

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FELSEFE METAFOR

*FELSEFE PROBLEMLERİ'NİN METAFOR YOLUYLA
AÇIKLANMASI*

NIHAT KEKLİK

İst. Univ. Ed. Fak. Felsefe Bölümü
Türk-İslam Felsefesi Tarihi
anabilim dalı bşk.



EDEBİYAT FAKÜLTESİ BASIMEVİ
İSTANBUL — 1990

FELSEFEDE METAFOR

*FELSEFE PROBLEMLERİ'NİN METAFOR YOLUYLA
AÇIKLANMASI*

NİHAT KEKLİK

İst. Üniv. Ed. Fak. Felsefe Bölümü
Türk-İslam Felsefesi Tarihi
anabilim dalı bşk.



EDEBİYAT FAKÜLTESİ BASIMEVİ
İSTANBUL — 1990

ISBN : 975-404-145-8

Merhum Hocalarım
Ord. Prof. Mukrimin Halil Yınanç
(1900—22. 12. 1961)
ve
İhsan Örücü'nün aziz ruhlarına
(1918—6. 8. 1986)
ithâf olunmuştur

N.K.

İÇİNDEKİLER

Ö n s ö z	VII
GİRİŞ	1-7

Birinci Bölüm

İLKÇAĞ FİLOZOFLARI - ORTAÇAĞ FİLOZOFLARI

I-A : <i>İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR</i> (s. 11-35)	
I-A ¹ : Pitagorasta metafor örnekleri	12-14
I-A ² : Herakleitos'ta metafor örnekleri	14-16
I-A ³ : Platon'da metafor örnekleri	16-21
I-A ⁴ : Aristoteles'de metafor örnekleri	21-34
I-B : <i>HİRİSTİYAN ORTAÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR</i> (s. 35-70)	
I-B ¹ : Augustinus'ta metafor örnekleri	36-43
I-B ² : John of Salisbury'de metafor örnekleri	43-50
I-B ³ : Saint Thomas'da metafor örnekleri	50-70

İkinci Bölüm

TÜRK-İSLAM FİLOZOFLARI - YENİÇAĞ AVRUPA FİLOZOFLARI

II-A : <i>TÜRK-İSLAM FİLOZOFLARINDA METAFOR</i> (s. 73-112)	
II-A ¹ : Farabi'de metafor örnekleri	74-83
II-A ² : İbn Miskeveyh'te metafor örnekleri ...	83-90

II-A ³ : Gazzali'de metafor örnekleri	90-98
II-A ⁴ : Sühreverdî'de metafor örnekleri	98-102
II-A ⁵ : İbnül-Arabi'de metafor örnekleri	102-109
II-A ⁶ : Mevlana'da metafor örnekleri	109-112

II-B : *YENİÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR* (s. 113-266)

II-B ¹ : Machiavelli'de metafor örnekleri ...	114-121
II-B ² : Thomas More'da metafor örnekleri	121-124
II-B ³ : Campanella'da metafor örnekleri	124-132
II-B ⁴ : Francis Bacon'da metafor örnekleri	132-146
II-B ⁵ : Descartes'ta metafor örnekleri	146-155
II-B ⁶ : Thomas Hobbes'ta metafor örnekleri	155-168
II-B ⁷ : Locke'ta metafor örnekleri	168-173
II-B ⁸ : Malebranche'ta metafor örnekleri	173-177
II-B ⁹ : Rousseau'da metafor örnekleri	177-203
II-B ¹⁰ : Schopenhauer'de metafor örnekleri	204-250
II-B ¹¹ : William James'ta metafor örnekleri	251-253
II-B ¹² : Freud'ta metafor örnekleri	253-263
II-B ¹³ : Bergson'da metafor örnekleri ...	263-267

BİBLİOGRAFYA	269-277
--------------	---------

ŞAHIS İSİMLERİ	278-280
----------------	---------

Ö N S Ö Z

Çoğu kimseler, *metafor* san'atının sadece *edebiyat*'da kullanıldığını zanneder. Oysa *filozoflar*'ın eserlerinde de çok sayıda *metafor örnekleri* bulunmaktadır.

Metafor nedir? Niçin yapılır? Bu soruların cevabı için, GİRİŞ'te verilen kısa açıklamaları okumak zahmetine katlanmalıdır. Görülecektir ki *felsefe*'de *metafor*'un amacı, bir yandan *uslup güzelliği* ve diğer taraftan da, belirsiz veya *anlaşılması zor olan meseleleri kolay anlaşılabilir* duruma getirmek içindir.

Çok kimselerin kanâatına göre *felsefe*, *zor anlaşılabilir* bir ilimdir. *Filozoflar* da bunun farkında olduğu için, böyle bir usûle baş vurmak gereğini duymuştur. Elinizdeki çalışma, bunu belirlemek için yapılmıştır¹.

Sadece *filozoflar* değil, aynı zamanda ünlü *bilginler*'den bir kısmı da böyle bir usulden yararlanmıştır². Nitekim *Helmholz*

1 'Bu konuyu, özet olarak daha önceleri incelemiştik. Mesela :

- a) N. Keklik, *Felsefe : Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, (Çağrı yay.) İst. 1978; s. 127-146 ve özellikle s. 133-135.
- b) N. Keklik, *Felsefe Bakımından Metafor*, (Felsefe Arkivi, no. 24), İst. 1984; s. 17-36,
- c) N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, (Doğuş yay.), İst. 1984; s. 132-142.

