu, görelî güzellik (*pros ti kalo*) aşamasıdır. *Leylâ ve Mecnun*'daki aşkın evreleri, ilk

aşamadakine, en baştakine, yani bir bedende cisimleşen güzelliğe bağlı olarak gelişir. Sevginin bütün evreleri ondan çıkar ve ona bağımlıdır. Bu ontolojik bağ öyle sıkı bir şekilde korunur ki, Leylâ öldüğünde mecnun da ölür. Mecnun'un fiziksel varlığı bile onun dünyadaki varlığına bağlıdır. *Şölen*'de ise görelî güzellik düşünce güzelliğini, düşünce güzelliği de eylem güzelliğini doğurur. Bilgideki güzellik ise bunlardan sonra gelir. Her evre, kendisinden önceki evrelerin içinden çıkar, onlarla bağlantılıdır. *Leylâ ve Mecnun*'da görelî güzellik, hem düşünce güzelliğini, hem eylem güzelliğini, hem bilgi güzelliğini, hem de mutlak güzelliği sonuç olarak ortaya çıkarır. Ama *Şölen*'de durum farklıdır. Görelî güzellik düşünce güzelliğine, düşünce güzelliği eylem güzelliğine, eylem güzelliği mutlak güzelliğe gider. *Şölen*'de piramit ya da merdiven, *Leylâ ve Mecnun*'da ise şemsiye ya da ağaç modeli vardır. Ağacın gövdesini görelî güzellik oluşturur. Bu gövdeden diğer güzellikler çıkar. Ağacın bütünü ise "birlik" ya da "mutlak güzellik" aşamasıdır. Ama her ikisinde de ortak olan şey, son aşamadaki mutlak güzelliğin, aslında ilk baştaki görelî güzelliği de içermesi, görelî güzelliğin güzelliğini mutlak güzellikten almasıdır. Bir başka ortak yön, mutlak güzelliğe ulaşmak için, onun bir bedendeki yansımasından, ışımasından hareket etmek lazım geldiği, bu sürecin adının da sevgi veya aşk olduğudur. Mutlak güzellik, ontolojik bir bağla kendisine bağlı olan görelî güzelliği kendi tümlüğü içine alır.

Şölen'de sevginin ifadesinin önünde engeller yoktur. *Leylâ ve Mecnun*'da ise toplumsal, kültürel ve törel engeller söz konusudur. *Şölen*'de sevgili ile bir olmak, ona söyleyecek güzel sözler bulmak, bilinç olarak gelişmesine katkı sağlamak esastır. İkinci aşama, *pros ti kalo*'nun yadsınması ile başlar. *Leylâ ve Mecnun*'da, görelî güzelliğin, fiziksel yakınlığa dönüşmesinin önünde güçlü engeller vardır. Bu da sevginin ifadesini güçleştirmektedir. Burada fiziksel güzelliğin yerini, düş güzelliği alır. Bu öylesine güçlü bir duygudur ki, düş gerçekten daha gerçekmiş gibi görünür. İbn Arabî bu konuya değinerek, Mecnun'da, Leylâ'nın hayalinin, gerçeğinden daha kuvvetli olduğunu söyler (Arabî, 1988: 98, 169). İlk önce Leylâ'nın fiziksel varlığına tutulur. Daha sonra onun yerini, düşüncesi ve hayali alır. Fiziksel varlığından kopup, düşüncesini ve hayalini sevmeye başlar. Fiziksel varlık zihne taşınır. Zihinde idealleştirilir. Düşünce ve hayal güzelliğine eriştiği zaman artık fiziksel güzelliği istemez olur. Fiziksel güzelliği kendi içinde, kendi imgelem evreninde mükemmelleştirir, bir ide haline getirir. Böylece onun düşüncesine âşık olur. Eğer gamı değil de tensel hazzı istemiş olsaydı, fiziksel güzellikten kopması ve ideal güzelliğe yönelmesi zor olurdu. Görelî güzelliği idealleştirmekle, yolu kendi içine çevirmiş ve

mutlak güzelliğe giden yola girmiş olur. *Pros ti kalo*, mutlak güzelliğe giden yoldaki sert kayayı kırmak için güçlü bir enerji gibidir. Bu enerjiyi kendi içinde toplayan kişi, onu dağıtmadan, bu sevginin kılavuzluğunda mutlak güzelliğe doğru yol alır. Mecnun, kendini bu düşünce ile öylesine mutlu, öylesine varlıklı görmektedir ki, şöyle der: “Onun kıvrım kıvrım saç ve hilal kaşının hayaliyle ne keyifteyim gör! Sanırsın ki, haşmet içinde bir kisrayım, değer ve kıymetçe padişahlar şahıyım (Fuzûlî, 2006: 179).

Sonuç

Şölen diyalogu, Platon’un olgunluk diyalogları arasında yer alır. Platon bu diyalogda, güzelliğin kaynağını, özünü, idesini sorgular. Bu sorgulamadan çıkan sonuca göre, güzellik, yalnız tek tek var olanlarda ortaya çıkan biçimsel bir görünüm değil, düşüncede, eylemde, varlıkla olan uyumda, evrenle olan birlikte ve giderek varlığı var kılan güçte somutlaşan var edici bir ilkedir. Varlıktaki iyiliğin kaynağı ve özüdür, varlığın kendisidir. Güzelliğe tutulmak, sevginin kılavuzluğuna girmektir. Bu kılavuzluk sayesinde, kişi, en at basamaktaki görelî güzellikten en üst basamaktaki mutlak güzelliğe kadar aşama aşama ilerler, gelişir, varlığı baştan sona tanıyarak olgunlaşır. Bu eğiten, terbiye eden, arındıran, duygu, düşünce, eylem ve bilgi açısından geliştiren bir süreçtir. Sevgi deneyimi, insanın yeryüzünde görüp geçirebileceği en etkili, en sarsıcı deneyimdir. Bu deneyimle kişi, kendini gerçekleştirir, olgunlaşma sürecinde ilerler. Böylece sevgi en etkili enerji, en motive edici güç olarak belirginlik kazanır. İlgi çekici olan bir başka husus da, bu büyük gücün, insanın yeryüzündeki en zayıf, ama kaçınılmaz olan fânîlik özüne karşı, bu fanîlik özünü yok etmeye yönelik varlık kazanmasıdır. Böylece sevgi, insanın kendi fânîliğinin üstesinden gelmeye yarayan, onu ebediliğe yönelten bir simya işlemi gibidir. Bu işlemle insanın fânîlik özü ebediliğe kavuşur, ham ve gelişmemiş varlığı olgunlaşır, incelik, terbiye olur, varlığın özü olan güzellikle arınır, yücelir. Sevgi deneyimi eğitici, olgunlaştırıcı bir süreç olduğu kadar, varlıktaki güzelliği algılayabilme yetkinliğine erişebilme yönünde güçlü bir hamledir de.

Fuzulî’nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde de benzer bir deneyimden söz edilir. *Leylâ ve Mecnun*, insanın arınma, varlığın özünü ve esasını tanıma, duygu, düşünce ve eylem açısından olgunlaşma sürecinde, sevginin büyük gücünü kendi gücüne katma girişiminin öyküsüdür. Bu öyküde de kişi kendi fanîliğini biyolojik yolla ve yüce erdemler vasıtasıyla yenmeye çalışır. Görelî güzelliğin ışığına kapılarak mutlak güzelliğe, tüm güzellikleri güzel kılan ilkeye doğru yolculuğa çıkar. Bu, acı ve çile dolu

bir olgunlaşma sürecidir. Sonunda fiziksel güzellikten geçilerek daha üst bir birlikte, daha üst bir varlıkta yaşamının, kavuşmanın ve sonsuzluğa ermenin sevincinden söz edilir. Bu üst birlik ve varlık alanı da, tüm varlığın yaratıcı ilkesi, mutlak güzellik ve iyilik olan Tanrı'dır. Böylece *Leylâ ve Mecnun*'da da, mutlak güzellik, bir birlik ve bütünlük ilkesi olarak varlığın kaynağı haline gelir. Bu yaklaşımda estetik ontoloji anlayışı ortaya çıkar. Bu anlayışa göre evren temelde güzel ve iyidir. Çünkü var edici ilke güzel ve iyidir. Zulüm ve kötülük insan dünyasına aittir. Mecnun çöle, vahşi hayvanların arasına sığınırken, insanın bu iyi ve güzel evrene egemen kıldığı şerden, kötülüğten ve çirkinlikten kaçır. Böylece varlıktaki güzellik ve iyilik özünü korumaya, temsil etmeye ve yaşatmaya çalışır. Bu, kolay olmaz, bir ömürlük mücadeleyi gerektirir. Bu sayede, evrendeki güzelliği, iyiliği, birliği hissederek varlıkla, varlıktaki birlikle uyumunu canlı bir diyalog içinde sağlayabilir. Bu da *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsine bir hüzün, elem, keder ve yas düşkünlüğü olarak yansır.

Bu anlamda, Platon'un diyalogunda hayatın içine doğru bir olgunlaşma, Fuzulî'nin mesnevîsinde hayatın içinden dışına doğru bir tecrit vardır. Ama her ikisinde de insanın kendine doğru yolculuğu söz konusudur. Bu bir yalınlaşma ve arınma yolculuğudur. Platon'da güzel estetik, etik, epistemolojik, ontolojik nitelik taşır. Buna göre ontolojik temelde, güzel, varlığın nedenidir ve bu nedenle varlık da güzeldir. Salt güzellik, varlığı var eden ilkedir.⁴ Sevgi ilişkisi, giderek bir birey tanrı ilişkisine dönüşür. Bu yaklaşıma göre, birey tanrı ilişkisi, aşkla kurulan bir ilişkidir. Birey ve Tanrı arasındaki yol, sevgi ile yürünen bir yoldur. Bundan çıkan sonuca göre, birey ve Tanrı arasındaki ilişki doğrudan anlatılabilecek bir ilişki değildir. Bu ancak mecaz yolu ile anlatılabilir. Mecaz bize bir dünyanın kendisini değil, benzerini, "gibi" sini sunar. Biz bu benzerden hareketle asıl olana ulaşmaya çalışırız. Tanrı ve birey arasındaki ilişkiyi de en ileri derecede sunabilecek, temsil edebilecek en ileri duygu ve yaşantı, sevgidir (Fuzûlî, 2006: 25).

Şölen diyalogu, içinden çıktığı kültürün izlerini taşır. İnsan ilişkilerinde, sevginin yaşanma biçiminde, cinselliğin algılanış tarzında, kültürel etki belirleyicidir. Antik Yunan kültüründe, cinsellik bir tabu değildir. Kierkegaard'un deyişine bakılırsa bu paganist toplum, cinselliği henüz keşfetmemiş, bilinç düzeyine çıkarmamıştır bile. Bunun nedeni "ruh" anlayışından yoksun olmalarıdır (Kierkegaard, 1983: 63). Ruh anlayışı

⁴ Yunan kültüründe ve felsefesine, yoktan var edici bir tanrı anlayışı söz konusu değildir. Bu anlayış tek Tanrı-lı dinlere özgüdür. Platon'da iyi idesi (aynı zamanda güzel idesidir), en yüksek idedir. Varlıktaki iyilik ve güzellik, varlığını ona borçludur.

Hristiyanlıkla birlikte Batı kültürüne girmiş, ruh da cinselliği tespit etmiştir. Bu nedenle, cinsel bir figür olan Don Juan, ortaçağ Hristiyan kültürüne ait bir figürdür (Kierkegaard, 1992: 72, 97). Cinsellik algısındaki bu zayıflığa karşın, Platon'un diyalogunda güzellik ve sevgi en üst ifadesine kavuşmuş, hatta din kaynaklı sevgi ve güzellik anlayışlarının gelişimine, birey ve Tanrı ilişkisi zemininde ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Söylenebilecek bir başka şey de şudur: Diotima her ne kadar sevginin “güzel sevgisi” olduğunu kabul etmese de, diyalogtan çıkan sonuç, sevginin güzeli sevme işi olduğu yönündedir. Güzelliği sevme de, aşama aşama, düşünceden eyleme, eylemden bilgiye doğru bir güzelleşme güzelle bir olma eylemidir. Varlığın ilkesinin, varlığı var kılan arkenin, kötü ve çirkin değil, güzel ve iyi olması, tüm varlığın baştan sona güzel ve iyi olduğu anlamına gelir. Varlıktaki kötülük ve çirkinlik göreceli ve gelip geçicidir.

Leylâ ve Mecnun da içinden çıktığı kültürün izlerini taşır. Bu kültür, cinsel duygunun, toplumun oluşumunda belirleyici olduğu ve cinsler arası ilişkilerin, cinsel tabulara göre düzenlendiği bir kültürdür. Bu kültürde sevginin yüce bir anlamı vardır. Ama bu teorik düzeyde böyledir. Toplum içinde sevginin ifadesi ve yaşanması, her zaman cinsel tabulardan kaynaklanan engellerle sınırlıdır. Bu sınırlama, toplumsal bilincin birey üzerindeki etkisi şeklinde ortaya çıkar. Bu etki kınayıcı, ayıplayıcı, varoluşu sınırlayıcı bir güce sahiptir. Dolayısıyla sevginin ifadesi ve yaşanması önünde güçlü engeller vardır. Bu da sevgi yolunun bir neşe ve sevinç yolu değil, bir acı, çile ve ıstırap yolu olarak ortaya çıkmasına neden olur.

Görüldüğü gibi, Şölen diyalogu ile *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi arasında benzerlikler vardır. *Şölen* diyalogu kuramsal, *Leyla ve Mecnun* mesnevîsi edebi bir dille benzer görüşleri dile getirmektedir. Bu benzerliğin nedeni ne olabilir? Fuzulî'nin, Arapça çevirileri vasıtasıyla Palaton'un görüşlerinden haberdar olması muhtemeldir. Platon felsefesinin İslam felsefesi üzerindeki büyük etkisinin dolaylı yollardan Fuzulî'ye etki etmiş olması da muhtemeldir. Öte yandan, İslam felsefesi içinde güzellik ve sevgi konusunda bir düşünme geleneğinin olduğunu da söylemek gerekir. Sözelimi İbn Sina (980-1037), *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle (Risâle fî Mâhiyat al-Işk)* adlı eserinde⁵ sevgiyi, varlığın nedeni olarak (İbn Sina, 1999: 48), İbn Hazm (994-1064), *Türkçeye Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair* adıyla çevrilen eserinde güzellik karşısındaki etkilenmeyi, insan ruhunun bizzat güzel oluşuyla (İbn Hazm, 1985), İbn

⁵ Bu risâle, 1952 yılında, Ahmet Ateş çevirisi ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasından çıkmış, 1999 yılında *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*'nin 10. sayısında yeniden yayımlanmıştır.

Arabî de (1165-1240), evreni, Tanrı'nın güzelliği olarak açıklarken (Arabî, 1988: 135) bu düşünce geleneğinin örneklerini verirler. Fuzuli de, bu geleneğin bir devamı olarak eserini yazmış olabilir. *Şölen* diyalogu ile *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi arasındaki benzerliği, doğrudan “etkilenme” kavramı ile değil, sevginin doğasından çıkmış benzer görüşler olarak açıklamak da tutarlı bir yaklaşım olacaktır.

Çalışmamızın sonunda şunu söyleyebiliriz: Bugün sevgi ve güzellik üzerine yazılan bu eserlerde verilen mesajın anlaşılma her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır. Sevgiyi kendi dünyalarından kovanlar, insanlığın yaşayabileceği “gerçek çevre”yi de yok ettiklerini unutmamalıdır. Şiddetin, savaşın, gözyaşının tüm insanlık değerlerini aşağıladığı bir çağda, konuşmayı Sokrates'in şu sözü ile bitirmek anlamlı olabilir: “Sevgiyi baş tacı etmek herkesin boynunun borcudur.” (Platon, 1995: 69).

KAYNAKÇA

Fuzûlî, (2006). *Leylâ ve Mecnun* (Hazırlayan: M. Nur Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Fuzûlî, (1985). *Fuzûlî Dîvânı* (Hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

İbn Arabî (1981). *Fusûs ül-Hikem* (Çeviren: M. Nuri Gencosman). İstanbul: İstanbul Kitabevi.

İbn Arabî, (1988). *İlahî Aşk* (Çeviren.. Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.

İbn Hazm, (1985). *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair* (Çeviren: Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.

İbn Sina, (1999). *Risâle fî Mâhiyat al-Işk* (Çeviren: Ahmet Ateş), *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*, 10, ss. 48-56.