2 Bu konularda bkz.

- a) *Helmholz*'un *Populaer wissenschaftliche Vortraege* (:Halk için İlm Dersleri) adlı eseri, *Popular Lectures on Scientific Subjects* (:İlmî konularda halk için dersler) adıyla, (iki cild halinde) E. Atkinson tarafından İngilizceye tercüme olunmuştur. (London, 1908 ve 1912).
- b) *Eddington*'un *The Nature of the Physical World* (: Maddî Dünyanın Bünyesi) adlı eseri de birçok metaforlar ihtiva etmektedir.
- b) E. *Mach*'ın *Populaer wissenschaftliche Vorlesungen* (: Halk için İlmî dersler) adlı eseri de 1896 yılında yayınlanmıştır ki müellif bu sırada 58 yaşındaydı. Bu eser, Th. J. McCormack tarafından, *Popular Scientific Lectures* (: Halk için İlmî dersler) adıyla, İngilizceye tercüme edilmiştir : Illinois, 1943.
- d) *Einstein*'ın meşhur *İzafiyet Nazariyesi*'nin nisbeten kolay anlaşılması için yazılan bir eser, *İzafiyet Teorisi* adıyla, N. Fındıklı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (Deniz Kit. İst. 1976) Yine bu teorinin kolaylıkla anlaşılması için, Lincoln Barnett tarafından 1948 senesinde yayınlanan bu eser, Nail Bezel tarafından, *Evren ve Einstein* adıyla Türkçeye tercüme olunmuştur. (Varlık yay. İst. 1969).

(1821-1894), *Eddington* (1882-1944), *Mach* (1838-1936) *Einstein* (1879-1955) ve *Russell* (1872-1970) gibi tanınmış alimlerin eserlerinde birçok vesilelerle *metafor*'lar, *örnekler* vs. bulunmaktadır. Çünkü onların da amacı, zor anlaşılan meseleleri kolay anlaşılacak duruma getirmekten başkası değildi.

Filozoflar'daki metafor örneklerine gelince : Bunlar sayılamayacak kadar çoktur. Onların da amacı, zor anlaşılan konuları kolay anlaşılan bir üslupla anlatmak ve belki de bu suretle uzun süre hatırdta kalmalarını sağlamak idi. Nitekim İlkçağ ve Hıristiyan Ortaçağ filozofları gibi, Türk - İslam filozofları ve nihayet Yeniçağda Avrupalı düşünürler de, böyle bir usulden yararlanmışlardır.

Bu konuda seçtiğim örneklerden başka, birçok örnekler daha mevcut olduğu halde, yaptığım çalışmayı hudutlandırmak zorundaydım. Bu sebeple bazı felsefe akımlarını ve filozofları söz konusu etmemişim, onlarda böyle bir özelliğin mevcut olmadığı manasına gelmez.

Sonuç olarak : Bu araştırmanın iki amacı vardır : Önce *felsefe*'yi bir takım yapmacık zorlamalardan kurtarıp, sadece *entellektüel düzeyde* kolaylaştırmak (-zira *avamî felsefe* mümkün olmadığı gibi, caiz de değildir-), sonra da, asırlar boyunca *felsefe*'nin ve *filozoflar*'ın dostu olan yüce milletimizin bu özelliğinin devamını sağlamaktır. Çünkü ünlü bir Yeniçağ filozofunun dediği gibi : *-Felsefesiz yaşamak, gözü kapalı yaşamak gibidir-*.

Fakat hangi felsefe? Berrak ve ne söylediği belli olan *yapıcı* bir felsefe mi, yoksa manasız laf yığınlarından ibaret *karanlık* ve ne dediği belli olmayan *yıkıcı bir felsefe* mi?⁴

İşte bütün mesele buradadır ve buna karar verecek olanlar da aklı başında okuyuculardır.

Nihat Keklik
İst. 1984

e) *B. Russell*'in bazı eserleri de bu niteliktedir. Mesela *The ABC of Atoms* (London, 1923) adlı eserinden başka, *The ABC of Relativity* adlı kitabı, *Vahab Erdoğan* tarafından, *Rölativitenin Alfabeti* isimyle türkçeye çevrilmiştir. (Onur yay. Ankara, 1974).

3 Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (terc. M. Karasan, Ank. 1946), s. 10-11.

4 Buradaki «yıkıcı felsefe» deyimini, «bulanık ve belirsiz ifadeler»le yazılan felsefe kitaplarını kastediyor.

Giriş

Önsöz'de işâret olunduğu üzere, sâdece *edebiyatçılar* değil, aynı zamanda *filozoflar ve bilginler* de metafor (: *benzetme*) san'atından yararlanmışlardır. Şu farkla ki, *edebiyatta metafor*'un gâyesi sâdece *uslup ve ifâde güzelliği* sağlamaktan ibâret iken, *felsefe ve pozitif ilimlerde metafor*'un amacı, her şeyden önce *ifâdelerin anlaşılmasını kolaylaştırmak*'tır.

Metafor (métaphore) kelimesi, iki parçadan meydana gelmiştir: *Meta* sözü, *sonra* (yahut) *ile* gibi mânâlara; *fora* (phora) sözü de *aktarmak* (nakletmek) anlamına gelmektedir. Böylece, *bir meseleyi başka bir şekilde ifâde etmek* san'atına metafor deniliyor : yani *tabîi* olan bir mânâ ve mesele, *mecâzî* olarak dile getiriliyor.

Allegori (allégorie) deymi de : *misâl* (örnek), *mesel* (benzer), *temsîl* (örnek-vermek), *remz* (senbol) ve *kinâye* (bir şeyi söyleyip başka bir şeyi kast etmek) gibi anlamlar taşımaktadır.

Analoji (analogie) deyimine gelince, bu da *ana-loji* (ana-logie) şeklinde iki parçadan meydana gelmektedir; *ana* kelimesi göre mânâsında ve *loji* sözü de *akıl* mânâsındadır. Yani bir şeyin, başka bir şeye *kısmen benzemesi* demektir. Meselâ *Latince* ile *İtalyanca* arasında *analoji* vardır denildiğinde, *İtalyanca'nın Latince'ye kısmen benzediği* kast edilmektedir. Yeter ki bu benzerlik, *akıl'a* uygun olsun*.

Edebiyatta benzetme san'atı için kullanılan terimlerin de buna paralel bir gâyesi vardır : En umûmî deyim olarak kullanılan *mecâz* kelimesiyle birlikte *istiâre*, *teşbih*, *temsîl* gibi deyimler arasında, (-maksatları bakımından-) bâzı farklar vardır. Fakat hepsi için müsterek olan özellik, *benzetme*'den ibârettir. Avrupa dillerindeki

* *Analoji* hakkında ilginç açıklamalar, *Saint Thomas* (1225-1274) tarafından yapılmıştır (bkz. br. s. 59-61/frg. 116).

matafor, *allegori* ve *analoji* deyimleri de, *senbol* (remz), *istiâre*, *teşbih* vs. gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bu terimlerin Arapça mânâlarına inmek sûretiyle, mâhiyetleri daha iyi anlaşılabilir. (Bu konuda, dn. 5'deki açıklamalara bakınız.)

Edebiyatta metafor örneği olarak farz edelim ki, *zamanın kanatları* deyimi kullanılıyor. Burada *zaman*, âdetâ *uçan bir varlık* gibi tasavvur edilerek *benzetme* yapılmakta, yâni *zamanın çabuk geçtiği* kast edilmektedir. Demek ki *edebiyatta metafor*, bir takım *isim ve sıfat tamlamaları*'yla ve ancak ifâdelerin sihri ve güzelliğini artırmak amacıyla kullanılmaktadır.

Felsefede metafor ise, hem *şekil* hem de *amaç* bakımlarından oldukça farklıdır. Çünkü bir *felsefî konu*, şâyet entellektüel çoğunluk tarafından açık ve kolay şekilde anlaşılacak nitelikte görünmüyorsa, onu *kolay anlaşılan* bir duruma getirmek için, bu meseleye *benzeyen bir örnek* vermek icap eder. Bu tür örneklere, *metafor* denilmektedir.

Anlaşılması zor görünen felsefî konular'ın mümkün olduğu kadar *kolay anlaşılan* bir duruma getirilmesi için, *iki çeşit metafor* yapılmaktadır ki, bunlardan birincisine *açık metafor*, ikincisine de *kapalı metafor* ismini vermek uygun olacaktır.

Açık metafor yapılırken, bâzı deyimler kullanılmaktadır : **TIPKİ, GİBİ, ÂDETA, NASIL Kİ, ÖYLE Kİ, BENZEMEKTEDİR** deyimleri, bunlar arasında en çok görülenlerdir. Onların yanı sıra : **MESELÂ, YANİ, NİTEKİM** deyimlerinin de bâzen *açık metafor*

5 Arapçada kullanılan *cevâz* (câiz olmak) ve *meçâz* (bir yere ulaşmak için, bir yerden geçmek) kelimeleri infinitiftir. İsim olarak ta, *geçilecek yer* (:yol) manasına gelmektedir. *Temsil* kelimesi ise, *misâl* (örnek) vermek yani onun *bir benzeri'ni göstermek* demektir. *Teşbih* kelimesi de böyledir ve *benzerini göstermek* mânâsına gelmektedir. *İstiâre* kelimesine gelince, *bir deyimi metaforlu* (mecâzî) anlamda kullanmak demektir. Şu halde, kelimeleri lügat mânâlarından başka anlamlarda kullanmaya *meçâz* ismi verilir. *Teşbih* bunun bir çeşididir ve aralarında *benzerlik* bulunan iki şeyden *zayıf olanı kuvvetli olana benzetme*dir. Meselâ *altın saçlı* deyimi böyledir. *İstiâre* ise, daha özlü ve kısa bir *teşbih* çeşididir. Meselâ *anasız-babasız çocuklara yetim* (tek) denilmesi bir *istiâre*'dir çünkü bu deyim aslı *dürr-i yetim* (:tek inci)'dir ve *tek inci*, en büyük ve değerli inci olduğu için, öksüz çocuklar bir *dürr-i yetim*'e (:tek inciy) *benzetilmiştir*.

maksadıyla kullanıldığına şahit olmaktayız. Buna dâir bir örnek olarak, *Aristoteles*'ten şu cümleyi gösterebiliriz :

«... *Rüzgârlar, NASIL Kİ umûmiyetle Kuzey ve Güney rüzgârları* diye başlıca iki şekil olarak kabûl ediliyor ve diğerleri de bu ikisinin çeşitleri sayılıyorsa, BUNUN GİBİ *hükûmetler*'in de başlıca iki şekil olduğu kabûl ediliyor ki bunlar da, *Demokrasi* ile *Oligarşi*'dir...» (bkz. s. 22/frg. 22)

Dikkat edilirse, yukarda zikredilen *metafor deyimleri* arasında sâdece iki tânesi (: NASIL Kİ ve BUNUN GİBİ deyimleri) kullanılmıştır*.

Aynı şekilde *açık metafor* örneği olarak Türk-İslam filozofu *İbn Sînâ* (980-1037)'nın şu cümlesini de zikredebiliriz. Diyor ki :

«...Ana rahmindeki çocuk (*cenîn, foetus*) ile anne arasındaki ilişki, *çiçek* hâlindeki *meyve* ile *ağaç* arasındaki ilişki GİBİ'dir: TIPKI bu meyvanın henüz *çiçek* hâlindeyken *düşme*'sinden korkulduğu GİBİ, ana rahmindeki *foetus*'un da *iskât*'ından (:düşürülmesinden) korkmak lâzımdır...»⁶

Buradaki örneğe dikkat edilirse görülür ki TIPKI kelimesi ile birlikte, GİBİ kelimesi de kullanılmıştır. Fakat bâzı durumlar var ki, TIPKI kelimesi ancak *takdîri olarak* bulunduğundan, bunun ilâvesi (parantez içinde) gösterilmek mümkündür. Bu şekilde ilâveler ise, metnin mânâsını bozmak şöyle dursun, tamâmen aksine olarak, mânâyı kuvvetlendirmektedir.