Kierkegaard, S. (1992). *The Concept of Anxiety* (Trans.Reidar Thomte). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1992). *Either / Or* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books.

Mevlâna, (1990). *Fîhi Mâfih* (Çeviren. M. Ülker Anbarcıoğlu). İstanbul: MEB Yayınları.

Mevlânâ, (1988). *Mesnevi I* (Çeviren. Velet İzbudak). İstanbul: MEB Yayınları.

Peters, F. E. (1976). *Grek Philosophical Terms*. New York: New York University Press.

Platon, (1989). *Gorgias* (Çeviren: Reyan Erben). İstanbul: Milli Eğitim

Platon, (1995). *Şölen* (Çeviren: A. Erhat-S. Eyüboğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Plato, (1989). *Symposion* (Trans. Michael Joyce). *In Collected Dialogues of Plato* (Ed. E.

Hamilton – H. Cairns). Princeton University Press, pp. 526-574.

Platon, (1937). *Ziyafet Yahut Aşk* (Çeviren. Şaziye Berin Kurt). İstanbul.

Tunalı, İ. (1983). *Grek Estetik'i*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

THE ROLE OF WOMEN IN SUFISM

TOGYANI, Eshagh
İRAN/İRAN/ИРАН

ABSTRACT

Sufism as a religious trend was developed attracting the attention of many people from various social strata. Its popularity was due to the truth it pursued; a truth sought by the unconscious mind of all human beings. It was harmonious with religious beliefs hence it put no limit on women turning to it in contrast with other political and social trends. Therefore, women took this opportunity to play a role in it in various ways.

Their role was not limited to turning to Sufism yet it was manifested in various forms, e.g. offering gifts to Sufis, sympathizing with them, criticizing them, and narrating their miraculous actions. Such actions on the part of women reflects their attitude toward Sufism. The present article aims at considering the role of women in and attitude toward Sufism.

Key Words: Woman, Sufism, belief, negation, Sufi's wife, Sufi's sister.

Introduction

Women as society members and men's life partner have played a major role in the development of Sufism. Although their role has been minor as compared to that of men but their attitude toward and treatment with Sufism has had a considerable impact on its history. Despite their primary role in the family as a wife and mother they were aware of the fact that Sufism is a trend which may create an eye-catching history of its own. Therefore, they managed to set aside the limits imposed on them by the society and played a major role in Sufism in various ways, e.g. taking part in Sufis' sessions, narrating their miraculous actions, affecting them and even opposing their views.

The Role of Women in the Life of Sufis

Sufis' outlook on life is quite different from that of ordinary men. Some of them abandoned their family and undertook a journey to reside

in sacred places such as Mecca in order to get rid of worldly concerns and devote themselves to God. Women, as their life partner, acted differently in reaction to them some instances of which will be elaborated on below.

It is said that once Ahmad Yazid Kateb was passing through Sari Soqati's session with his servants. Hearing Sheikh's voice, Ahmad entered the session. At the moment Sheikh was saying, "Human being is the weakest creature in the existing 18000 worlds but at the same time he is the most rebellious creature against God. However, good-doers and benefactors are even superior to angels". Such comments brought about a revolution in Ahmad to the point that he left the city and dwelt in deserts. Some days later his mother came to Sheikh and told him the story. Sheikh told her that her son has made a repentance of his sins and promised to inform her whenever he returned and did so. Ahmad's mother, wife and son came to him and asked Ahmad to come back home but he refused to do so. Finally, his wife asked him to take his son too. Ahmad changed the boy's fine clothes and made him put on woolen ones. The woman felt pity for her son and took him back. When leaving, Ahmad told his wife that she was allowed to get her divorce (Attar, 1991, p.289).

In this story, Ahmad's wife tries to dissuade him from going by mediating their son but then feels pity for the son and accepts to keep him with herself. Finally, Ahmad leaves his family and his sole favor is to allow his wife to get divorced.

Another instance is the story of Ibrahim Adham. Turning to Sufism, he abandoned his wife and son. Some years later, his son enquired his mother about his father. She told him the story. Then, they went to Mecca to find Ibrahim. There Ibrahim saw his son and recognized him, embraced him and asked him of his religion and ability to recite the Holy Qur'an. The son answered that he was a Muslim and could recite the Qur'an. When Ibrahim was to leave, his wife and son asked him to stay with them. Ibrahim addressed God saying, "O, my God! Help me. If my son makes me far from you, let me or him to die". At the moment, the son died. (Attar, 1991, p. 95-7).

The gist of the story is that when Ibrahim abandoned his family, his wife bore the responsibility of the family and trained a nice boy and taught him to recite Qur'an. In fact, unless she made a sacrifice, Ibrahim could not leave his family or his son would not be so trained. Now, after years the woman goes to Mecca to visit her husband and the result is that she loses her son too. Actually she suffers a great damage because of her husband

being a Sufi.

In another case, when Fazil 'Ayyaz turned to Sufism, told his wife, "I'm going to Mecca. You are free to do whatever you want". His wife answered, "I never leave you alone and I'll follow you to wherever you go"(Attar, 1991: pp. 81-82).

The way these Sufis treated their families is quite the same all of whom preferred Sufism to their family. However, 'Ayyaz's wife acted differently and played a much impressive role in the life of his husband not leaving him alone, abandoning her family and relatives to follow her husband.

As it was pointed out, not all Sufis were lucky enough to be accompanied by their wife and in some cases the Sufis themselves preferred to live alone because of the difficulties they would face in their new way of life.

Women acted differently in reaction to acts of worship and asceticism on the part of their husband. For example, on the eve of Ramadan, Abu Obeid Bosri asked his wife to lock the door of his room and give him a slice of bread every night. 30 days later she opened the door and found 30 bread there untouched.(Ansari, 1983, p. 296).Although it seems an imaginary story but the fact is that some Sufis underwent severe asceticism during which they left their families alone and made their wife to bear the responsibility of making a living.

However, some women complained about such behavior of their husband. For instance, when Habib A'jami endowed all his property and built a place to worship in, his wife asked him to go and work to make a living. He answered that he will be paid ten days later where he works. It is said that ten days later he was granted a great favor by God (Samarqandi, 1974, p. 223).

In this story, his wife is not to be blamed since Sufis were given some food by others and it was their family suffering numerous problems and even according to Abu Soleiman Darani Sufis enjoyed hunger (Attar, 1991, pp. 68-72).

Women as sisters also had an influence on the life of Sufis. Some Sufis related their mystical mood to their sisters. For example, when Ali Roodbari was dying, told his sister, "Fatemeh! Now the doors of heaven are opened, the paradise is decorated and houris are telling me that all these is provided for me. But I say, 'O, my God! I'm not proud pf paradise and houris but if you look at me once, it would be the best paradise for me'"(Meibodi, 1959,

p.469). This story shows that the sister of Abu Ali was a good addressee for him and able to understand his mystical mood.

In another case, one night Boshir Hafi came to his sister and told her, "I'm going to the roof". He went upstairs and remained there until the next morning. In the morning, his sister asked him the reason. He answered, "I was thinking there are a lot of creatures in Baqdad to be called human being. Some are Jewish and some are Christian. I was wondering what is the reason that they have not been accepted by God but me as a Muslim am so granted with my God" (Attar, 1991, p.112).

Sisters were not only their brothers addressee but also their companion. For instance, Boshir considered his sister, Mozqe, as his true companion and when she died said, "I have read in a book if a worshipper fails to do his duty properly, God makes him apart of his companion. I am afraid lest I have failed in worshipping God so loosing my sister" (E'temad-al-Saltane, 1925, p.88).

There were cases in which the comments and behavior of women affected Sufis deeply. For instance, when Sari Soqati Went to Rabe'e Shami to receive her advices, Rabe'e told him that if he wanted to keep awake for a long time he had to be far from unlawful things and if he wanted to live in comfort he had to feel satisfied with what God has provided for him. Sari never forgot such comments (Ibn-e Jouzi, 1986, p. 29). There are other cases in which Rabe'e has affected her contemporary Sufis.

Sometimes warning by women had a great impact on men. Once Abu Obeid Qasem was lying in front of Ka'ba. 'Ayeshe Makki asked him, "Have you seen anybody lying as such in front of kings? Aren't you afraid to be neglected by God?" (Samarqandi, 1973, p.121).

Such effects have not been limited to Sufi women yet ordinary women made some men aware of their faults too and sometimes made them turn to Sufism. For instance, once Ali Mahan was passing a place with a number of his servants. Some body asked, "Who is he?" and a woman answered, "He is a man abandoned by God suffering a great disaster". Hearing this, Ali Mahan gave up his post (Qosheiri, 1973, p.145).

Hasan Basri repented of his sins due to the behavior of an ordinary women too. According to Abu Nasr Samarqandi, Hasan Basri was a handsome young man putting on fine clothes. Once he saw a beautiful woman and pursued her. The woman asked him, "why do you pursue me? Don't you fear from God?" but he didn't care and pursued her again. The

women repeated her question and he said, “because of your eyes”. Then the women brought her eyes out and gave them to Hasan saying, “I do not want eyes for which someone forgets God”. Hasan was deeply shocked and thought, “While a woman is devoted to God as such, why shouldn’t I be? Then he repented of his sins (Samarqandi, 1973, pp. 46-7).

Although this story is imaginary reveals that Sufis have acknowledged the fact that women could affect men deeply.

The attitude of the society towards Sufis has been effective in forming the mentality of women about Sufism. It is said that once Abu Soleiman Radani went to Iraq. There he asked for some water. A girl gave him some and asked him, “Do Sufis drink water during the day?” Such a comment reveals the viewpoint of people who thought that Sufis are always fast.

The Influence of Sufis on Women, Family, and Society

Sufis had a considerable impact on women making them familiar with Sufism to the point that their behavior made their family members turn to Sufism.

Children growing up in such a family were also familiar with Sufi doctrines. For instance, it is said that once Mohammad Ibn Ali Qassar’s daughter shouted, “O, my God! I want some grapes.” Her father told his friends that he has trained his children such to ask every thing of God.(Abu Nasr Seraj, 2001, p. 335).

In another case, the daughter of Yahya Ibn Ma’az Razi asked something of her mother. The mother told her to ask it of God. She answered, “I feel ashamed to ask worldly things of my God. Whatever you give me is that of God, too (Hajviri, 1979, p. 470).

There were cases in which Sufis’ wife turned to Sufism. For example, once Abu Abdollah Roodbari went to one of his disciple’s home and found it locked. He opened it, sold all its goods and bought some food. After a while, his disciple returned home but couldn’t say anything. His wife saw a woolen carpet there and gave him to Sheikh to be sold. Her husband asked her the reason and she answered, “We can not disobey Sheikh”(Qosheiri, 1975, p. 407).

Obedience to Sheikh is one of the primary doctrines of Sufism respected here by the woman.

Sufis behavior could attract everybody even criminals and evil-doers. There have been some women who were evil-doer at first and then repented

of their sins under the impact of some Sufis. It is said that once Sheikh Abu Sa'id and his companions saw a singer in bazaar. Sheikh recited a piece of poetry which meant, "You come to bazaar using make-up and decorated. Aren't you afraid to go astray and be captured?" this comment influenced the woman to the point that she went to a mosque, endowed all her jewelry to Sheikh disciple and repented of her sins and after a while entered the realm of Sufism(Ibn Monavar, 1988, p. 232).

Another instance is related to Sha'vane, a musician woman holding all parties and mourning sessions in the city. Once she heard some crying and asked one of her maidservants to go and see who has held a session without her permission. The maidservant went and did not return for a long time. She sent another one and she did so too. Finally Sha'vane went out and saw Saleh Mari preaching. At the moment Sheikh was reciting this verse of the Holy Qur'an, "They will hear the noise of its furious breathing: Al-Forqan/12", describing the features of the hell. Sha'vane was deeply affected and asked Sheikh if God accepted her repentance. Sheikh answered "God is merciful and compassionate and will do so". Then she repented of her sins and made her servants free and turned to a pious woman(Samarqandi, 1973, p. 45-49).

Sin another case, an evil-doer woman came to Maulana to repent of her sins and following her all her servants repented too. Maulana encouraged them to be able to overcome their worldly desires (Aflaki, 1959, p. 555).

The Belief of Women in Sufis

The attitude of women toward Sufism led to various reactions on their part. Some women turned to Sufism and some of them respected them offering some gifts to them. For instance, once a woman was to offer a hen to Sheikh Roozbehani. On the other hand, a woman told her friend, "Sheikh does not care eating lawful or unlawful things. I want to test him" so stole a hen, roasted it and offered it to Sheikh. After a while they heard a woman shouting, "My hen was stolen". They told her it doesn't worth shouting as such and she answered I hope the thief stole ten other hens instead of that one since it belonged to Sheikh. Hearing this, they came to Sheikh and pardoned him(Roozbehan Qoli, 1995, p. 43).

However, rich women offered more valuable gifts to Sufis. For example, a woman influenced by Banan Hammal sent him a maidservant to show her respect to him(Qosheiri, 1975, p. 275).

In some cases , women provided some food for Sufis. For instance, when Zon-Nun was imprisoned, a woman sent him some food but he didn't eat it. She asked him the reason while he knew it was lawful and the product of the woman labor. He answered because it was given to him in a dish of an oppressor by the jailer(Qazzali, 1940, p. 294).

Such instances reveal the high status of Sufis in the society and the positive attitude of people in general and women in particular toward them.

Some women expressed their respect paying off Sufis debt selling their dowry. As it is said, Yahya Ma'az Razi owed somebody 300000 Dirhams. One night he had a dream of the Prophet Mohammad (saw) telling him to go to Khorasan and find a woman who pays his debt. He went to Hirat and held a session retelling his dream. The daughter of the ruler asserted that she had the same dream and was going to pay his debt selling her dowry if Sheikh held a session of preaching there(Attar, 1995, p. 324).

The story shows that Sufism was so widely spread that even the daughter of a ruler was interested in it . she sold her personal property to pay the debt of a Sufi and only asked him to hold a session and preach. It means that women could do whatever they wanted with their possessions, as it was seen in the case of the gifts offered by women to Sufis.

Another case is that of Sheikh Ahmad Jam's son who was caught in the poverty trap. Borhan-al-Din Nasr came to his father and asked for some assistance. Sheikh went to where he lived and held a preaching session. At the end of the session Sheikh said, "I won't leave here before paying the debt of my son". At the Moment Abul-Fath Dehqan decided to give the money he had to Sheikh but kept quiet because he was afraid lest his wife disagreed. Then, Ibrahim Vali, the ruler, came there and promised to pay the debt. When he returned home, his wife told him that she was to pay it using her father's inheritance. Sheikh accepted the gift of both of them. When Abul-Fath Dehqan went home, his wife asked him to give their money to Sheikh. He went to Sheikh and related the story. Sheikh told him, "Your wife acted as such for the sake of us and you were making a mistake thinking she would disagree" (Qaznavi, 1961, p. 75-77).

In other cases women expressed their respect for Sufis asking them to pray for them. For instance, a woman came to Joneid and asked him to pray for her son to return home. Joneid asked her to have patience. After three days the woman returned and said that she couldn't wait anymore.

Sheikh told her to go home and see her son. The woman did so and finding her son at home went to Sheikh and expressed her gratitude to him (Attar, 1991, p. 375). Such instances reflect the positive attitude of women toward Sufis. Similar instances have been related about Habib A'jami (Attar, 1991, p.57).

In another case, an ill woman sent his son to Ahmad Ibn Hanbal to pray for her recovery. It is said when the boy returned home found his mother healthy (Attar, 1991, p. 228).

Maulana has been the most popular Sufi with women. As his disciples relate he was favored by peoples of any religion (Aflaki, 1959, p.49).

Fatemeh khatoon, the wife of Sultan Valid, was under the supervision of Maulana from her childhood. She loved him very much and after his death was so restless that never went to even visit her son, Amir 'Aref. One night she had a dream of Maulana telling her, "if you are upset for the sake of me, find me in Amir 'Aref". It is said that after that Khatoon lived in comfort and rest (Aflaki, 1959, p. 833).

Tavoos Khatoon was another devotee of Maulana. Once she invited him to her home and played the lyre for him. Maulana praised her art and gave her a part of his turban. The same day, Sharaf-ud-Din married her. When she was asked what made treasurer to marry her, she answered, "the attention of Maulana to me" (Aflaki, 1959, p. 375).

Fakhr-al-Nesa Khatoon was a pious woman devoted to Maulana. Once she went to Maulana to ask for his permission for going to Mecca and visiting Ka'ba. Before saying even one word, Maulana told her, "It is a nice intention. I wish to accompany you in it". She spent that night at Maulana's home. At night, Maulana went to the roof and said his prayer there. Then, he asked Khatoon to go there. She did so. Maulana asked her to look at the sky and she saw Ka'ba there. She fell in the ground in faint and gaining her consciousness, changed her mind (Aflaki, 1959, p.288).

Another devotee of Maulana was Gorji Khatoon, the wife of Mo'in-ud-Din Parvane. When she wanted to take a journey asked a painter to draw a picture of Maulana for her. The painter draw Maulana face several times and surprisingly each time it was different from the previous one. He sent all the pictures to khatoon and she looked at them whenever she missed Maulana (Aflaki, 1959, p. 425).

Another instance of women's respect for Sufis is the narration of their miraculous actions.

Wives have been the best tellers of such actions. They retold the actions of Sufis some of which will be mentioned below.

The wife of Abu-Abdullah Troqbadi says, “one year people suffered a severe famine. Abu-Abdullah came home and told me how we could have some wheat while peoples are suffering wheat. Then, he distributed the wheat among people. He was always in faint unless the prayer time in which he came to consciousness”(Qosheiri, 1975, p.103).

The wife of Sheikh Ahmad Jam, the mother of Borhan-ud-Din Nasr, says, “Once I asked Sheikh for a silken clothes. He told me that he was a Sufi putting on woolen clothes and I should do so. I insisted saying every body said Sufis may turn soil into gold. He answered it was so easy for God. Then, he took some sugar in his hands and turned it into gold”(Qaznavi, 1961, p. 84).

The same story has been narrated by the sister of Sheikh(Qaznavi, 1961, p.84).

The book “Maqamat-e Ahmad Jam” contains a number of such exaggerated stories and according to Heshmatullah Mo’ayed, such stories do not give us an attractive picture of Sufis(Zhende-pil, 1961, p. 34). They reflect the dream people had of a person solving their problems, curing their diseases and killing the oppressors by a curse. It is also the result of the exaggerated comments of Sufis’ family members.

Actions of Maulana have been related by women more than other Sufis because of his popularity with and respect for women. Kara Khatoon, his wife, relates “One night I didn’t find Maulana at home. I went to bed and after a while saw him saying prayer with dusty legs. I asked him the story and he answered that he had gone to Hijaz to visit one of his disciples. Then he gave me some stones of Hijaz. I sent a number of them to Gorji Khatoon, his disciple, and it made her more and more devoted to Maulana(Aflaki, 1059, p. 262-263).

In another case, Kara khatoon says, “Once in the winter, six men came to Maulana and Shams giving him a bunch of flowers. They said their prayer and left. After a while, Maulana came to me and gave me some flowers. He said that they were sent by angels of God from India and are curing. I sent some to Gorji Khatoon to cure her eyes”(Aflaki, 1959, p. 91).

Sa’ide Gomaj Khatoon, the wife of Rokn-ud-Din and the disciple of Maulana, relates, “Once I was sitting somewhere with my friends. Suddenly

Maulana came there and asked us to leave the room. We did so and at the moment the roof collapsed”(Aflaki, 1959, p. 33).

It has to be noted that some times women respected one Sufi and criticized another one. For instance, a woman living near the monastery of Sheikh Abu-Sa'id Abul-Kheir never took part in his sessions but went to that of Abu-al-Qasem Qosheiri. When she was asked why she did so she answered, “It is not my own will. I have not understood Sheikh Abu-Sa'id but Sheikh Qosheiri(Ibn Monavar, 1986, p. 215).

The wife of Abu-al Hasan Kharqani did not believe in her husband. Once Abu-Ali Sina and his disciples went to Kharqan and asked her where her husband was. She answered, “He has gone to the desert. it is a pity you look for him because he is a mad and disgraced man”. The disciples decided to return but Abu-Ali Sina stopped them. They went to the desert and found Sheikh there putting some firewood on the back of a lion. Sheikh understood that his wife's comments had made them mistrustful on him and told them, “A lion never carries the load of Sheikh unless he carries the load of ordinary people” (Kharqani, 1990, p. 88). When Abu Sa'id came to Kharqan, the wife of Sheikh asked him to pray for her son. He answered, “In the presence of Sheikh Abu-al Hasan, there is no need to my prayer” (Kharqani, 1970, p. 92). Also, during the time Abu Sa'id spent in Sheikh home, his wife was always in ill manner. Once Abu Sa'id asked a servant to tell her, “Is there any time you be in good manner?” It is said that since then the woman never disputed with her husband (Kharqani, 1970, p. 95).

Such a story reveals the extent to which the wife of Abul Hasan was devoted to Sheik Abu Sa'id but not her own husband. On the other hand, another woman prefers to take part in the sessions held by Abul Qasem but not those of Abu Sa'id because she asserts that, “I have understood Sheikh Abul Qasem but not Sheikh Abu Sa'id” (Ibn Monavar, 1989, p. 215).

Therefore, Sufis were both favored and criticized by women. There were some women annoying them like an old woman who lived near the monastery of Sheikh Abu Sa'id and always made a lot of noises to annoy him and his disciples(Ibn Monavar, 1989, p. 211).

However, the attitude of the society toward Sufis affected people too. For instance, when Hallaj was tortured an old woman said, “Hit him more not to make such statements again”(Attar, 1991, p. 517).

In fact, Hallaj was accused of heresy since nobody could understand what he said. Such an attitude on the part of the society led the old woman to make such comments.

Sometimes the manner and behavior of the Sufis themselves resulted in such a negative attitude. For instance, Hallaj and some other Sufis' comments and behavior made the society pessimistic about Sufism and even led people to call Malek Dinar a hypocrite (Qosheiri, 1975, p.396).

Conclusion

The role of women in the development of Sufism has not been bound to turning to it but women as wives, sisters, and daughters assisted men and their comments and behavior had a considerable impact on them.

Such women helped their husband in training their children and also bearing the responsibilities of the family during the time they were devoted to long worships and asceticism. Such actions on the part of women were a clear sign of their sacrifice in this realm. However, there were few women who complained about their husband's actions but as it was said they were very few. Sufis often left their family alone to perform the acts of worshipping not caring for their family members.

Women as sisters played a major role in the life of Sufis, too. They were good addressees and companions for them and provided assistance for them whenever needed.

The women showed their respect for Sufis in various ways, e.g. offering gifts, and paying their debt even if it resulted in their own poverty. They also asked Sufis to pray for them showing their full trust in them.

Such a positive attitude toward Sufis led women to narrate the miraculous actions of Sufis; however, such stories have been mostly narrated about Maulana due to his popularity with women. He attached a lot of importance to women and did not differentiate between men and women in the realm of Sufism. So during his time, a lot of women turned to Sufism and performed its rituals in monasteries. In fact, he developed the role of women in Sufism.

It has to be noted that women never committed blind obedience to Sufis yet they turned to Sufism willfully.

Sufi women as well as ordinary women influenced men deeply. It is said that Rabe'e had a considerable impact on many of her contemporary men. However, such an effect was mutual and men affected women too. Even some of them affected evil-doer women such that they repented and even turned to Sufism.

In a nutshell, women as a member of the society as well as a member of the family played a major role in Sufism, directly and indirectly, and expressed their attitude toward Sufism in various ways.

REFERENCES

1. Ibn-e Jouzi, A. (1986). *Sefvat-al-Sefvah*. 4 vols, Dar-al-Ma'refah: Beirut.
2. Ibn-e Monavar, M. (1989). *Asrar-al-Tawhid*. M.R. Shafi'i Kadkani(ed.), Agah: Tehran.
3. Abu-Al Hasan Kharqani, A. (1988). *Noor-al-'Loom*. A. Haqiqat(ed.), Bahjat: Tehran.
4. Abu Nasr Seraj, A.(2002). *Al-Lam' fi al-Tasavof*. R. Nicholson(ed.), M, Mojtabavi(tr.), Asatir: Tehran.
5. E'temad-al-Saltane, M.(1926). *Kheirat-e Hesani*. 3vols. Dar-al-Eqbal: B.M.
6. Aflaki, A.(1959). *Manaqeb-Al 'Arefin*. 2 vols. T. Yaziji(ed.), Turk History Association: Anqre.
7. Ansari, A. (1983). *Tabaqat-al Sufie*. M.S. Molaei (ed.), Toos: Tehran.
8. Boqli Shirazi, R. (1995). *Sharh-e Shathiat*. Henry Korbin(ed.), Iranology department Of Iran & France Institute: Tehran.
9. Samarqandi, O. (1975). *Montakhab-e Ronaq-al-MajAlis*, Bostan-al-'Arefin, Tohfah-Al-Moridin. A.A. Rajaei (ed.), Tehran University: Tehran.
10. Semnani, A. (1987). *40 Majlis*. N.M. Heravi (ed.), Adib: Tehran.
11. Attar-E Neishabouri, F. (1991). R.A. Nicholson (ed.), Safi Ali Shah.
12. Qazzali, M. (1940). *Kimiyaye Sa'adat*. A.Aram (ed.), Central Bookstore: Tehran.
13. Qaznavi, M. (1961). *Maqamat-e Zhendepil*. H.M.Sanandaji (ed.), Translation center: Tehran.
14. Qosheiri, A. (1975). *Translation of Resale Qosheirie*. B. Foruzanfar (ed.), Translation Center: Tehran.
15. Meibodi, A. (1960). *Kashf-al Asrar & Oddat-al Abrar*. 10 Vols. A.A. Hekmat (ed.), Tehran University: Tehran.
16. Hajviri, A. (1979). *Kashf-al Mahjub*. Z. Kufski. Tahuri Library: Tehran.

BEYTÜLHİKME MUHİTİNDE TERCÜME TEORİSİ

YASA, Ş. Alparslan
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Tercüme bilimi (“traductologie”), ancak son yarım asırda yapılan çalışma ve teorik tartışmalarla müstakil bir beşerî bilim dalı olarak kabul görmeye başlamıştır. Bununla beraber, tercüme bilimini besleyen teorik düşünce ve tercüme pratiği Eski Çağa kadar çıkmaktadır. 8. asırda Bağdat’ta Abbâsî Sarayında kurulan ve beş asır boyunca faaliyet gösteren Beytülhikme, hem târihin muhtemelen gerçek mânâda ilk mütercimlik okuludur, hem de tercüme teorisi ve pratiği sâhasında seçkin bir mevkîe sâhiptir. Ne var ki, onun bu yönü, yeterince dikkat çekmemiştir. Bu tebliğde, hususen üç isim (Huneyn İbn-i İshâk, Câhiz ve Safedî) üzerinde durarak, Beytülhikme etrafında gelişen tercüme meselesine dâir teorik düşünce bir nebze aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tercüme bilimi, tercüme târihi, tercüme teorisi, Beytülhikme.

ABSTRACT

Translation Studies has only come to be regarded as a discipline of humanities in its own right due to the theoretical discussions and the studies carried out in the second half of the last century. However, the theoretical thought that has laid the foundations for Translation Studies and the practice of translation date back to the Archaic Period. Bait al-Hikma, which was founded in the 8th century within the Abbasid Palace in Baghdad and operated for five centuries, is probably not only the first school of translation in history in the real sense of the term, but it also has an eminent role in the field of translation theory and practice. However, this role hasn’t attracted due attention. This paper aims at shedding a light upon the theoretical thought on translation developed within Bait al-Hikma briefly, dwelling particularly upon three figures, namely Huneyn İbn-I İshâk, Câhiz and Safedî.

Key Words: Translation Studies, history of translation, translation theory, Bait al-Hikma.

Altın çağında “Medînetü’s-selâm”, yâni “Sûlh Şehri” diye anılan Bağdat’ta, Abbâsî Halîfelerinin Sarayında, -1258’te Bağdad’ın Moğollar tarafından tahrîbine kadar- beş asır boyunca faaliyet gösteren Beytülhikme’nin 8. asırda tarih sahnesine çıkması, bize, İnsanlık târihinde bir dönüm noktası gibi görünüyor. Zira, uzun yıllara dayanan bir araştırma ve tefekkür birikimi bizi şu canalcı tesbîte ulaştırmıştır:

Beytülhikme, dünyâda, hakkında etraflı bilgi sâhibi olabildiğimiz ilk ve zamânımıza kadarki en uzun ömürlü mütercim mektebi ve teori ile pratiğin iç içe geliştiği emsâlsiz bir tercüme merkezi olmanın ötesinde, müsbet ilim zihniyetinin, başka tabirle, müşahede ve tecrübe usûlüne dayalı modern ilimlerin de beşiğidir.

Biz, burada, seçtiğimiz konu îtibâriyle, onun bu ikinci ve çok daha mühim olan cephesi üzerinde değil de, sâdece tercüme bilimi veya teorisi târihi açısından arz ettiği ehemmiyet üzerinde duracağız. Yalnız, bu vesîleyle, tecrübî ilim zihniyetinin İslâm Medeniyetinin sînesinde doğduğu şeklindeki tesbîtimizin ilk ilhâm kaynakları olan Muhammed İkbâl’i rahmetle ve *İnsanlığın Teşekkülü (The Making of Humanity)* kitabının müellifi, ilim târihçisi Robert Briffault ile *Avrupa’nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi (Gottes Sonne Scheint Über Europa)* kitabının müellifi, müsteşrik Sigrid Hunke’yi şükrânla yâdetmeyi bir borç biliyoruz.

Dünya medeniyet ve kültür tarihinde böylesine hayatî bir mevkiî olduğunu düşündüğümüz Beytülhikme, maalesef, ne umûmî kültür veya ilim târihi kitaplarında, ne okulların ders kitaplarında, ne tercüme bilimi sâhasında, ne de diğer akademik muhîtlerde lâıyk olduğu alâkayı görebilmiştir. Bu durum, bizde de, Batı’da da aynıdır. Bir fikir vermek bakımından şu birkaç misâle dikkat çekebiliriz:

Millî Eğitim Bakanlığı neşri *İslâm Ansiklopedisi*’nde veya *Meydan-Larousse Ansiklopedisi*’nde bir “Beytülhikme” maddesi dahi yer almamaktadır. Bu büyük eksiği ancak hâlen neşri devâm eden *T. Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* gidermiştir. Türkiye’de ilim târihi sâhasının en çok okunan isimlerinden Prof. Dr. Cemal Yıldırım’ın *Bilim Târihi*’nde Beytülhikme’nin bahsi geçmez ve Müslümanların ilim târihindeki yerlerinin hemen hemen “derleyicilik”ten öteye geçmediği şeklinde çok alçaltıcı bir hüküm verilir. (Yıldırım, 2003: 62-71, 66)

Batı’daki ders kitaplarında, yaygın ilim târihi kitaplarında ve ansiklopedilerde de, umûmiyetle, Beytülhikme mühimsenmez ve

mecbûr kalınca, ona, ancak iğreti bir şekilde yer verilir. Nitekim, meselâ Colin A. Ronan'ın TÜBİTAK tarafından yayımlanan *Bilim Târîhi*'nde Beytülhikme birkaç cümleyle geçiştirilir. (Ronan, 2003: 228) İspanyol ilim tarihçisi Pedro Lain Entralgo'nun Fransızca tercümesi de yayınlanan ve oldukça itibar gören *Modern İlmin Târîhi Panoraması*'nda (*Panorama historique de la science moderne*) Beytülhikme anılmaz ve yaklaşık 450 sayfalık kitapta Müslümanların ilim târihindeki rolü iki sayfalık yer tutar. (Entralgo, 1967: 24-26) İngiliz ilim târihçisi Stephen F. Mason'ın Kültür Bakanlığımız tarafından yayınlanan *Bilimler Târîhi*'nde, Beytülhikme, sâdece «*Me'mun'un kurduğu*» bir tercüme merkezi olarak anılıp geçilir. (Mason, 2001: 82) Hâlbuki, Beytülhikme, bir tercüme merkezi olmanın çok ötesinde, aynı zamânda bir ilmî araştırma ve müzakere merkezidir ve bu çeşit ilim topluluklarının mevcûdiyeti, sonradan Avrupa'da da husûsen 17. asırdan itibaren görüldüğü gibi, ilim ve felsefenin gelişmesinde başlıca bir âmildir.

Bu istikamette Türkiye'den ve Batıdan daha pek çok misâl verilebilir. Aksine dâir misaller ise nadirattandır ve bunlar, ne yazık ki, hâkim kanaati değiştirecek müessiriyette de değildir.