Açık metafor örnekleri, -pek az sayıda olmakla beraber- *Kant* (1724-1804)'ın bâzı eserlerinde de vardır Meselâ diyor ki :

«... İnsanların tabiatı, şimdi olduğu şekilde kaldıkça, onların davranışı da boş bir mekanizm hâline gelecek ve kukla-oyunu (*Marionettenspiel*)'ndaki gibi bütün (organlar) hareket edecek fakat (kuklaların) yüzlerinde herhangi bir hayatiyet ile karşılaşılmayacaktı...»⁷

* Şunu da belirtelim ki metafor ihtivâ eden metinler, (-okuyanların dikkatini çeksin diye-), burada olduğu şekilde dar dizgi olarak dizilecek ve metafor deyimleri de KAPİTAL harflerle gösterilecektir.

6 İbn Sînâ, *el-Kânûn fit-Tıbb*, 2/573.

7 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (nşr. B. Kellermann Berlin, 1922), s. 159.

Dikkat edilirse bu metafor örneğinde de *insan irâdesi*'nin *hür* olması gerektiği ve şâyet *hür* olmasaydı o zaman insanların TIPKI *kukla* GİBİ, el-kol hareketleri yaptırılan varlıklar mertebesine düşeceği (-*benzetme* yoluyla-) anlatılmaktadır.

Sâdece GİBİ kelimesini ihtivâ eden metaforlara ilâve olarak, yine Kant (1724-1804)'ın şu ifâdesine dikkat edebiliriz :

«... *Vazife*'nin faziletli olmasının, hayattan haz (elde edilmesi) ile hiçbir alakası yoktur: *Vazife*'nin kendine mahsus *kânunu* ve (kendine mahsus) bir *hükmi* vardır. Bu iki şey âdetâ hastalıklı ruhlara şifâ vermek için bir tıbbî vasıta (: ilâç) gibi, birbiriyle mezc olursa dahi, derhal birbirinden kendiliklerinden ayrılırlar...»⁸

Görüldüğü üzere bu metinde sâdece GİBİ kelimesi kullanılarak, bir ilaçmış GİBİ deniliyor ve ödev'in âdetâ bir ilâç gibi, hasta rûha içirilmesi gerektiği vurgulanıyor. Yine Kant'a âit olan şu ifâdeye bakacak olursak :

«...para olarak *altın*'ı kullanan bir kimse için, onun asıl malzemesi olan *altın*'ın dağdan kazılarak mı çıkarıldığı veya kumdan temizlenerek mi elde edildiği ... NASIL Kİ hiç fark etmiyorsa, TIPKI BUNUN GİBİ, hiç kimse de... *aklî tasavvurlar* mı yoksa *hissî tasavvurlar* mı zevk veriyor diye soruşturmaz...»⁹

Yine bu türden bir başka metafor örneğini Voltaire (1694-1778)'de bulmaktayız. Savaş'ın gelip geçici etkisini anlatmak üzere diyor ki :

«... *Harp*, *Veziir* yanardağı GİBİ'dir : Yandığı zaman şehirleri kül eder ve çok geçmeden de söner : Bâzen dağdan inen vahşi hayvanlar, tarlanızdaki mahsullerin bir kısmını yerler, sonra da başlarını alıp giderler, inlerine çekilirler...»¹⁰

Burada anlatılmak isteniyor ki savaş, âdetâ bir yanardağ gibi ansızın patlamakta fakat uzun sürmeyip çabucak sönmek-

8 Kant, *aynı eser*, s. 97-98.

9 Kant, *aynı eser*, s. 26. Bu metin devamı için bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 162-163.

10 Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar*, 2/128.

tedir, yahut da *savaş*, tarlalardaki mahsulleri yiyip bitirdikten sonra, tekrar dağlara kaçan *vahşi hayvanlara benzemektedir*. Yine *Voltire*'in yaptığı bir metafora bakılırsa :

«... Bu dünyâ, herkesin rastgele bir basamakta yer aldığı büyük bir *anfiteatr*'a BENZER : Herkes, hayatın en yüksek basamaklarında olduğunu sanır ve aldanır...»¹¹

Dikkat edilirse bu metafor örneğinde de BENZER kelimesi kullanılıyor ve insanların dünyâdaki mertebeleri âdetâ bir *anfiteatr*'daki basamaklara *teşbih* ediliyor. Sonra denilmek isteniyor ki, herkes kendi arkasına değil de önündekilere baktığı için, en yüksek basamaklarda bulunduğunu zanneder ve aldanır.

Bu konuda başka bir örnek olarak *Pierre Bayle* (1647-1706)'in, *akıl* konusunda yaptığı güzel metafora bakalım. (Bu misali bize aktaran, *Leibniz*'dir.) *Leibniz* (1646-1716)'in ifâdesine göre *Pierre Bayle*'in *Dictionnaire Historique et Critique* (: Tarihî ve Tenkîdî Lugat) adlı eserinde (s. 2026/sütun II-B'de) şu sözler bulunmaktadır :

«... *akıl*, yapıcı bir kuvvet değil, yıkıcı bir kuvvettir:... *Akıl*, nerede duracağını bilmeyen bir koşucuya, yahut da gündüz ördüğünü gece söken *Penelop* (Pénélope)'a BENZETİLEBİLİR...»¹²

Dikkat edilirse bu metafor örneğinde de BENZER kelimesi (ve onun değişik saygıları-) kullanılmaktadır. İleride göreceğimiz örneklerden bir kısmı, işte bu sınıfa girmektedir.