Batılı tercüme teorisi târihçilerinin bu konuda belki daha objektif davranması beklenebilirdi. Fakat, maalesef, onların da diğer ilim tarihçilerinden farklı bir bakış açısına sâhip olmadıklarını görüyoruz. O kanaateyiz ki bu tavır, kadim Yunanda olduğu gibi, Avrupa merkezli bir târih anlayışından kaynaklanmakta, bir türlü aşılamayan bu anlayış sebebiyle Avrupa dışındaki gelişmeler hep şâyân-ı ihmâl görülmektedir. Ve ne yazık ki bizdeki akademik çalışmalar da umûmiyetle aynı doğrultudadır.

Bununla berâber, îtiraf etmek zorundayız ki Beytülhikme'nin tercüme teorisi tarihindeki pek mühim mevkii hakkında çok aydınlatıcı birkaç çalışmayı, istisnaî mâhiyette de olsa, yine birkaç Batılı araştırmacıya borçluyuz. Bu sâhada ilk ismin, 1913'te *Huneyn İbn İshak ve Mektebi* (*Hunain Ibn Ihsak und seine Schüle*) kitabını yayınlayan Alman müsteşrik Bergsträsser olduğunu görüyoruz. (Salama-Carr, 1990: 16) İkinci isim, yukarıda andığımız Sigrid Hunke'dir. Üçüncü sırada, *Abbâsî Devrinde Tercüme* (*La Traduction à l'époque abbaside*) isimli çok kıymetli doktora teziyle Myriam Salama-Carr gelmektedir. Bizim bildiğimiz son isim de, *Kültür İspanya Araplarına Ne Borçludur?* (*Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*) isimli gayet takdire şâyân çalışmasıyla Juan Vernet'dir.

Arap âleminde, bilhassa Ahmed Attallah'ın *Beytü'l-Hikme fî Asri'l-Abbâsiyyîn* ile Said Diveci'nin *Beytü'l-Hikme*'si ve bir de Muhammed

Abdurrahman el-Guneyme'nin *Târîhu'l-Câmiâtü'l-İslâmiyyâtü'l-Kübrâ* isimli çalışmalarını zikretmek gerekir.

Bizdeki tek müstakil eser ise, Mustafa Demirci'nin 1996 yılında yayınlanan *Beytü'l-Hikme* isimli yüksek lisans tezidir. (Demirci, 1996: 1) Bu kitap, bize Beytülhikme hakkında çok kıymetli malzeme sunmaktadır. En büyük eksiği, müellifinin formasyonunun bu yönde olmaması sebebiyle olsa gerek, bu müessesenin faaliyetlerini bir de tercüme teorisi yönünden ele almamış olmasıdır. Bunu da çok yadırgamıyoruz. Çünkü tercüme bilimi, geniş akademik muhitlere mâl olmaktan henüz bir hayli uzaktır. Bu sebeple, Türkçeye yapılmış eski tercüme üzerine çok tafsilâtlı dil ve edebiyat çalışmaları yapıldığı hâlde, aynı eserlerin bir de tercüme bilimi açısından değerlendirildiği gözlenmemektedir.

1935'te yayınladığı *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* isimli sâhasında ilk ve –maalesef aşılmamış– tek eserin sâhibi değerli araştırmacı ve mütefekkir, velûd müellif Hilmi Ziyâ Ülken de, mezkûr eserinde, yapılan tercümelerin envanterini çıkarmaya ve bunların müsbet kültürel têsirlerini ortaya koymaya çalışmış, buna karşılık, bizzat tercüme vâkıası, tercüme usûlü üzerinde hiç durmamıştır. Onun, Beytülhikme hakkında sâdece: «*Halîfe El-Me'mun (H. 215 / M. 830) Bağdat'ta bir tercüme mektebi têsis ettirmiş ve ona "Beytülhikme" diye ad verilmiştir.*» şeklinde bir ifâdeyle yetinmesi (Ülken, 1997: 65) ayrıca şâyân-ı hayrettir.

Bizim bu çalışmadan esas maksadımız, Beytülhikme'nin tercüme teorisi bakımından ehemmiyetine dikkat çekmek olduğu için, biz de, burada, Beytülhikme'nin çalışma düzeninden kısaca bahsettikten sonra, sâdece Huneyn İbn İshâk, Câhiz ve Safedî isimleri üzerinde durarak Beytülhikme muhitinde gelişen tercüme teorisini bir nebze aydınlatmaya çalışacağız.

Beş asır boyunca Beytülhikme muhitinde gelişen tercüme teorisini târîhî bağlamında hakkıyla değerlendirebilmek için evvelâ şu hususu göz önünde bulundurmanız gerekiyor: Beytülhikme'ye gelinceye kadar, elimizde, tercüme teorisiyle alâkalı olarak, diğer medenîyetlerden bize intikal etmiş ancak nadirat kabilinden bir malzeme bulunmaktadır. Şöyle ki:

Sözlü tercümeyi, farklı dil konuşan en eski insan topluluklarının birbirleriyle karşılaştıkları en eski zamanlara kadar geriye götürmek mümkündür. Yazılı tercüme ise, neredeyse yazının icadıyla başlamaktadır.

Arkeolojik bulgular ve sâir tarihî veriler, en eski tercüme faaliyetinin Akkadlarda husûsen Sümerce dinî metinlerin Akkadcaya aktarılması

şeklinde ortaya çıktığını göstermektedir. Kadim Mısır'da da, üç bininci yıllardan itibaren prens statüsünde tercümanların bulunduğu hiyerogliflerdeki bazı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bunların diplomatik, ticarî, idarî mâhiyette yazılı tercümelere de yaptıkları düşünülebilir. Nitekim M. E. 1283 yılında Mısırlılar ile Hititler arasında imzalanan Mısırca-Akkadca sulh muahedesi tarihin bilinen en eski yazılı muahedesi olarak günümüze kadar ulaşmıştır. (Büyük Larousse, 1993: 12/6159; Van Hoof, 1991: 8) M.E. 196 yılında yazılan ve 1799'daki keşfinden sonra Champollion'un hiyeroglifleri çözmesinde yardımcı olan meşhûr Rosette Taşı'nda da, aynı kısa metin, Mısırca-Yunanca olmak üzere farklı iki dilde ve üç alfabede kaydedilmiştir. (Ballard, 2007: 29)

Kezâ, Gılgamış Destanı gibi bir takım dinî metinlerin Sümerce, Bâbilce, Hititçe, Hurice, Ugaritçe farklı versiyonları keşfedilmiş bulunmaktadır. Hatta keşifler arasında Sümerce-Akkadca lugatlar yer almaktadır. Dahası, Ugarit'te gün ışığına çıkarılan ve M. E. XIV ilâ XII. asırlara târihlenen Sûriyeli Rap'anu'nun Kütüphânesinde Sümerce-Akkadca-Hurice-Ugaritçe olmak üzere dört dilde bir lugate rastlanmıştır. (Ballard, 2007: 24; Van Hoof, 1991: 8)

Çin'de günümüze kadar ulaşan ilk tercümelere Budizm dininin Sanskritçe metinleri olup M.S. 2. asra çıkmaktadır. M.S. 4. asır sonlarında Çin'e yerleşen Budist râhip Kumarajiva'nın öncülüğünde dinî tercüme faaliyeti artan bir hızda devam etmiş ve aslına daha sâdık tercümelere yapılmıştır. 7. ilâ 10. asırlarda, Tang Hânedânı zamânında, din dışı tercümelerle de Çin'e bilgi akışı sağlandığı görülmektedir. (Delilse et Woodsworth, 1995: 112-113)

M. E. 6. asırdan itibaren Akdeniz kültür dünyasıyla alış-verişe geçen Hint kültürü, Eflâtun'un, Dioskorides'in, Câlînos'un eserlerinde izleri görüldüğü gibi, hem bu kültürü etkilemiş, hem de ondan etkilenmiştir. Bu cümleden olarak, M.S. 150'de İskenderiye muhîtime âit bir astroloji kitabının Yavanesvara tarafından Sanskritçeye tercüme edildiği bilinmektedir. (Delilse et Woodsworth, 1995: 116)

Romalıların, Yunanlıların kültür mîrasını büyük ölçüde devraldıkları ve M.E. 3. asırdan itibaren, Livius Andronicus'la başlayarak Yunancadan Latinceye bilhassa pek çok edebî ve daha az sayıda felsefî eseri naklettikleri bilinmektedir. (Van Hoof, 1991: 20-21; Ballard, 2007: 71) Mâmâfih, müsbet bilgi ihtiva eden eserler ile felsefî eserlerin mühim bir kısmı Latinceye aktarılmamış olmalıdır ki bu mâhiyetdeki kadîm Yunan eserlerinin kısm-ı âzamı, Katoliklerin eline geçen Tuleytula (Toledo) ve daha başka İspanya

şehirlerinde, 12. asırdan itibaren Arapçadan Latinceye tercüme edilmiştir.

Buna karşılık, târihî süreç içinde, dünyanın bütün kültürlerine derinden têsir eden Yunan kültürüne mâl olmuş hiçbir tercüme eser bilinmemektedir. Hâlbuki kadim Yunan kültürünün de Mezopotamya, Mısır, Hitit, İran têsirlerine mârûz kaldığı, onlardan yararlanarak geliştiği, bu bakımdan bir zamanlar pek moda olan “Yunan mûcizesi”nin de efsânenen öteye bir mânâ taşımadığı bugün çok iyi anlaşılmıştır. Hâl böyleyken, Yunan kültür dünyasında tercüme eserlere rastlanmaması, kendileri dışındaki bütün milletlere “barbar” gözüyle bakan aşırı Yunan gururuyla îzah edilmektedir. (Van Hoof, 1991: 12; Ballard, 2007: 26)

Yine de M. E. 3. asırda Yunancaya tercüme edilmiş çok ünlü bir eser mevcuttur: Kitâb-ı Mukaddes’in Yahûdilere âit Ahd-i Atik kısmının bir hey’et tarafından yapılmış tercümesi olan *Septante*. Ne var ki bu eser de, Yunanlıların bir teşebbüsü olmayıp Kudüs Hahambaşısının Mısır’da oturan ve Yunanca konuşan Yahudi cemaati için yaptırdığı bir tercümedir. (Van Hoof, 1991: 12)

Beytülhikme’ye gelmeden evvel dünya tercüme tarihi bakımından ehemmiyet arz eden son merkez, Cündişâpûr Medresesidir. Günümüzde harâbe hâlinde olan Cündişâpûr şehri, M.S. 260 yılı civârında, İran’ın Hûzistan bölgesinde, Sâsânî hükümdârlarından I. Şâpûr b. Erdeşir (241-273) tarafından kurulmuştur. Şehir, başta Yunan ve Süryânî olmak üzere değişik milliyetten filozof ve tabiplerin toplandığı bir mekân olarak ve Sâsânî hükümdârlarının himâyesi altında pek mühim bir kültür merkezi hâline geldi. 6. asırda, I. Hüsrev, (531-579) zamânında, burada, aynı zamanda bir hastahâne ve kütüphâne olan büyük bir medrese mevcuttu ve orada tıp ve felsefe dersleri okutuluyor ve bu arada Süryânîce ve Pehlevîceye tercümeler yapıyordu. (Söylemez, 2003: 77-81; Uslu, 1993: 8/118)

İşte tercüme faaliyeti İnsanlık tarihinde bu kadar gerilere gittiği ve bu kadar zengin bir mâziye sâhib olduğu hâlde, tercüme üzerinde sistemli tefekkür mânâsıyla bir teori faaliyetine, daha doğrusu böyle bir faaliyetin metinlerine hemen hiç rastlanmamaktadır. Geriye doğru gidildiğinde rastlanan en eski birkaç istisnâî metinden birisi Romalı hatip ve yazar Çiçero’ya (106-43) âittir ve onun yazdıkları da birkaç satır veya yarım kitap sayfasından ibârettir. Tabîî ki bu küçücük hacim, asla onların kıymetsiz olduğu mânâsına gelmez.

Beytülhikme öncesinde tercüme teorisine âit en geniş ve muhtevâlî metinler, M.S. 400 civârında, 15 yıl çalışarak ve İbrânîce metinler ile

Septante'ı karşılaştırmak sûretiyle Ahd-i Atîk'i ve bu arada Ahd-i Cedîd'i Latinceye tercüme eden ve bu tercümesi *Vulgate* ismiyle meşhûr olan Saint Jérôme'dur (Asıl adıyla Eusebius Hieronymus; 347-420). Yaptığı dînî bir mektup tercümesi dolayısıyla kendisine yöneltilen tenkîdlere cevap vermek üzere 395 veya 396 yılında kaleme aldığı *De Optimo Genere Interpretandi* (*En İyi Tercüme Usûlü*) başlıklı savunma mektubu, onun tercüme ile alâkalı fikirlerini derli toplu bir şekilde ihtivâ etmektedir. O, bu mektûbunda, Çiçero ve Horas'a atıfta bulunarak, din dışı metinler için mânâ itibarıyla tercümeyi, mukaddes metinler içinse lâfzî tercümeyi müdâfaa eder. (Ballard, 2007: 44-51; Van Hoof, 1991: 13) Saint Jérôme'un bu mektûbunun tercüme teorisi târîhi bakımından taşıdığı büyük değer tartışma götürmez.

Bundan sonra elimizde bulunan en kıymetli metinler ise, Beytülhikme muhîtinde kaleme alınmış olan ve Huneyn İbn İshâk ile muâsırı Câhiz'e ve daha sonra da aynı çizgide Safedî'ye âit olanlardır. Yalnız, onların metinlerinden bahsetmeden evvel, bir nebze, Beytülhikme'yi ve bu müessesede yürütülen tercüme faaliyetini tanıtmak lâzımdır.

Her ne kadar İslâm Âlemi'nde tercüme faaliyetini Hz. Peygamber'e kadar çıkarmak mümkünse de, asıl kitap tercümesi faaliyeti, 7. asrın sonlarında, Emevî prensi Hâlid bin Yezîd bin Muâviye (ö. 704) ile başlamaktadır. O, Arapçaya, tıp, astronomi ve simya kitapları tercüme ettirmiştir. (Zeydan, 1976: 277-279; Kaya 1992: 6/88) Emevî Halîfeleri Mervân bin Hakem (684-685) ve Ömer bin Abdülazîz (717-720) zamanlarında da tıp kitapları tercüme edilmiştir. 750 yılında Emevîlerin yerini alan Abbâsî hânedânının ikinci Halîfesi Mansûr zamânında (754-775), bu açık fikirli âlim Halîfenin öncülüğünde, tercüme faaliyetinin –matematik, mantık, felsefe, astronomi, tıp gibi birçok bilgi sâhasını içine alarak– hem şümûlû genişlemiş, hem de o, daha sistemli ve kesîf bir mâhiyet kazanmıştır.