Kapalı metafor'lara gelince : Hiçbir metafor deyimi (yukardaki deyimlerden hiçbirini) ihtivâ etmediği halde, yine de *metafor* sayılması gereken ifâde şekilleri de vardır. Meselâ *edebiyat*'ta olduğu gibi, *felsefî metinler*'de isim ve sıfat tamlamaları hâlinde *metafor* çeşitleri görülebiliyor. Nitekim, *aklın ışığı* ve buna benzer deyimlerle arasına karşılaşmamız mümkündür. Fakat isim ve sıfat tamlamaları veyâ yukarda zikredilen *metafor deyimleri* de bulun-

11 Voltaire, *aynı eser*, 1/20.

12 Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşmalar*, (terc. H. Batu, MEB. Yay. Ankara, 1946), s. 63.

maksızın bir çeşit *mukâyese* (: karşılaştırma) yoluyla da metafor yapılmaktadır*. Örnek olarak, evvelâ *J.J. Rousseau* (1712-1778)'nin şu cümlesini aktaralım. Ona göre :

«... Bir *kötürüm adam* koşmak istese, bir *çevik adam* da koşmak istemesi, ikisi de oldukları yerde kalacaklardır...»¹³

Dikkat edilirse burada herhangi bir *metafor deyimi* açıkça zikredilmiş değildir fakat böyle bir cümle, yine de *metafor* teşkil eder. Çünkü *koşmak isteyen bir kötürüm adam* -ile- *koşmak istemeyen bir çevik adam* arasında, -*mukâyese* yoluyla- *benzerlik* kurulmuştur. Yâni bunlar, birbirine *BENZER* denilmek isteniyor.

Bu nitelikte bir başka örnek olarak, şimdi de *Henri Bergson* (1859-1941) un şu ifâdesini zikredebiliriz :

«... Yüze çıkan *su nebatları*, durmaksızın akıntı ile *sallanırlar*; su üstünde birleşen yaprakları, yukarda birbirine sarmaşarak ona istikrar (: kararlılık) verirler. Fakat *kökler* daha da istikrarlıdır (çünkü) sağlamca toprağa yerleşmişlerdir; onları aşağıdan tutarlar...»¹⁴

Görüldüğü üzere bu cümlede herhangi bir *metafor deyimi* bulunmadığı halde, bunun da bir *metafor* sayılması gerekiyor. Zîrâ *mukâyese* yoluyla *toplumun kökleri* ile *su nebatlarının kökleri* arasında *BENZERLİK* kurulduğu gibi, toplum yüzeyinde göze çarpan *çalkantılar* ile *su nebatlarının satıhtaki yapraklarının sallanması* arasında da *BENZERLİK* kurulmuştur.

Kapalı metafor örneği olarak (-yani, herhangi bir metafor deyimi ihtivâ etmeyen *istiâre* niteliğinde-) iki misal daha verecek olursak, *John Stuart Mill* (1806-1873)'den şunları zikredebiliriz :

«...Etkin bir olgu olan *irâde*, edilgin (passif) bir duyarlık halinde olan *arzû*'dan ayrıdır. Aslında ise (irâde), *arzû'nun fili-zî...dir...*»¹⁵

* Nitekim bâzı metinlerde, *may be compared by* (=...ile *mukâyese* edilebilir) deyimi geçtiğinde, böyle bir deyim, «*benzemektedir*» mânasına gelmek. tedir.

13 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 80.

14 Bergson, *Ahlak ile Din*, s. 12 = Bkz. br. frg. 583.

15 J.S. Mill, *Faydacılık*, (terc. Ş.N. Coşkunlar, MEB. Yay. İst. 1965), s. 62.

«... *İrâde*, *arzû'nun çocuğudur*; ana-baba'nın veliliğinden çıkar çıkmaz, *alışkanlık*'ın hükmü altına girer...»¹⁶

Dikkat edilirse bu fragmentlerden birincisinde : *irâde'nin arzû'nun filizi* (GİBİ) olduğu söyleniyor fakat (GİBİ) lafzı kullanılmıyor.

Nihâyet şu noktayı da hatırlatmamız gerekir ki, herhangi bir *açık metafor* örneği ihtiva etmeyen bâzı eserler, kendi başlarına birer *kapalı metafor* nümûnesi sayılabilir. Söz gelimi *Thomas More* (1478-1535)'un *Utopia* adlı eseri, bir *hayâlî ülke*'den bahsettiği için, başlıbaşına *kapalı metafor* örneği sayılabilecektir. (Bu eseri, ilerde II-B² olarak tahlil edeceğiz.) Aynı şekilde *Campanella* (1568-1639)'nın *Civitas Solis* (: Güneş Şehri) adındaki eseri de *utopia* (: hayal ülkesi) tasvirleri yaptığı için, *mecâzî* bir nitelik taşımaktadır. (İçinde bâzı *açık metafor* örnekleri de bulunan bu eseri, ilerde II-B³ sayfalarında inceleyeceğiz.) Nihâyet *Francis Bacon* (1561-1626)'ın *Nova Atlantis* (: Yeni Atlantis) adlı eseri de bir *utopia* niteliğindedir ve bu gurupa girmektedir. (Onu da ilerde, II-B⁴ sayfalarında ele alacağız.) *İbn Tufeyl* (öl. 1186)'in eseri de bu niteliktedir.

Hulâsa, ilerki sayfalarda karşılaşacağımız metaforlar'dan (-sayıları az olmakla birlikte-) bir kısmı bu niteliktedir ve bunlara *kapalı metaforlar* adını vermek kâbildir.

Açık metafor ile *kapalı metafor* konularında bu kadarlık açıklama şimdilik yeter görülmelidir. Çünkü bu araştırmanın gâyesi, *metafor san'atı*'nın ne olduğunu değil, sadece *metafor* sayesinde bâzı *felsefe meseleleri*'nin hangi ölçüde *kolaylaştırılması*'nın mümkün olduğunu (-ve bu vesileyle de bâzı *ünlü filozofların sistemlerini*-) göz önüne sermekten ibârettir.

Birinci Bölüm

- *İlkçağ filozofları*
- *Ortaçağ filozofları*

I — A

İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR

Birinci bölümün ilk faslı (I-A) olarak bu sayfalarda, İlkçağ felsefesinde ün kazanmış bâzı filozoflardan *metafor* örnekleri vermekle başlamamız,, evvelâ kronoloji için gereklidir. Çünkü felsefî düşüncenin onlarla başlatılması adet olmuştur.