Beytülhikme'nin tarihi, 755 civarında, bu Halîfenin, Sarayının bir bölümünü, topladığı ve tercüme ettirdiği kitaplara ayırmasıyla başlamaktadır. Sarayın bu bölümüne “Hizânetü'l-kütüb” (Kitap Hazinesi) veya “Hizânetü'l-Hikme” (Hikmet Hazinesi) adı verilmişti. (Kaya, 1992: 6/89; Demirci, 1996: 45-46) Burası, aynı zamânda, mütercimlerin de çalışma mekânıydı. (Demirci, 1996: 45)

Daha sonra, Hârûnürreşîd devrinde (786-809), tercüme faaliyeti hızlanacak ve Sarayın bu bölümü daha da zenginleşecek, ona tahsîs edilen mekân da –tabîî olarak– genişleyecektir. Hikmet Hazinesi'nin dört başı mâmûr bir müesseseye dönüşmesi ise, Halîfe Me'mun'un (813-833) eliyle

olacaktır. Beytülhikme artık hem halka açık bir kütüphane ve okuma salonu, hem bir tercüme odası ve mütercim mektebi, hem de bir akademi ve araştırma merkezi, hattâ bir rasathânedir. (Kaya, 1992: 6/89; Demirci, 1996: 49)

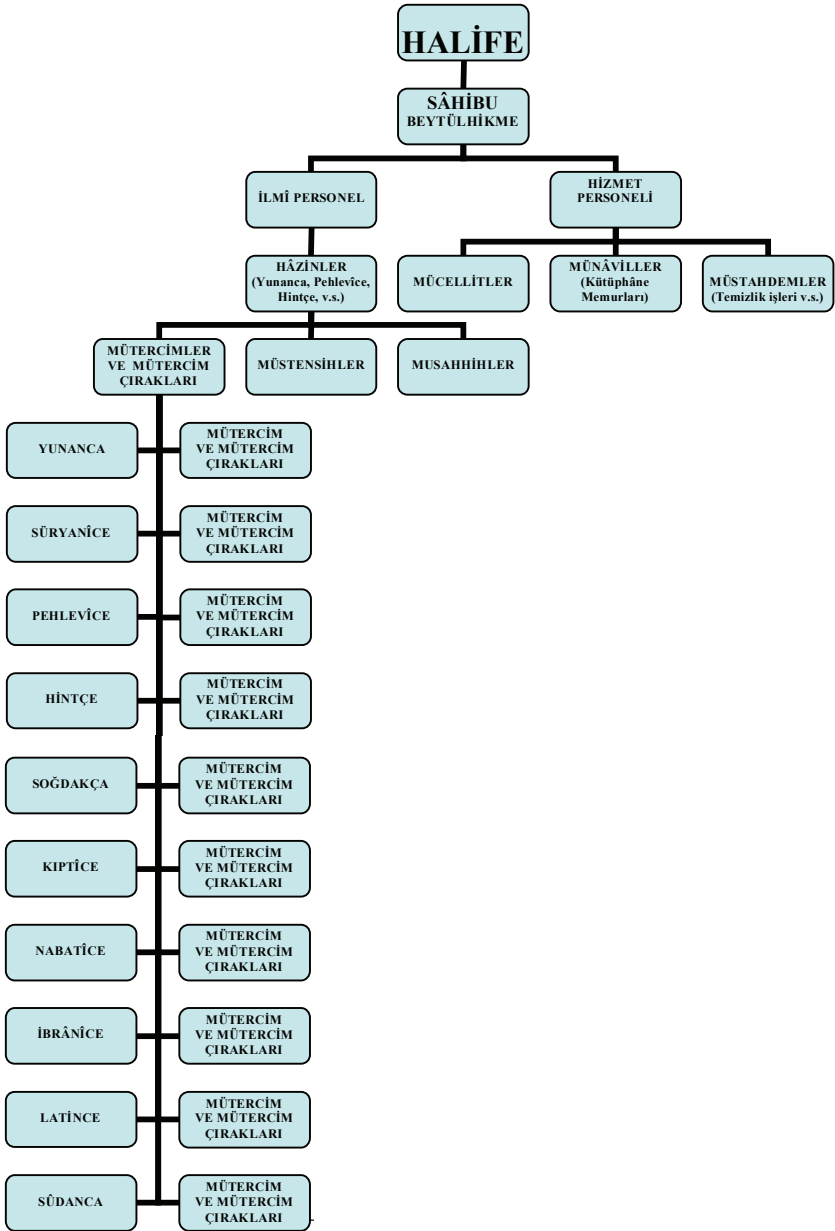
Müessesenin başında Halife bulunmakta, bütün çalışmaları o yönlendirmekte ve ilim meclislerine o başkanlık yapmaktadır. Onun altında, Halifenin tercüme ve ilim siyâsetine uygun olarak müesseseyi idâre eden Sâhibu Beytülhikme yer almaktadır. “Sâhip”, hem ilmî personelin, hem de hizmet personelinin başıdır ve işleri o dağıtmaktadır. Ona bağlı olarak, tercüme yapılan her bir dile göre bir “Hâzin” bulunmaktadır. Tercümelerin kaynak dilleri Yunanca, Süryânîce, Pehlevîce, Hintçe, Nabâtîce, Kıptîce, Soğdakça, İbrânîce, Sûdanca ve Latince ile pek geniş bir yelpâze meydana getirdiğine göre, Hâzinler de bir o kadar kabarık sayıdadır. Ayrıca, tercüme yapılan bilgi sahasına göre de bir dallaşma bahis mevzûudur.

Hazin, maiyetindeki mütercimlere yapılacak tercümeleri taksîm eden, sonra da tercüme metinleri gözden geçirip tashîh eden kıdemli bir mütercim ve mümeyyiz, aynı zamânda da bir ilim adamıdır. (Demirci, 1996: 78-86) Mütercimlerin yanında, en az iki dile vâkıf olup ustalarından tercüme san’atını öğrenen her yaştan çıraklar görülmektedir. (Abdel Hadi, 1996: 23) Nazârî-amelî öğretimin bir arada yürüdüğü ve usta-çırak münâsebetine dayanan bu usûlle asırlar boyunca sayısız mütercim yetiştirilmiştir. Nitekim, mesela uzun bir müddet Beytülhikme Sâhibi olarak da vazîfe yapan Huneyn İbn İshâk’ın nezdinde yetişen mütercimlerin sayısı, –en meşhûrları Sâbit İbn Kurra, oğlu İshâk İbn Huneyn ve yeğeni Hubeyş İbnü’l-Hasan olmak üzere– 90’ı geçmektedir. (Hunke, 1984: 234)

Bütün bu insanlar, ilim dallarına ve dillere göre ayrılmış yan yana odalarda çalışmakta ve birbirleriyle her konuda teşrîk-i mesâî etmekteydiler.

Hâzinlere bağlı olarak çalışan bir başka meslek erbabı da müstensihler, yâni kitapları çoğaltanlardır. Ayrıca, Mücellitler, “Münâviller” ve Müstahdemlerden meydana gelen bir hizmet personeli mevcuttur. Bunlardan “Münâviller” kütüphâne memurları konumundadır. Müstahdemler ise, temizlik ve ayak işlerine bakarlar. (Demirci, 1996: 86-89)

BEYTÜLHİKME’NİN TEŞKİLÂT ŞEMASI



Beytülhikme, tercüme merkezi yönüyle, zincirleme çalışan bir fabrika manzarası arz etmekteydi. Nihai ürün hâline gelmiş her tercümeden birçok nüsha istinsah edilir, bunların aslıyla beraber üç nüshası Beytülhikme

kütüphânesine konur, diğerleri de muhtelif şehirlerdeki –her birinde on binlerce kitabın yer aldığı– kütüphânelere gönderilirdi. (Demirci, 1996: 86)¹

Beytülhikme, hakkında başlıca kaynak olan ve 987 yılında tamamlanmış bulunan *Fihrist*'in müellifi İbnü'n-Nedîm'in bu kitapta verdiği bilgiye göre², kendisi, Beytülhikme'yi ziyaretinde, orada, Yunanca ve Süryaniceden tercüme yapan 47 kişi tesbît etmiştir. Ayrıca, 16 Pehlevîce, 3 Sanskritçe ve 1 Nabâtîce mütercimi bulunmaktaydı. (Kaya, 1992: 89) O, böylece toplam 67 mütercim rakamını vermiş olmaktadır. Bunlar, bilhassa Halîfe Me'mun zamanında çok rahat çalışma şartlarına sahip olan ve gayet müreffeh bir hayat süren insanlardı. (Demirci, 1996: 89-93)

Beytülhikme muhâtinde kaleme alınan metinlerden ilk zikredeceklerimiz, uzun müddet bu müessesenin başında bulunan ve pek çok tercümeyle imzâ atan Huneyn İbn İshâk'a âittir (810-873). Kendisi, Hristiyanlığın Nestûrî mezhebini benimsemiş İbâd kabilesine mensuptu. Huneyn'in tercüme hakkındaki teorik düşünceleri, değişik tercümelerinde yer alan önsöz ve notlarıyla berâber, husûsen arkadaşı Ali İbn Yahyâ'ya gönderdiği uzun mektûbunda (*Risâletü Huneyn b. İshâk ilâ Ali b. Yahyâ fî zikri mâ türçime min kütübî Câlînûs bi-ilmihî ve ba'zî mâ lem yütercem*) yer almaktadır.

¹ Beytülhikme'nin bir tercüme merkezi sıfatıyla da ne kadar verimli çalıştığı, İslâm ilim ve fikir târîhini aydınlatan büyük araştırmacılarından Seyyid Hüseyin Nasr'ın çıkardığı şu şaşırtıcı bilançodan bellidir:

«Yeni kurulan İslâm toplumu, yerini sağlamlaştırdıkça, güçlerini dışa dönük büyümeden çok içe dönük gelişme doğrultusunda kullanmaya başladı. Böylece, san'at ve ilmin gelişmesinde hayâtî bir yeri olan eğitim kurumları ortaya çıktı. Özellikle felsefeyle, tabiat ve matematik ilimleriyle uğraşan önemli ilk merkez, [H.] 200 / [M.] 815 yılında Bağdat'ta Halîfe Me'mun tarafından kurulan Beytu'l-hikme (Dâru'l-Hikme – Hikmet Evi / Hikmet Yurdu)dir ve bir kütüphânesiyle bir rasathânesi vardır. Devlet Hazinesinden desteklenen bu ünlü mektep, birçok ilim adamı ve araştırmacıyı, özellikle yetkin mütercimleri bünyesinde toplamıştır. Bunlar, Grek ilim ve felsefe literatürünün neredeyse tamamını Arapçaya çevirmişler ve böylece bu literatürün İslâm Dünyasında özümsemesi için zemin hazırlamışlardır. Üçüncü / Dokuzuncu ve dördüncü / onuncu yüzyıllarda Huneyn İbn İshâk, Sâbit İbn Kurâ ve İbn Mukâffa gibi her biri seçkin birer âlim olan kişilerin Grekçeden, Süryaniceden, Pehleviceden ve Sanskritçeden yaptıkları tercümelerin sayısı öylesine kabarık ki bugün bile, Grek Aristotelesçilerinin –yâni Aristoteles'in ve onu şerhedenlerin- tercümeleri herhangi bir modern Avrupa dilinden daha çok Arapçada mevcuttur. Dahası, Aristoteles'in, İskenderiye filozoflarının, yeni-Pisagoryenlerin, yeni-Eflâtuncuların ve Galen gibi ilim adamlarının yazdıklarıyla hermetik külliyyattan birçok parçalar Arapçaya çevrilmiştir. Bugün Galen'in yazdıklarının sâdece Arapça tercümeleri vardır ve bunlar da Halîfe Me'mun'un akademisinde veya bu kurumun harekete geçirdiği mütercimler tarafından yapılmışlardır.» (Nasr 1991: 69)

Bu bilanço, Amerikan ilim tarihçileri James E. McClellan III ve Harold Dorn da tâyiden aynen tekrâr etmekte idirler. Onlara göre de: «Yunan metinlerinin Arapçaya çevrilmesi çabasının büyüklüğü için bir ölçü olarak, Aristo'ya ve Yunan yorumcularına ait yapıtların Arapça çevirilerinin, herhangi bir Avrupa dilindeki çevirilerine kıyasla, şu anda bile daha fazla olduğunun düşünülmesi verilebilir.» (McClellan III ve Dorn 2006: 127)

² İslâm Medeniyetini derinlemesine tanımamıza imkân verecek nice aslı kaynak gibi hâlâ Türkçeye kazandırılmamış olmasına esef ettiğimiz bu pek kıymetli eserde, kitapların nasıl büyük bir vukuf ve titizlikle tanıtıldığı şu münâden anlaşılabilir: «*Kitâb el-Hurûf* (Harfler Kitâbı) Rubûbiye (Metaphysica) olarak bilinir. Bu kitap Grek alfabesinin harf sırasına göre tertîb edilmiştir. Birinci kitap olan küçük “a” İshâk tarafından tercüme edilmiştir ve bizim elimizdeki “Mu”ya kadar olan kısım, Ebû Zekerîya Yahyâ b. Adî'nin tercümesidir. Kitap Nu Grekçede, İskender'in şerhi içinde bulunabilir. Yu bu kitaplar Kindî için Astât tarafından tercüme edilmiştir ve bu husûsta bir haber vardır. (?) Ebû Bişr Metâ Kitap L'yi İskender'in şerhi içinde Arapçaya çevirdi: bu on birinci harf idi. Diğer taraftan, Huneyn bin İshâk bu kitâbı Süryancaya çevirdi. Keza Themistius Kitap L üzerine şerh yazdı ve Ebû Bişr Metâ onu Themistius'un şerhiyle tercüme etti. Ayrıca, Şemli de onu ve İshâk bin Huneyn birkaç kitap daha çevirdi. Syrianus Kitap B üzerine şerh yazdı ki Arapça yazılmış bu şerhi, ben, Yahyâ bin Adî'nin elinde, onun kitap koleksiyonu içinde gördüm. (El-Fihrist, s. 366.)» (Fahrî 1998: 38-39)

Bunlardaki izahatına göre, o, kısaca, mütercimin hem kaynak, hem hedef dile ve hem de tercüme yapacağı sahanın bilgilerine tam mânâsıyla vâkıf olmasını şart koşturmaktadır. Kelimesi kelimesine bir tercüme yolu geçerli olamaz. Kaynak metin mütercim tarafından hakkıyla anlaşılacak ve sonra hedef dilde açık, anlaşılır bir dil ve akıcı bir üslûbla ve hiçbir dil hatasına meydan vermeden yeniden ifâde edilecektir. Ve metnin iyi anlaşılması için gerektiği yerde açıklamalar yapılacak, metne açıklayıcı önsözler, dipnotlar eklenecektir. O, yaptığı tercümeler hakkında mealen şöyle demektedir: Ben tercüme metni o şekilde kaleme alırım ki onda hiçbir dil hatası bulunmaz ve ifâde ve üslûbun da o kadar sade ve açıktır ki tıp veya felsefe bilmiyen biri bile onu rahatlıkla anlar. (İbn Ebî Useybi’ a’dan naklen Salama-Carr, 1990: 57).

Öyleyse, Beytülhikme muhitinde yapılan tercümeler esas îtibârıyla –bugünkü tâbirle– “pragmatik”, yâni edebiyat dışı metinler olduğundan, Huneyn İbn İshâk’ın ve bütün bir Beytülhikme ekolünün, günümüzde husûsen Katharina Reiss’ın teorileştirdiği “fonksiyonel tercüme” anlayışına yakın durdukları söylenebilir.

Gençliğinde yaptığı bazı tercümeleri bile tenkîd edip bunları ıslâh eden, hattâ bütünüyle yeniden tercüme eden Huneyn’in bu metinleri, aynı zamanda tercüme eleştirisi bakımından da büyük kıymeti haizdir. (Salama-Carr, Kâtipoğlu/Kutluer, Demirci; Hunke, 1984: 229-234; Vernet, 1985: 98, 103-107; Ruska, İA: 5/I, 590; Fahrî, 1998: 32-35)

Tecrübî ilim zihniyetinin ilk temsilcilerinden (İA: 3, 13) ve büyük bir edip olan Câhiz (766?-869) ise, tercüme mes’elesini, zooloji sâhasında gayet orijinal ansiklopedik bir eser olan *Kitâbü’l-Hayevân*’da tartışmaktadır. (Salama-Carr, 1990: 98-99; Vernet, 2000: 97-98) Onun tercüme anlayışı da –her hâlde şahsen de tanışıp görüştüğü– muâsırı Huneyn’inki gibidir. Sağlıklı bir tercümenin her şeyden önce mütercimin kaynak metni doğru değerlendirmesine bağlı olduğunun gayet şuûrundadır. Bunun için de, mütercim, hem her iki dile birden, hem de tercüme ettiği sâhaya tam mânâsıyla vâkıf olacaktır. Öyle ki bu bakımdan âdetâ müellifle yarışacaktır. Bununla berâber, bunun imkânsız derecesinde güç bir iş olduğunu da ifâde etmekte, bilhassa kaynak dil etkisi (“interférence”) tehlikesine dikkat çekmektedir. Yine ona göre, nesrin bile aslının ayarında tercümesi neredeyse imkânsızken, bu hâl şiir tercümesi için haydi haydi geçerlidir. Zira, şiir mensûr olarak tercüme edilirse, artık şiir olmaktan çıkar; manzum olarak tercümesi ise, aslının şekil ve san’at incelikleri muhâfaza edilemeyeceğinden, büsbütün imkânsızdır. Câhiz, aynı zamanda, tercüme ahlâkı üzerinde de durmakta, mütercimi taşıdığı büyük mes’ûliyet

hususunda ikaz etmekte, bilhassa dînî metinlerin tercümesinde hatâların affedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Onun çok ehemmiyet verdiği bir husûs da, aynen Huneyn İbn İshâk'ın anlayışında olduğu gibi ve Fransa'da 17. asırdaki –edebiyâtta– Klasisizm ve –tercüme sâhasında da– “Les Belles Infidèles”, yâni “Sadâkatsız Güzeller” ekolünü hatırlatır şekilde, kaleme alınan metnin çok açık, sâde, kolay anlaşılır bir ifâdesinin olması, metni anlaşılmasız kılacak aşırı san’atkârâne bir üslûptan kaçınılması ve anlaşılmayı kolaylaştıracak şekilde mânânın açıklanmasıdır. (Şeşen 1993: 20-21)

Huneyn İbn İshâk ile Câhiz'in tercüme hakkındaki teorik görüşleri (ki bunlara aynı istikametteki Safedî'nin tespitlerini de eklemek lâzımdır) bize, ayrıca, –Edmond Cary gibi bâzı tercüme tarihçi ve teorisyenlerinin Fransız tercüme biliminin babası gibi gördükleri (Ballard, 2007: 112)– Etienne Dolet'nin (1509-1549) tercüme sırasında riayet edilecek 5 prensibini hatırlatmaktadır. Aradaki büyük benzerlik, acabâ, Endülüs'de 12. asırda başlayan –evvelâ Arapçadan Latinceye, sonra da millî dillere doğru– büyük tercüme fırtınasının 16. asır (ve daha sonrasındaki) bir uzantısı mı? Herhâlde araştırmaya değer.

Son teorisyenimiz, –kaleme aldığı 500 civârında eserle– Sûriyeli pek velûd bir Türk müellifi olan Safedî veya, tam künyesiyle, Salâhaddîn Halîl bin Aybeg bin Abdullah Ebû El-Safâ'dır (1296-1363). En meşhur eseri 14.000'den fazla tercüme-i hâlin yer aldığı 30 ciltlik dev bir ansiklopedi olan *El-Vâfi bi'l-Vefayât*'tır. Onun tercüme hakkındaki teorik düşünceleri ise, *El-Ğays El-Müseccem fî Şerh Lâmiyatü'l-Acem* isimli eserinde yer almaktadır. Müsteşrik Krenkow'dan öğrendiğimize göre, bu eser, «*Tuğra'i'nin meşhûr kasîdesinin şerhidir. Önce birer birer kelimeleri, sonra bilhassa zamânının şâirlerinden alınmış birçok beyitleri zikrederek, edebî san'atları izâh eder.*» (Krenkow, İA 10/50)

Safedî, bu eserinin bir pasajında (Salama-Carr, 1990: 59-60; Vernet, 2000: 107-108), Beytülhikme bünyesinde yapılmış tercümeleri değerlendirmekte ve bu vesileyle kendi tercüme anlayışını da ortaya koymaktadır.

Ona göre, mütercimler arasında geçerli olan iki usûl mevcuttur. Birincisi, Yuhannâ İbnü'l-Bitrîk, İbn Nâ'imâ El-Himsî ve daha başkalarının kullandığı usûldür. Bu usûlde, mütercim, Yunanca her kelime üzerinde tek tek durur ve onun karşısına aynı mânâyâ gelen bir Arapça kelime yazar. Sonra diğer kelimeye geçer ve bitinceye kadar bu şekilde devâm eder. Bu usûl iki sebeple kötüdür:

1) Yunanca her kelimenin Arapça birebir karşılığı yoktur. Nitekim, bu yüzden, birçok Yunanca kelime aynen kalmıştır.

2) Bir dilin yapısı ve söz dizimi diğerleriyle aynı değildir. (Öyleyse, bir dildeki söz kalıbı bir diğer dile aynı şekilde aktarılamıyabilir ki Yunanca ile Arapça arasında bu durum bahis mevzuudur.) Üstelik bir dilde kullanılan istiâreler diğer dile aynı şekilde aktarılmaya kalkışılırsa, zıt (veya yanlış) anlamlar ortaya çıkabilir. Hâlbuki her dilde istiareli ifadeler pek çoktur.

Arapçaya yapılan tercümelerde tâkîb edilen ikinci usûl, Huneyn İbn İshâk, El-Cevherî ve daha başkalarının tatbîk ettikleri usûldür. Bu yolla yapılan tercümede, cümle okunur ve mânâsı (metin bütünlüğü içinde) iyice kavranır. Sonra, mütercim, varış dilinde, ona denk bir ifâde bulur. Bunu yaparken de, kelimelerin tek tek karşılıklarının olup olmamasına aldırmaz; cümleyi kendi mânâ bütünlüğü içinde nakletmeye özenir. İşte üstün olan usûl budur. Bu usûle uygun tercüme yaptığı içindir ki Huneyn'in tercümelerini sonradan ıslâh etmek gerekmemiştir. Onun sonradan ıslah edilen tercümeleri sâdece matematik (riyâziyât) ile alâkalı olanlardır. Zîrâ o bu sâhada mütehasıs değildi. Onun ihtisâsı, tıp, mantık, fizik ve metafizikteydi. Bu sebeptir ki bu sahalarda yaptığı tercümelerin sonradan ıslâhına ihtiyaç olmamıştır. Öklid'den yaptığı tercüme ile (bir astronomi eseri olan) El-Mâcestî tercümesi ve benzerleri ise Sâbit İbn Kurrâ tarafından tashîh edilmiştir.

Bu metinden hareketle Safedî'nin teorisi şu şekilde şematize edilebilir:

1) Tercümede aslanan, onlara kelime kelime karşılık bulmak, yâni çeviri veya “transcodage” yapmak değil, kelimeleri, cümle ve metin bağlamında yorumlayarak iyi anlamak ve sonra bunu varış dilinde, tamâmen o dilin selîkasına uygun bir şekilde, yâni kaynak dil etkisine meydan vermeden yeniden ifâde etmektir.

2) Bunun için mütercimin her iki dile ve ayrıca tercüme yapacağı sâhaya bihakkın vâkıf olması şarttır.

3) Kaynak metin, ancak mütercimin bilgi dağarcığının yeterli olması hâlinde doğru yorumlanarak anlaşılabilir. Başka ifadeyle tercüme, öncelikle bir yorumlayarak anlama işlemidir ve bunun için de mütercimin lüzumlu dil ve konu bilgisiyle mücehhez olması îcâb eder.

4) Yorumlayarak anlama ve anladığını hedef dilin imkânlarıyla yeniden ifâde etme, kendi zihninde bir tecrîd yapma, yâni anlamı kelimelerden kurtarma işlemi gerektirir. Kaynak dilin kelimeleriyle düşünölmeye devâm edildiği takdirde, kaynak dil etkisinden kurtulunamaz ve tercüme metin mâlûl olur.

5) Diller (dolayısıyla kelime “anlam”ları, Fransızcasıyla “signification”)

tercüme edilemez, ancak metinler, söylemler, daha doğrusu metin bağlamındaki yorumlu anlam, yani –bizim bulduğumuz karşılıklıla- “anlayım”lar (Fransızcasıyla “sens”) tercüme edilebilir.

Bu üç tercüme teorisyeninin yazdıklarından ve ayrıca diğer tarihi verilerden, başlangıçtaki acemilik devresinde harfiyen tercüme usûlünü tâkib eden Beytülhikme ekolünün, sonradan, yukarıda madde madde îzâh ettiğimiz şekilde bir tercüme anlayışını benimsediği ve bunu hayâta geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu anlayış, bir taraftan bize Katharina Reiss’ın fonksiyonel tercüme yaklaşımını, diğer taraftan bu anlayışı da ihtivâ eden ve günümüzde –tercüme hâdisesini açıklama kabiliyeti ve pratik değeri sebebiyle– bütün bir tercüme bilimine temel olabilecek Seleskovitch-Lederer veya Yorumu Dayalı Tercüme Teorisini (“Théorie interprétative de la traduction”) hatırlatmaktadır. Bu da pek şaşırtıcı olmasa gerektir. Çünkü bu modern teori, binlerce yıldır yapılagelen tercüme pratiğine dayanmak iddiasındadır. (Yasa, 2002)

KAYNAKÇA

ABDEL HADÎ, Maher (1996), “La Traduction et le transfert du savoir entre l’Orient et l’Occident au Moyen-Age de Bagdad à Tolède”, **Parallèles**, no 18, Mélanges en l’honneur d’Américo Ferrari, 21-27.

Awaïs, Henri (2006), “«Je dis la “traductologie” sans que j’en susse rien» (Molière)”, Ballard, Michel (éd.) (2006), **Qu’est-ce que la traductologie? Études réunies**, Arras: Artois Presses Université, coll. Traductologie, 13-21.

Ballard, Michel (2007), **De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions**, Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 3^e éd.

Ballard, Michel (éd.) (2006), **Qu’est-ce que la traductologie? Études réunies**, Arras: Artois Presses Université, coll. Traductologie.

Bocquet, Claude (2006), “La Traductologie: préhistoire et histoire d’une démarche épistémologique”, Ballard, Michel (éd.) (2006), **Qu’est-ce que la traductologie? Études réunies**, Arras: Artois Presses Université, coll. Traductologie, 13-36.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, İstanbul: Milliyet Y1., c. 12.

Delilse, Jean et Judith Woodsworth (éd.) (1995), **Les Traducteurs dans l’histoire**, (sous le patronage de la FIT), Ottawa: Presses de l’Université d’Ottawa et Éd. UNESCO.

Demirci, Mustafa (1996), **Beytü’l-Hikme. Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri**, İstanbul : İnsan Y1.

Enralgo, Pedro Lain (1967), **Panorama historique de la science moderne**, Traduit de l’espagnol par Paul Werrie, Préface du Dr Paul

Chauchard, Paris: Desclée de Brouwer.

Fahrî, Mâcit (1998), **İslâm Felsefesi Târîhi**, Müt. : Doç. Dr. Kasım Turhan, İstanbul : Ayışığı Kitapları

Hunke, Sigrid (1984), **Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident. Notre héritage arabe**, traduit de l'allemand par Solange et Georges de Lalène, Paris: Éd. Albin Michel. (**Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi**, Müt.: Servet Sezgin, İstanbul : Bedir Ye., 1997.)

İslâm Ansiklopedisi, “Câhiz”, (Maddenin müellifi kaydedilmemiştir), İstanbul: Millî Eğitim Bak. Yl., Tarihsiz, C. 3, 12-14.

Kâtipoğlu, Hasan ve İlhan Kutluer (1998), “Huneyn b. İshak”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyatı, C. 18, 377-380.

Kaya, Mahmut (1992), “Beytülhikme”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyatı, C. 6, 117-118.

Krenkow, F. «Safedî», **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Millî Eğitim Bak. Yl., Tarihsiz, c. 10, 50-52.

Mason, Stephen F. (2001), **Bilimler Târîhi**, Müt.: Prof. Dr. Umur Daybelge, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yl.

Mounin, Georges (1985), «Traduction», **Encyclopædia universalis**, Paris, corpus 18, 139-141.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1991). **İslâmda Bilim ve Medeniyet**, Müt.: N. Avcı, K. Turhan ve A. Ünal, İstanbul: İnsan Yl.

Oustinoff, Michaël (2007), **La Traduction**, Paris: PUF, coll. Que Sais-je?, 2^e éd. (1^{ère} éd.: 2003).

Ronan, Colin A. (2003), **Bilim Târîhi. Dünya Kültürlerinde Bilimin Târîhi ve Gelişmesi**, Müt.: Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Prof. Dr. Feza Günergun, Ankara: TÜBİTAK Yl.

Ruska, J. “Huneyn b. İshâk”, **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Millî Eğitim Bak. Yl., Tarihsiz, c. 5/I, 590.

Salama-Carr, Myriam (1990), **La Traduction à l'époque abbaside. L'École de Hunayn Ibn Ishaq et son importance pour la traduction**, Paris: Didier Érudition, coll. “Traductologie”

Söylemez, M. Mahfuz (2003), **Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr**, Ankara: Araştırma Yl.

Şeşen, Ramazan (1993), “Câhiz”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyatı, C. 7, 20-24.

Tekeli, Sevim ve Esin Kâhya, Melek dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat ve Ayten Koç Aydın (1999), **Bilim Târîhine Giriş**, Ankara : Nobel Yayın-Dağıtım.

Uslu, Recep (1993), “Cündişâpûr”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul:

Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyatı, c. 8, 117-118.

Ülken, Hilmi Ziya (1997), **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul: Ülken Yl., 3. baskı (ilk baskı: 1935).

Van Hoof, Henri (1991), **Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas**, Paris: Éd. Duculot, Bibliothèque de linguistique

Vernet, Juan (2000), **Ce que la culture doit aux Arabes d’Espagne**, traduit de l’espagnol par Gabriel Martinez_Gros, Arles: Sinbad Actes Sud, 3^e éd.

Yasa, Ş. Alparslan (2002) “Existe-t-il une science de la traduction? (Bir Tercüme Bilimi Mevcut mudur?)”, **Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi**, Ankara, Aralık sayısı, s. 137-149.

Yasa, Ş. Alparslan (2003), “La Traduction chez les Turcs anciens et sous la dynastie abbasside (Eski Türklerde ve Abbasî Hânedânı Zamanında Tercüme)”, **H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, Aralık sayısı, c. 20, sy. 2, 203-223.

(<http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/2003202SAIparslanYasa.pdf>)

Yasa, Ş. Alparslan (2005), “Tercüme Bilimine Bir Katkı Olarak Türk Tercüme Târihi Hakkında Bâzi Tesbitler”, 21-26 Kasım 2005 tarihlerinde T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı tarafından düzenlenen (“Türk Kültürünün Dünya Kültürlerine Etki ve Katkıları” konulu) *Uluslararası 6. Türk Kültürü Kongresi*’nde sunulan tebliğ, Yargıtay web sitesinde yayımlandı:

(http://www.yargitay.gov.tr/basin/faaliyetler/diger_faaliyetler/kongre/tercumebiliminebirkatkiolarak.doc) (30.1.2007)

Yavuz, Yusuf Şevki (1993), “Câhiz”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Neşriyatı, C. 7, 24-26.

Yıldırım, Cemal (2003), **Bilim Târihi**, İstanbul : Remzi Kitabevi, 8. basım.

Zeydan, Corci, (1976), **İslâm Medeniyeti Tarihi**, Müt.: Zeki Megamiz (Sadeleştiren: Mümin Çevik), İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Zetterstéen, K. V. “Abbasîler”, **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Millî Eğitim Bak. Yl., tarihsiz, C. 1, 18-22.

MODERN BATI UYGARLIĞINDA ÇATIŞMACI TEORİYİ BESLEYEN SÖYLEMLER

YILDIRIM, Ergün
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Yaşadığımız küresel çağda uygarlıklar, kültürler, uluslar ve bölgeler arasında yaygın ve derin diyaloglar oluşmaya başladığı gibi söz konusu yapılar arasında birçok çatışma da ortaya çıkmaktadır. Medeniyetler çatışması teziyle bu olumsuz gelişmeler genelde Doğu toplumlarına özelde Müslüman toplumlara atfedilmektedir. Bu okumanın bir sonucu olarak Batı toplumlarında İslam korkusu (İslama fobia) doğmakta ve Batı karşıtlığı, temel kanıt olarak ileri sürülmektedir.

Oysa medeniyetler çatışması Batı düşüncesinde sadece Huntington’la sınırlı bir bakış açısı olmayıp, Modern medeniyet paradigmasında var olan temel çizgilerden biridir. Çatışma teorisi modern(Batı) sosyal bilimlerin zenginlikleriyle donanarak toplumu, doğayı ve insanı çatışma söylemi aracılığıyla yorumlamaktadır. İnsanların yeryüzündeki tarihsel öyküsü, toplumlar arası etkileşimler, insan-Tanrı ve doğa ilişkisi çatışma perspektifiyle açıklanmaktadır.

Modern uygarlığa temel oluşturan söylemlerden biri olarak çatışma teorisi, Modern Batı uygarlığının Batı dışı, geleneksel vb. uygarlıklarla sağlıklı bir diyalog kurmasını engellemektedir. Bunları bir öteki olarak üretmekte ve zaman zaman “proleterya”, “şeytan”, “Tanrı”, “özne” ile kurulan çatışmacı ilişkiler buraya taşınmaktadır. Dolayısıyla Doğu-İslam uygarlığı proleterya, şeytan, siyah, kadın vs. olarak ötekileşirken Batı uygarlığı beyaz, erkek, özne, burjuvazi ve Tanrı hâline gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çatışma teorisi, uygarlık, barbarlık, Batı uygarlığı.