İlkçağ felsefesinde gerçi birçok filozoflar mevcuttur fakat bunların hepsinde *metafor*'lara dayanarak anlatılmış fikirlere rastlamak mümkün olmuyor. Bu sebeple *Pitagoras* (m.ö. 570-494?), *Herakleitos* (m.ö. 544-488), *Platon* (m.ö. 427-347) ve *Aristoteles* (m.ö. 384-322)'den bulunduğunuz örneklerle yetinmek zorunda kaldık. Bu arada hatırlatmaya bile gerek yok ki İlkçağın en son filozofu *Plotinus* (m.ö. 204-270)'un felsefesi'de fevkalâde güzel metaforlar ihtivâ etmekle birlikte bu örneklerin sergilenmesi, kitaba *metafizik* bir yük teşkil edeceğinden ihmâl edilmiştir.

I—A¹

Pitagoras'ta metafor örnekleri

İlkçağ felsefesinde *metafor* yoluyla düşüncelerini ifâde ederek uslûbunu güzelleştiren ve fikirlerinin anlaşılmasını kolaylaştıran en eski filozof, *Pitagoras* olmuştur.

Pitagoras (m.ö. 570-494?), milattan önce altıncı asırda tasavvufî-dinî bir felsefe ortaya koymuştur, tahsil görmek üzere *Mısır* ve *Bâbil*'de bulunmuştur. Sonra da, *Güney İtalya*'ya yerleşmiş ve taraftarları ile birlikte *Pitagorcular Okulu*'nu kurmuştur. *Metempsychose* (*metempsikoz*) denilen *tenâsuh* akidesine yâni, ruhların beden değiştirip tekrar dünyâyâ gelmesine inanmaktaydı. Hattâ kendisinin de daha önceleri birkaç defâ dünyâyâ geldiğini söylemekteydi. Efsânevî bir şahsiyeti vardı : Nitekim isminin ilk yarısı olan *Pytha* (Pita) sözü ile *Budha* (Buda) ismi arasındaki benzerlik dikkatimizi çekmektedir. (Zâten *tenâsuh* inancı, *Budizm*'de de vardır.) *Varlık*'ın iki ilke'den (: *adedler* ve *ahenk*'ten) çıktığını söylediği için, *dualist*'tir. *Filosofos* (filozof) ismini ilk defâ kullanan odur. *Güney İtalya*'da yerleştikleri sırada, bir süre *siyâset*'le de ilgilenmişler ve iktidar olmuşlardı; fakat halkın isyân etmesiyle, oradan kovulmuşlardı. *Siyâsette*, bir çeşit *aristokrasi* taraflısı görünmekteydiler.

Pitagoras felsefesinde, *metafor* san'atının en eski örneklerine rastladığımızı söylemiştik. Nitekim ona göre, bu *dünyâ hayâtı* adetâ *spor yarışmaları*'na *benzemekte* ve yarışmaların yapıldığı sâhada (: *dünyâ*'da), üç çeşit insan bulunmaktadır : *Sporcular*, *satıcılar* ve *seyirciler*.

Bunlardan birincisi olan *sporcular*'ın gâyesi müsbakayı kazanmak için *yarışmak*'tır; oysa *satıcılar*'ın gâyesi *para kazanmak*'tır ve nihâyet *seyirciler*'e gelince onların da gâyesi, ne para ve ne de yarış kazanmaktır; Onlar sâdece olup bitenleri *seyretmek*'le yeti-

nirler. *Pitagoras'a göre filozoflar*, işte bu tür insanlara BENZEMEKTEDİR¹.

Demek ki *Pitagoras'a* göre, *filozof* ismini alacak kimselerin, ezeli dünyâ kavgasında ve hayat yarışında *seyirci GİBİ* davranmaktan başka bir rolü olmamalıdır. Böyle bir noktaya işâret etmek önemlidir çünkü *filozof* denilen kimseler, özellikle *politika* konusundaki düşüncelerini, (-*aktif politika* haline getirmeksizin-) sâdece *pasif politika* (yani *devlet felsefesi*) hâlinde tutacak olurlarsa, topluma daha çok yarar sağlayacakları gibi, kendi başlarına dert açmaktan da kurtulacaklardır. Nitekim *politika nazariyesi* ortaya atıpta, *aktif politika'ya* girmeyen filozoflar dâimâ sâkin ve emniyetli bir hayat geçirmiş (-meselâ *Aristo* ve *Fârâbî* böyledir-), fakat *politika nazariyesi* kurduktan sonra devlet yönetmeğe kalkışarak *aktif politika* yapan filozoflar, çeşitli sıkıntılara katlanmak zorunda kalmıştır. Meselâ *Platon* (m.ö. 427-347) bir takım siyâsî görüşlerini uygulama sâhasına koymağa çalışmış ve bu yüzden de esir pazarlarında satılmış, sonra da güç belâ kendi ülkesine dönebilmiştir. Aynı şekilde *İbn Sînâ* (980-1037), çeşitli İslâm devletlerinde bakanlık yapmış fakat onun da başına bir sürü dertler açılmıştır. Nitekim hapsedilmesi, evinin yağmalanması, gizlice bir ülkeden başka bir ülkeye kaçmak zorunda kalması, bu gibi tatsız olaylardan sâdece birkaç tânesidir.

Bu mülâhazalara yer verilmesinin sebebi şudur : Konumuz olan *Pitagoras* (m.ö.():, 494?) ve öğrencileri de, aynı akıbetlere uğrayacaklarını tahmin edemedikleri için, (-zîrâ bu sâhada tecrübesi olan filozoflar henüz mevcut değildi-), gerek kendisi ve gerekse taraftarları *filozof* olduklarını unutarak *siyâset*'le ilgilenmişler ve *aktif politika* yapmaya kalkışmak yüzünden başları derde girmişti.

Pitagoras'ın güzel *metaforlar*'ından biri de, insan hayâtındaki safhaları *mevsimler'e* benzetmesidir. Nitekim ona göre hayatımızda dört safha vardır ve bunlar da : İlk yirmi yılımızı kapsayan *çocukluk* devremiz âdetâ *ilkbahar GİBİ*'dir; ikinci yirmi yıllık devre ise, *ergenlik* adını almaktadır ve âdetâ *yaz* mevsimine BENZE-

1 Laertius, *Vie, Doctrines et Sentences*, 2/127 : ayr. bkz. N. Keklik, *Felsefe*, s. 185 (Bu metinler, *Laertius*'tan nakledildiği için, *dar dizgi* olarak sunulmamıştır).

MEKTEDİR; Üçüncü yirmi yıllık devremiz ise, *delikanlılık* (yani, *olgunluk*) safhasıdır ki, *sonbahar GİBİ*'dir ve nihâyet dördüncü yirmi senemiz de *ihtiyarlık* safhasıdır ki bu da *kış* mevsimine BEN-ZEMEKTEDİR².

Bu sözlerden anlaşılıyor ki *Pitagoras*'a göre insan ömrü 80 yıl kadardır ve çok garip bir tesâdüftür ki, kendisi de hayatın dördüncü mevsimi adını verdiği *kış* safhasındayken, (-76 yaşında-) vefât etmiştir.

Hulâsa, (-az sayıda olmakla beraber-) *Pitagoras*'ın da *metafor* yoluyla bâzı düşüncelerini ifâde ettiği görülüyor. Aynı özelliğe, onunla azçok akran sayılan *Herakleitos*'un ifâdelerinde de rastlamaktayız.

I—A²

Herakleitos'ta. metafor örnekleri

Herakleitos (544-488), pek zor anlaşılan uslubu dolayısıyla, *Karanlık Herakleitos* diye bilinmektedir. Soylu ve tanınmış bir âileye mensup olduğu ve halk tabakasını dâimâ küçük gördüğü için, eserlerinin onlar tarafından okunmasını zâten istemiyordu. Ona göre halk ne konuşmasını, ne de dinlemesini bilir: İştirler fakat anlamazlar³. Bu konuda yaptığı bir metafor'a dikkat edilirse *halk*, (kıymetli olan) *altın*'ı değil, (değersiz olan) *saman*'ı seven *merkep*'lere *benzemektedir*⁴. Böylece *aristokrat* bir filozof olduğu, anlaşılan *Herakleitos*'un ifâdeleri o kadar *karanlık* (: anlaşılması zor) idi ki, onun ölümünden 15 yıl sonra dünyâya gelen *Sokrates* (469-399) gibi bir filozof bile, bu ifâdelerden ancak bir kısmını anlayabildiğini itiraf etmek zorunda kalıyordu. Nitekim *Laertius*'a bakılırsa : «.. rivâyet edilir ki (tiyatro yazarı) *Euripides* (480-406), okuması için *Sokrates*'e *Herakleitos*'un eserlerini vermiş ve fikrini sormuştu. *Sokrates* şu cevabı verdi : -*Anladığım kısımları* dâhiyâne görünüyor, *anlamadığım kısımları*'nın da öyle olduğunu sanıyorum

2 Laertius, *aynı eser*, 2/128; ayr. N. Keklik, *Felsefe*, s. 185.

3 Kranz, *Antik Felsefe*, 1/81.

4 Robin, *La Pensée Grecque*, (Editions Albin Michel, Paris, 1948), 92.

fakat (bu hususta) iyi bir yüzücü'nün (:dalgıç'm) bana tercümanlık etmesi lâzım...»⁵

Buna rağmen görüyoruz ki Herakleitos, pek zor anlaşılan düşüncelerinin nisbeten kolay anlaşılması için, (-nâdiren de olsa-) metafor'lardan yararlanmayı ihmâl etmiş değildir.

Felsefesini *logos* (söz, akıl, düşünce) kavramı üzerine binâ eden filozof, bununla *Tanrı'yı* kast etmektedir⁶. Ona göre kâinât ateş'ten yaratılmıştır. fakat bu, *alevli ateş* dediğimiz şey değil, sâ-dece *harâret* (warmth)'den ibârettir. Her şey *ateş'in değişimleri* ile meydana gelir ve her şey, bu *değişmeler*'den sonra, tekrar *ateş'e* döner. Bu sebeptir ki kâinât'ta hiçbir zaman aynı formlar (: sû-retler, şekiller) bulunmaz. TIPKI *para* ve *mal* arasındaki ilişki GİBİ : *Para* mala dönüşür, *mal* da *paraya* dönüşür⁷.

Böylece ilk olarak *zıt*'lar ortaya çıkar ve bu *zıtlar* her nesnenin kendi özünde mevcuttur. Buna rağmen *zıtlar* (:iki zıt) arasında *âhenk* de vardır : TIPKI *yay* ve *lyra*'da olduğu GİBİ : *Yay*'ın adı *hayat*'tır, *işi de ölüm*'dür. Bu sebeple *yaşayan* ile *ölmüş* aynı şeydir. Kezâ *genç* ile *ihtiyar* ve *uyuyan* ile *uyanık* da aynı şeydir. Çünkü bunlar değişince ötekilerdir ve ötekiler değişince bunlar olur. Şu halde *ölümsüzler*, *ölümlüler*'dir ve *ölümlüler* de *ölümsüzler*'dir. Bunların hayatı, onların ölümü'dür, ve onların ölümü de bunların hayâtıdır : *Soğuk* nesneler ısınar ve sıcak olanlar soğur; *yaş* olanlar *kurur* ve *kuru* olanlar da *nemlenir*⁸.