ABSTRACT

The Discourses Fostering Conflict Theory in Western Civilization

Along with dialogs, there seems to emerge conflicts among civilizations, cultures, nations, regions. The conflict of civilization thesis attributes these negative developments to eastern societies in general and to Muslim societies in particular. As a result of this interpretation, Islamophobia (fear of Islam) emerges and the anti-western discourse is presented the main excuse for this. The clash of civilizations thesis is not solely belong to Huntington. In fact, it is a main branch of western civilization paradigm. The conflict theory views society, the nature and humanity in terms of conflict by using social science findings. Historical experience of humanity, interactions among societies and the God-man-nature relations on earth is explained in terms of conflict. On of the main discourses that forms the basis of modern civilization prevents the establishment of a healthy dialog with other non-western, traditional civilizations. They are constructed as ‘other’ and sometimes incorporate the ideas of ‘proletariat’, ‘evil’, ‘God’, ‘object’. Therefore, the eastern/Islamic civilization is constructed as proletarian, evil, black, woman and the western civilization becomes white, subject, bourgeoisie and God.

Key Words: Conflict theory, civilization, barbarity, Western civilization.

1.Giriş

Soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte, dünya genelinde birçok çatışma alanı ortaya çıkmaya başladı. Özellikle etnik ve dinsel nitelikli çatışmalar geniş bir alana yayıldılar. Gezegenimiz bir yandan insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti söylemleriyle dolup taşarak iyimser bir havaya bürünürken, öte yandan söz konusu çatışmalar bu iyimserliği dağıtmaktadır. Batı entelektüel dünyası, öteden beri bu dönüşümü çeşitli “son”larla izah ederken Huntington, bu çatışma durumlarını “medeniyetler çatışması” olarak tanımlamaktadır. Huntington, küresel dünyada medeniyetler çatışmasının egemenliğinden bahseder ve çatışmanın kökeninde kimlik arayışlarına en geniş biçimde cevap veren olgunun yine medeniyet olduğunu ileri sürer. Bu medeniyet çatışmasının temel faili olarak da Batı değer ve inanışlarını tehdit eden İslam ve konfüçyanizm görülür (Huntington,1993: 22-49). Sonuçta dünya üzerinde süren çatışmaların gerçek nedenin Batı-dışı toplumların arayışıyla ortaya çıkan tehditler olduğu varsayılır. Bu yaklaşım 11 Eylül hadisesiyle birlikte daha popüler bir boyut kazandı. ABD’ye yönelik terörist saldırı, ünlü bir ABD’li yazar tarafından (Thomas Friedman) “Batı

medeniyetine karşı Müslüman öç” olarak yorumlandı (Bottici-Challand, 315-336: 2006). Şimdi Müslüman dünya, Batı medeniyetine saldıran “barbarlara” dönüşerek çatışmanın nedeni olarak görülmektedir.

Huntington’un yaklaşımıyla ilgili ileri sürülen eleştiriler geniş bir literatür oluşturmaktadır. Bir yaklaşıma göre yazar Batı evrensel liberal geleneği reddetmekte ve bunu görmezlikten gelmektedir. Oysa evrensel liberal gelenek çatışmaya değil diyaloga açıktır (Healy, 2001: 7-14). Başka bir yaklaşıma göre ise medeniyetler çatışması bir mittir; politik bir mit olarak hem varoluşsal bir kimliğin sonucu hem de yeni bir kimlik yaratmaktadır. Sonuçta devamlı olarak kendince icra edilen bir kehanete icra edilir (Bottici-Challand, 2006: 315-336). Uluslar arası siyasal aktörler açısından konuyu ele alan bir yaklaşım ise bu teoriyi ABD’nin dünya üzerindeki politik ve ekonomik çıkarlarını meşrulaştıran bir söylem biçiminde değerlendirmektedir (Davutoğlu, 1997: 242-248).

Bu çalışmada, medeniyetler çatışması yaklaşımının sadece Huntington’la sınırlı (veya Lewis’le) bir bakış açısı olmayıp, Batı medeniyetinin temel çizgilerinden biri olan çatışma söylemlerinden beslendiği ileri sürülmektedir. Batı geleneğinde çatışma teorisi köklü bir yaklaşımdır ve sosyal bilimlerin zenginlikleriyle donanarak toplum, doğa ve insanı çatışma aracılığıyla yorumlamaktadır. İnsanın yeryüzündeki tarihsel serüveni, toplumlar arası etkileşimler, insan doğa ilişkisi, Tanrı ve dünya tasarımı çatışma perspektifiyle açıklanmaktadır. Antropoloji, sosyoloji, tarih bilimi, ekonomi politik vs. çatışma söylemleriyle olguları betimlemektedirler. Herodot’tan Marx’a, Huntington’dan Lewis’e kadar birçok entelektüel bu yaklaşımı farklı üsluplarla kullanmaktadırlar.

Batı uygarlık geleneğini besleyen çatışma söylemleri, Batı-dışı toplumlarla diyalogu engellemekte ve bu toplumları “meydan okuyan barbarlar” olarak kurgulamaktadır.

2.Uygarlık Tanımında Çatışmacı Söylem: Barbarlığa Karşıt Bir İnşaa

Öncelikle uygarlık kavramının gelişiminde çatışmacı bir ruhun varlığı sezilmektedir. Uygarlık kavramının bizzat kendisini çatışmacı söylemle yorumlayan güçlü bir entelektüel yelpaze bulunmaktadır.

Barbar, Grek kökenli bir kavramdır ve uygarlık karşıtlığını anlatır. “Yabancı”, “aşağılık içinde olma”, “Grek olmayan yabancılar”, manasına gelmektedir (Salter, 2002: 18-19). İlk defa Herodot Tarihi’nde dünya toplumları, Yunanlı ile Yunanlı olmayan barbarlar olarak tasnif edilir.

Barbarlar vahşi İskitler ve despotik Persler biçiminde öne çıkarlar. Yunanlılar ise uygar toplumlardır. Sanatları, inanışları, yerleşiklikleri, bunu yansıtmaktadır. Çatışma, uygar Yunanlılar ile barbar İskitler-Persler arasındadır. İskitler kelle avcıları ve hiçbir yerleşikliği olmayan topluluklar olarak vahşi göçebeliği temsil ederler. Barbarlığın en ilkel topluluklarıdır. Uygarlığın en karşıt biçimleridirler. Persler ise örgütlü bir toplum biçimine sahiptirler ve geniş bir egemenlik alanları bulunmaktadır. Buna karşın despotik krallıkları nedeniyle barbardırlar ve bu nedenle sürekli uygar Yunan sitelerine saldırılar düzenlemektedirler. (Herodot, 2002: Yıldırım, 2005: 203-209). Böylece uygarlık kavramının oluşumu, barbarlığın bütün sapkın ötekilik tarzıyla üretilmesi sonucu belli bir somutluğa ulaşmaktadır. Batı antik tarihinde uygarlık, barbar karşıtlığı içinde geliştirilmekte ve ancak onunla belli bir anlam üzerinde inşa olabilmektedir.

Orta zamanların Batısında barbarlar elbise giymeyenler, rahiplerin desteği olmadan doğurma, rahiplerin yokluğu, Hristiyan olmayan ritüelleri pratiğe etme ve komşularını yağmalama anlamına gelmektedir (Bierstedt, 1966: 483-490). Burada Hristiyan olanlar uygar, bunun dışında kalanlar ise barbardırlar.

Modern zamanların Batı'sında Avrupa uygar, Avrupa dışında kalanlar barbardır. J. S. Mill'in uygarlık yaklaşımı bunu yansıtmaktadır. Uygarlık içinde uluslar arası ilişkilerin gerçekleştiği ve emperyal ilişkilerin yürüdüğü alandır. Uygarlık, barbarlığa karşıt bir biçimde gerçekleşir. Nitekim uygarlık kavramı ilk defa 1772 yılında İngilizcede ve 1762 yılında Fransızca'da "barbar karşıtlığı" manasına gelerek ortaya çıkmaktadır. XIX. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın dünya üzerindeki egemenlik genişlemesine amacına eşlik ederek emperyalist bir ideolojiye dönüşür. Uygar olan Avrupa ve barbar olan ise fethedilmesi gereken bütün Avrupa-dışı dünyadır (Salter, 2002: 15-16). Nitekim Toynbee, uygar Batının bütün dünyanın okyanuslarına, çöllerine, ekvatora ve denizlere meydan okuyarak bunu gerçekleştirdiğini hatırlatır (Braudel, 1995:35). Böylece bütün dünya kültür ve tarihiyle, toplum ve örgütleriyle olduğu kadar dağları, denizleri, okyanusları ve kıtalarıyla Batı tarafından fethedilerek uygarlaştırılmaya çalışılmıştır. XIX. yüzyıl Batı'nın egemenliğine eşlik eden uygarlaştırma misyonun anlamı buydu.

Uygarlık, sonuçta Batı literatüründe barbarlığa ve vahşiliğe karşıt bir toplum birimidir (Braudel, 1995: 30). Bu tanımlamasıyla çatışmacı bir ruhu yansıtmaktadır. Var olabilmek için Yunan olmayana karşı, Hristiyan

ritüellerine katılmayan ve rahipleri olamayan topluma karşı, Batı değer ve kültürünü benimsemeyene karşı, Batı teknoloji ve araçlarını üzerinde taşımayan coğrafya ve kıtalara karşı meydan okumak zorundadır. Herodot, Marx, Toynbee, Huntington ve Lewis bu konuda bir birlerini tamamlamaktadırlar. Yaşadıkları çağın, benimsedikleri ideolojinin ve savundukları yaklaşımların farklılıkları bu konuda önemini kaybetmemektedir. Çünkü uygarlığın ruhunu çatışma söylemiyle temellendirmektedirler. Bu yaklaşımda dünya uygarlar ve barbarlar biçiminde ikiye ayrılır. Uygarlar, kendilerini farklı çağlara rağmen hep uygar görmeye çalıştıkları gibi, Batı dışında kalan ve Batı toplum dünyasına uymayan toplumları da barbar olarak algılamaktadırlar.

Modern zamanlarda barbarlık, Avrupa-dışı toplulukları, kültürleri, inanışları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu toplumların varlığı karşıta dönüştürülerek uygarlık tanımlaması netleştirilmeye çalışılır. Burada tehdit algılaması önemli rol oynamaktadır.

3. Çatışmanın Varoluşsal Öyküsü: Prometheus Tanrı'ya Karşı

Batı düşüncesinde çatışmacı okumanın arkaik imgesini en iyi yansıtan anlatı Prometheus ile Tanrı arasındaki ilişkide yansımaktadır. Bu anlatı, bizlere Batı'da uygarlığın çatışmacı yorumunu besleyen söylemin insan-Tanrı ilişkilerindeki boyutunu göstermektedir. Çatışmanın Batı varoluşsallığında yaratılış içine yerleştirilerek nasıl üretildiğini anlatmaktadır. Dolayısıyla hem sanatsal, hem felsefi ve hem de teolojik bir önem taşımaktadır.

Prometheus ile Tanrı arasındaki savaşta çatışma pozitif, iyi ve ilerlemeyi sağlayan bir anlam taşımaktadır. Bu anlam modern zamanlarda da sürmeye devam etmektedir. Çünkü antik anlatı, modern zamanların konseptiyle edebiyat ve felsefede yeniden işlenmektedir. Artık Tanrı ile insan arasındaki çatışmanın öyküsü, bu anlatı üzerinden gidilerek daha uzun zamanlara dayandırılmaya çalışılmaktadır. Başka bir anlatımla, Prometheus ile Tanrı arasındaki savaş öyküsü aracılığıyla çatışma insan ile Tanrı arasına yerleştirilmektedir. Bu çatışma sonucunda bazen "Tanrı öldü" denecek, bazen de tanrı sadece insanın korkularıyla ürettiği bir imgedir denerek prometheusun/insanın zaferiyle sonlanan bir dünya tasarımı bahsedilecektir. Modernite de insanın tanrıya, geleneğe ve inanışlara karşı verdiği çatışmalarla elde edilen bir özgürlük alanı olarak okunacaktır (Touraine, 1995: 112 ve 238).

Bu yaklaşımı daha iyi anlayabilmek için öykünün kendisine bakmak ve onu analiz etmekte fayda vardır.

Tanrı insanların soyunu yok etmek istiyor ve Prometheus buna karşı çıkıyor:

“Tersine soylarını ortadan kaldırmak,
Bambaşka yepyeni bir soy yaratmak istiyordu.
Bu tasarıya kimse karşı çıkmadı benden başka
Bir tek ben göze alabildim bunu.

Ve kurtardım insanları, Heden’in karanlıklarında yok olup gitmelerini
(Aiskhlos, 2000: 45)

Prometheus, Tanrı’dan ateşi çalıp insanlara götürdüğü için cezalandırılıyor. İnsanlardan yana olmanın ağır cezasıdır bu:

“Çalarda armağan eder mi ölümlülere,
Senin şeref payını, kıvılcımlı ateşi!
Böyle bir suç cezasız bırakmaz Tanrılar,
Öğrensin Zeus’un buyruğuna girmeyi,
Ve anlasın insanlardan yana olmak ne demekmiş” (Aiskhylos, 2000; 39).

Prometus’un ağır cezalara çarptırılmasına yol açan Tanrılardan çaldığı ateş, bir semboldür. Akıllı, düşünceyi, bilgiyi, sanatı, keşfetmeyi ve özgürlüğü içermektedir. Bir bakıma özgür, akıl sahibi ve uygarlığı inşa eden insanın özüdür. İnsanlığı akıl, bilim ve uygarlık ile aydınlatan özdür. Şu ifadelerde bunu görmekteyiz:

“Ve ben bu ağızsız dilsiz, çocuksu varlıklara
Nasıl verdim akıllı, düşünceyi,
Anlatayım bunu, insanları küçültmek için değil,
Onlara ne büyük iyilikler ettiğimi anlatmak için,
Bilinç yoktu hiçbir yaptıklarında
Ben gösterinceye kadar onlara yıldızların
Doğuş batışlarını kestirmenin yolunu.
Sonra sayı bilgisini verdim onlara,
Bu kaynak bilgiyi ben onlar için bulup çıkardım.
Sonra harf dizilerine geldi sıra,
O dizilerki belleğidir her şeyin,
Anasıdır bilimlerin ve sanatların.
Hayvanlara da ilk boyunduruk vuran ben oldum
Ölümlülere kurtarmak için kaba işlerden;
Atları dizginleyip arabalara koştum,
Zenginlerin şanını artıran arabalara.
Denizleri aşan gemilerin bez kanatlarını
Bulan da benim, başkası değil.
Evet ölümlüler için neler bulmuşken,

Bugün zavallı ben, bulamıyorum yolunu

Kendi başını dertten kurtarmanın”(Aiskhylos, 2000: 60-61)

Bu anlatıda Prometheus, insanlara uygar toplum olmalarını sağlayan evcilleştirme, araçlar, bilgi, hünerler, sanatlar vs. öğretmiştir. Yazı, harf, sayılar vb. uygarlık simgeleri Prometheus kazandırmıştır.

Prometheus, insanın doğaya, Tanrı'ya, geleneğe ve kurulu düzene (Tanrıların düzenine) karşı başkaldırıyı temsil etmektedir. İnsanın kendi bilincine vararak, Tanrı'ya meydan okumasını göstermektedir. Böylece modern insanın bir özne olarak icat edilerek gelenek, metafizik, tanrı ile ilişkili dünyadan özgürleşmesi arayışıyla örtüşmektedir. Aslında modern literatür, Prometheus'u özne olarak insanın icat edilmesinin mitik arka plan olarak görmektedir. Bu nedenle Prometheus, çatışmacı sosyolojinin kurucusu Marx'ın gözünde bir kahramandır. Onun için Tanrılara karşı isyan ederek üretkenlik aracılığıyla ilerlemenin öncülüğünü yapan bir kahramandır (Berman, 2005: 176).

4. Çatışmanın Sosyal Bilimsel Dili

a. Sosyoloji, Çatışma ve Uygarlık

Sosyoloji modern toplumun çatışmaları içinde dünyaya gelen bir bilimdir. Endüstri devriminin toplumsal dünyada yarattığı sarsıntılar sonucu ortaya çıkan kaoslar ve Fransız ihtilalinin politik düzenlerde meydana getirdiği parçalanmalarla doğan çatışmalar, sosyolojinin içinde piştiği toplumsal gerçekliklerdi. Endüstri devrimiyle birlikte oluşan endüstri toplumu, sosyoloji tarafından çatışmayla yorumlanmaktadır. Bu toplumda endüstriyel üretim tarzının yapılandığı yeni düzende söz konusu çatışma işçi, çalışan, yönetici, egemen, sınıf gibi toplum çalışanları arasında bulunmaktadır (Britt-Galle, 1972: 46-57). Sosyoloji'de Comte, bu çatışmalar gidermek üzere toplumsal düzen ve toplumsal değişme projesini öneriyordu. Durkheim ise toplumun doğasındaki çatışmanın varlığı nedeniyle sözleşme ve bütünleşme(solidarity)'yi ileri sürüyordu.

Marx, Comte ve Durkheim gibi çatışan toplum doğasını bütünleşme projeleriyle gidermek yerine, çatışma dinamiğini öne çıkarmaktaydı. Endüstriyel Batı toplumunun çatışma durumunu analiz ederken geliştirdiği soyut sosyoloji ilkeleriyle bütün dünya toplumlarını çatışma dinamiğiyle açıklıyordu. Çatışmayı giderilmesi gereken bir olumsuzluktan öte, toplumların var olmasını sağlayan, uygarlığı üreten ve ilerlemeye yol açan temel bir sosyolojik dinamik olarak yorumluyordu.

Marx’a göre çatışma tarihsel ilerlemenin temel motivasyonudur. Modern tarihsel dönemin kapitalist toplumlarında temel kutuplaşma sınıflar arası çatışmadır. Proletarya ve burjuvazi bu çatışmanın aktörleridir (Appelhaum, tarihsiz: 65). Toplum, çeşitli sınıfların çatışma üzerinde inşası sonucu mülkiyet paylaşımı, rekabet ve egemenlik ilişkileri ile birlikte anlam kazanmaktadır.

Batı sosyolojisi bu çatışmayı bütün toplumların varlığı için zorunlu bir dinamizm olarak görmektedir. Çatışmanın, rekabetin ve uyumsuzluğun toplumların gereksinim duyduğu önemli olgular olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü çatışma, toplumdaki gerilimleri ve karşıtlıkları çözmek amacıyla sosyal barışa büyük bir katkı yapmaktadır (Simmel, 1999: 30-32).

b. Çatışma İlerleme ile Uygarlığa Giden Yoldur

XVIII. yüzyıldan itibaren çatışma sosyal bilimlerde benimsenen temel söylemlerden biridir. Bu söylemde çatışmanın, ilerlemeyle uygarlığa giden yolu gösterdiği ileri sürülmektedir. Örneğin Adam Ferguson’un tarihsel süreci ve sosyal düzeni açıklamak üzere çatışmanın olumlu yönlerine yaptığı vurgu buna işaret etmektedir. Ona göre çatışma devletin düzenlenmesine, resmi savunma kurumlarına ve büyük ölçekli toplumların varlığına birçok olumlu katkılar sağlamaktadır. Ayrıca ahlaki kişilik gelişiminde önemli rol oynar ve istikrarın devamı ile sosyal bütünleşmeye destek verir. Çatışma hükümet içindeki güçler arasındaki dengeyi korur ve despotizmin tecavüzünü durdurur. Bu bakımdan çatışma yıkıcı olmak yerine ilerleme ve uygarlığa doğru bir bütünleşme olabilir (Hill, 2001: 281-299).

Ferguson Hobbes ve Aristo’nun toplum amacının istikrar ve harmoni olduğu yönündeki yaklaşımlarına karşı çıkar. Bunun yerine topluluğun muhafazasında ve sosyal gelişmemizde çatışma ve rekabetin pozitif faydalarına büyük dikkat çeker. Ona göre çatışma dinlenmek kadar doğaldır ve eşit bir şekilde istenebilir. Hem Ferguson hem de Elias, çatışmanın uygarlığın ilerleme başarısındaki rolüne ilgi göstermektedirler (Hill, 2001: 281-299)

Sosyolojik bakış açısıyla Ferguson, çatışmayı tarihin jeneratör anahtarı olarak görmektedir. Sivil toplum, çatışmanın ürünüdür, der. Çünkü sivil toplum içsel ve dışsal çatışmaya karşı bir koruyucu biçiminde ortaya çıkar. Böylece Marx ve Ferguson ortak bir yaklaşımı paylaşmaktadırlar: Çatışma teorisi. Her ikisi de sosyal değişmeyi ilerlemeye doğru bir süreç olarak görmektedir. Ferguson çatışmayı bütünleştirici ve pozitif olarak yıkıcı

gördüğü “çatışmacı yapısalcılık” görüşünü benimser (Hill, 2001: 281-299)

Marx da çatışmanın ilerleme yoluyla uygarlığa yol açtığı düşüncesini benimsemektedir. Her şeyden önce ona göre sınıflar ve sınıf çatışmalarının olmadığı toplumlarda hiçbir evrimden bahsedilemez (Appelbaum, tarihsiz: 67). Yani sınıf ve sınıflar arası çatışma yoksa toplum da yok demektir. Dolayısıyla çatışma içermeyen toplumlarda ilerleme olamayacağı için uygarlıkta ortaya çıkmaz.

Pozitivist sosyolojinin, toplum olaylarını etkileyen kurallar keşfetme tutumuna eşlik eden Marx; çatışma ve uygarlık arasındaki ilişkinin yasasını şu çarpıcı ifadelerle dile getirmektedir: “çatışma olmadan ilerleme olmaz: Uygarlığın bugüne değin izlediği yasa budur” (Komünist Manifesto’dan akt: Apepelbaum, tarihsiz: 64).

Ferguson ve Marx’ın sosyoloji diliyle açıkladıkları çatışmayla uygarlığa gidildiği tezi, Batı toplumlarının yaşadığı çatışmayı normalleştirme ve onunla birlikte yaşama yolunu bulma çabası olarak yorumlamak mümkündür. Ancak burada temel sorun, Batı toplumlarının modern zamanda yaşadıkları çatışmaları evrensel toplum ilkeleri haline getirmek ve bununla bütün toplumları yorumlamaya çalışmaktır. Sonuçta uygarlık, toplumsal çatışmaların ürettiği ilerlemelerle varılan bir aşama kabul edilmektedir. Tarihsel ilerlemenin motoru ve ilerlemenin yasası çatışmada aranmaktadır. İlerleme, çatışma ve uygarlık arasında sıkı bir ilişki kurulmaktadır.

5. Çatışmayı Meşrulaştıran Söylem: Barbarların Tehdidi

Ünlü uygarlık teorisini A. Toynbee’ye göre uygarlıklar kurulduktan sonra “tehditlere karşılık vererek büyürler. Üstesinden gelemedikleri bir tehditle karşılaştıklarında yıkılır ve parçalanırlar” (Toynbee, 2004: 52). Bu yaklaşım çatışma teorisini benimseyen entelektüellerce bütün uygarlıklar arası ilişkilere genellenmektedir. Buna göre Avrupa beş büyük uygarlık ile çatışmaya girmiştir. Doğuda Çin, Hindistan ve İslamiyet bunlardan üçüdür ve Avrupa’nın yıkıcı ve yayılmacı etkisine maruz kalmışlardır.

Bu bakış açısında Avrupa medeniyetini tehdit eden en temel alan İslamiyet görülür. Çünkü İslamiyet “Avrupa’nın komşusu, rakibi ve düşmanı” olarak yorumlanır. Osmanlı’nın Viyana’yı kuşatarak Avrupa gövdesine sokulması buna örnek gösterilir. Avrupa’ya yönelen “bin yıllık Müslüman tehdidinden” bahsedilir. Bu tehdidin Emeviler ile Akdeniz’den Portekiz, İspanya ve Fransa’ya; Osmanlı Türkleri ile Avrupa içlerine;

Altın Ordu Moğolları ile Doğu Avrupa'ya üç dalga halinde yayıldığı söylenmektedir (Lewis, 1997: 2-5). İslamiyet, Batı medeniyetine karşı açık bir tehdit alanı olarak görülmektedir. Özellikle, İslamiyet'in doğuşunda “Hristiyanlığa meydan okuduğu”, yayılışıyla “Hristiyanların kutsal topraklarını yuttuğu” ve küresel zamanlarda “göç ve terör dalgasıyla” bunu sürdürdüğü iddia edilmektedir (Lewis, 2007). Böylece çatışmacı yaklaşım, uygarlığın bir tarafına Batı diğer tarafına İslamiyet'i yerleştirerek uluslar arası ilişkileri açıklanmaya çalışır. Günümüzde soğuk savaş döneminin çatışma çerçevesine yerleşen Rusya ve Batı yerine İslam ve Batı geçmiş bulunmaktadır.

Huntington, bu çatışmacı söyleme eşlik ederek Batı medeniyetini konfüçyan ve İslam tarafından tehdit edildiğini ileri sürerek bu ülkelerin/ toplulukların ekonomik ve kültürel abluka altına alınması gerektiğini ileri sürer (Huntington, 1993: 22-49).

İslamiyet, Batı medeniyetinin modern zaman barbarları biçiminde bir tehdit fenomeni olarak yeniden icat edilerek mevcut çatışmaların açıklanmasına tarihsel, politik ve sosyolojik bir anlam verilmeye çalışılmaktadır. Oysa bu yaklaşım büyük ölçüde tarih içinde sürüp gelen ilişkilerin ve alışkanlıkların etkisiyle yorumlandığı görülmektedir. Bu ilişkiler indirgemeci bir tutumla okunmaktadır. Ünlü uygarlık tarihçisi Braudel'in gösterdiği gibi Osmanlı Türkleri Yahudilerin varlığına büyük bir hoşgörü gösterirken (Braudel, 1994 II: 172-173), Müslüman Morisco'lar İspanya'da büyük bir kıyım yaşamışlardır (Braudel, 1994 II: 166-169).

Çatışmacı yaklaşım, uygarlıkları tekil, evrimci ve tek yönlü bir ilişki içinde açıklamaktadır. Oysa yine Braudel ve Toynbee'nin gösterdiği gibi uygarlıkların bir birlerine karşı hoş görülmesi, katkı sağlayıcı ve olumlu etkileşimlerde bulundukları da bilinmektedir. Örneğin Toynbee, İslam medeniyetinin normatif değerlerinin Batı medeniyetinin büyük bunalımlarına yol açtığı alkolizm ve ırkçılık konularına çözüm getireceğini söylemektedir (Toynbee, 2004: 175). Yine Küresel Medeniyet Sempozyumu'nun deklarasyonunda artık Batı medeniyetinin Batı-dışı medeniyetlerde alacağı büyük katkılar olduğunu vurgulanması da önem taşımaktadır (“The Second World Congress of Global Civilization”, 2001: 1-28).

Batı uygarlığının tehdit altında olduğu ve dolayısıyla parçalanma ile yüz yüze kaldığı yaklaşımı, “barbarların gelişini” söylemektedir. Bu da Batı'nın her çeşit çatışmayı Batı-dışı toplumlara (özelde Müslüman toplumlara) yapmayı meşrulaştırıcı sonuçlar üretmektedir. Böylece askeri

işgaller, ekonomik yaptırımlar, siyasal yönlendirmeler ve çeşitli şantajlar normalleşerek “dünya kamuoyu” rahatlıkla buna ikna edilmektedir.

Sonuç

Batı modernliği, uygarlık kavramını çatışmacı bir söylemle tanımlamaya çalışmakta ve bunu sosyal bilimlerin çeşitli donanımlarıyla zenginleştirmektedir. Barbarlık ve uygarlık ikilemiyle oluşan çatışmacı uygarlık kavramı, Batı dışı toplumları da tehdit alanı olarak görerek barbarlaştırmaktadırlar.

Batı entelektüel geleneğinde çatışmacı uygarlık yaklaşımını besleyen birçok söylem bulunmaktadır. Mitolojide Prometheus öyküsü ve sosyolojide çatışmacı kuram bunu örnekleyen iki alandır. Bu söz konusu alanlar modern Batı uygarlığının entelektüel dünyasında etkili olan çatışma tezini anlamak açısından önem taşımaktadır.

Prometheus anlatısında insanın Tanrı ile çatışarak özgürleşeceği, akıl ve bilim özgürlüğüyle uygarlığa varacağı işlenmektedir. İnsan, Tanrı’ya karşıt konumlanmaktadır. Bu hikâye modern Batı uygarlığının çatışma üzerinden Tanrı ile (gelenek, tarih, inanç) kurduğu sorunsal durumu yansıtmaktadır. Sosyoloji biliminde ise çatışma, toplumsal ilerlemeye olanak sağlayarak uygarlığa yol açtığı vurgulanmaktadır.

Batı düşüncesinde çatışmacı yaklaşım bir tarafa Tanrı, nesne, siyah, kadın, köle, proletarya vs. koymakta öte tarafa insan, özne, beyaz, erkek, burjuva vs. yerleştirmektedir. Toplumlar arası ilişkiler açısından yorumladığımızda bir yandan barbar toplumlar bulunmaktadır. Bunlar vahşi, göçebe, geri kalmış, az gelişmiş, Batı-dışı toplum özelliklerini taşımaktadırlar. Diğer yandan batılı uygar toplumlar yer almaktadır. Toplumlar arası çatışma bu iki kategori arasında algılanmaktadır.

Günümüz dünyasında yaşanan çatışmaların faturasını genelde Batı-dışı özelde Müslüman dünyasına çıkarmanın bilimsel kanıtları yetersizdir ve çoğunlukla bu kanıtlar tarihsel olguların çarpıtılarak yorumlanmasına ya da Batı merkezci yaklaşımı/politik çıkarlarını doğrulayacak bir seçmeye tabi tutularak kurgulanmaktadır.

Prometheus, Marx, Huntington ve Lewis kılıklarına bürünerek dolaşan çatışmacı entelektüel arayış, öncelikle kendisiyle ciddi bir hesaplaşmaya girmesi gerekmektedir. Tanrı’yla, doğayla, kadınla, siyahla, göçebeyle, batılı olmayanla(önce Yunanlı olmayan, sonra Hristiyan olmayan şimdi de modern Batılı olmayanla) çatışmanın var oluşsal ve sosyolojik anlamını

tartışmadan dünya üzerinde var olan farklı uygarlıklarla sağlıklı bir diyaloga girmek imkansız görünmektedir.

KAYNAKÇA

Appelbaum, R., (tarihsiz) Toplumsal Değişim Kuramları, Çeviren. T. Alkan İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Aiskhylos, (2000) Zincire Vurulmuş Prometheus, Çeviren: E. Erhat, S. Eyüpoğlu, İstanbul: İş Bankası Yayınları

Braudel, F., (1994) Akdeniz Uygarlığı II, Çeviren. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları.

----- (1995) Uygarlıkların Grameri, Ankara: İmge yayınları.

Berman, M., (2005) Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bierstedt, R., (1966) "Indices of Civilization", The American Journal of Sociology, Vol: 71. No.5 (Mar.1966), 483-490).

Britt, D-Galle, Ö.,(1972) "Industrial Conflict and Unionization", American Sociological Review, Vol:37, No:1 (Feb.1972) pp. 46-57.

Bottici,C-Challand,B.,(2006) "Rethinking Political Myth: The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy", European Journal of Social Theory 9 (3): 315-336.

Davutoğlu, Ahmet (1997) "Fukuyama'dan Huntington'a: Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı", Murat Yılmaz (Ed), Medeniyetler Çatışması, Ankara: Vadi Yayınları, 242-248.

Healy, S.,(2001) "Dialogue Among Civilization: Possibilities after Huntington", International Journal on World Peace:Mar 2001;18,1; Academic Research Library p.7-14.

Herodotos, S., (2002) Herodot Tarihi, Çeviren: M. Öktem, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Hill,L. (2001) "Eighteenth-Century Anticipation of the Sociology of Conflict: The Case of Adam Ferguson", Journal of the History of Ideas, Vo: 62, No.2 (Apr.2001), 281-299.

Huntington, Samuel (1993) "The Clash of Civilization", Foreign Affairs, 72 (3): 22-49.

Lewis, B., (1997) Çatışan Kültürler, İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yayınları.

Lewis,B.,(2007) The 2007 Irwing Kristol Lecture, Washington: Pub. date:March 7, 2007.

Salter, M., (2002) Barbarians and Civilization, London: Pluto Press.

Simmel, G., (1999) Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma, Çeviren. A. Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık.

(2001) “The Second World Congress of Global Civilization”, The Declaration of Global Civilization file://C:\Documents%20and%20Settings\Escort\Desktop\The %202nd%20World%20...,1-28.

Toynbee, A., (2004) Medeniyet Yargılanıyor: Çeviren. İstanbul: Örgün Yayınları.

----- (1978) Tarih Bilinci I, İstanbul: Betaş Yayınları.

Touraine, A., (1995) Modernliğin Eleştirisi, Çeviren. H. Yüksel, İstanbul: YKY.

Yıldırım, Ergün(2005) “Herodot Tarihinde Doğuyu Okumak”, E. Eğribel, U. Özcan (Ed) Tarihte Doğu Batı Çatışması İstanbul: Kızıl Elma Yayınları, 203-209.