Yukarda aktarılmış olan iki tâne metafor sâyesinde anlaşılıyor ki Herakleitos'un felsefesinde *Kâinât*, devamlı bir *değişme* halindedir. Bu görüşü ifâde etmek üzere, *herşey bir nehir gibi akıyor* (panta rei) sözleri, ona izâfe edilmiştir. Fakat *Kâinât*'ın ve ondaki nesnelerin devamlı *değişme*'si bir *logos* (akıl) tarafından düzenlenmiştir ve *Tanrı*, işte bunun *kânûn*'udur. Felsefenin görevi, bu kânunu bulmaktır.

5 Learthus, *aynı eser*, 1/110; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, 56.

6 Kranz, *Antik Felsefe*, 1/74.

7 Zeller, *Outlines of the Hist. of Greek Phil.* (Meridian Books, New York, 1957; transl. by L.R. Palmer), s. 62; ayr. E. Bréhier, *Hist. de la Phil.* (Presses Univ. de France, Paris, 1945), 1/57.

8 Kranz, *aynı eser*, 1/82.

Son olarak şunu da belirtelim ki Harakleitos, bir *panteist*'dir ve bu da *materialist panteizm*'dir⁹. Demek ki onun *Tanrı* anlayışı *monoteist* (Tek-Tanrıcı) değildir çünkü *Tanrı*'nın BİR olduğunu kabul etmekle beraber *Tanrının Kâinat içinde bulunduğu* görüşündeydi¹⁰. Bu sebeptendir ki *Herakleitos*, *Ksenofanes*, *Bruno* ve *Spinoza* gibi filozofların *Tanrı* telâkkisi *monoteist* görüşten farklıdır ve yine bu sebeptendir ki *panteist* olanların *ateist* (: *Tanrı tanımaz*) sayıldıkları ileri sürülmüştür¹¹.

Karanlık usul sâhibi bir filozof olan Harakleitos'un bâzı görüşlerini kolay anlaşılır duruma getirmek için -nâdiren de olsa- birkaç metafor yapması gösteriyor ki, böyle bir filozof bile metafor'un felsefedeki önemini görmezlikten gelmiş değildir. Fakat bunlardan daha enteresan örneklere, ilerde zikredeceğimiz başka filozoflarda da tesâdüf edeceğiz. Bu sebeple, kronolojik sırayı takip ederek, şimdi de *Platon*'un yaptığı bâzı *metafor*'ları zikredebiliriz.

I—A³

Platon'da Metafor Örnekleri

İlkçağ felsefesinde *metafor*'lara önem veren filozoflardan biri de *Platon* (m.ö 427-347)'dur. *Platon*, (bundan önceki filozoflar gibi) mistik (dînî) bir hüviyet taşımaktadır. Onun felsefesi, hocası *Sokrates* (m.ö. 469-399)'ten kaynaklanmaktadır, çünkü öğrencisi olmuş ve onun *dialog* (: konuşma)'larını kaleme almıştır ki onlara *Sokratik dialoglar* adı verilmektedir. Elbette ki bunlardaki fikirler *Sokrates*'e ait olmalıdır fakat onları son derece şâirâne ve güzel bir uslûpla aktaran *Platon*'dur.

9 L. Robin, *La Pensée Grecque* (Paris, 1948), s. 91; ayr. Von Aster, *Fels. Tarihi Dersleri*, (İst. 1943), s. 38.

10 *Panteizm materialist* denilmesinin sebebi, *Tanrının madde aleminde bulunduğu* faraziyesinden ileri gelmektedir. *Herakleitos* (544-488), *Ksenofanes* (570-475), *Bruno* (öl. 1600) ve *Spinoza* (öl. 1677) gibi filozoflar, bu fikirdeydi yani *panteist* iddiler.

11 Meselâ *Schopenhauer* diyor ki : -*panteizm*, sâdece terbiyeli bir *ateizm*'dir (bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 8/dn. 9.)

Eserlerinde birkaç tâne güzel *metafor* örneği vardır ki, en meşhur olanı, *Mağara Metaforu*'dur¹². (Bunu, daha sonra aktaracağız). Ayrıca, *güvercin metaforu* (*Theaitetos*, 167 vd.), da meşhurdur ve 19ncu asır filozoflarından *Schopenhauer* (1788-1860) tarafından, zikredilmiştir¹³.

Platon'un *benzetme*'lerine dâir güzel örneklerden biri de, *bal-mumu* misâlidir. Tabiatıyla, aynı maksatla olmamak üzere, bu «*bal-mumu misâli*» ne, daha sonraki bazı filozoflarda da rastlamaktayız.

Hocası *Sokrates*'ten aktarmak sûretiyle *Platon* diyor ki *insan ruhu* âdetâ *bal-mumu* gibidir; *maddî nesneler* ise, bunun üzerine iz bırakan *mühürler*'e benzemektedir. Bu izler ne kadar derin olursa, o nesneyi o kadar kuvvetle *hatırlarız*. Bütün bunları *Platon* şöylece ifâde etmektedir :

«... Öyleyse *ruh*'umuzda *bal-mumu*'ndan bir levha bulunduğunu farzet. Bu levha, bâzısında daha büyük, bâzısında daha küçük olsun, bâzısında daha saf, bâzısında daha karışık. Birininki daha sert, ötekinkinki daha yumuşak veyâ bâzılarında orta bir nitelikte olsun....

Bu levha'nın *algılarımızla düşüncelerimiz* için bir dayanak olduğunu düşünerek, gördüklerimizden, işittiklerimizden *hatırda kalmalarını* istediklerimizi, *TIPKI* yüzüklerdeki kabartma resimler GİBİ, bunun üzerine basalım. Bu basılan şeyin izi bu levhada kaldıkça, onu *hatırlar biliriz* Fakat bu iz silinir veyâ hiçbir iz bırakmazsa, onu *unutur*, artık *bilmeyiz*...»¹⁴

Dikkat edilirse *Platon*, (bu ifâdeleri *Sokrates*'e izâfe etmek sûretiyle), *insan ruhu*'nun *bal-mumu*'ndan yapılmış bir levha GİBİ olduğunu söylemekteydi. Büyük veya küçük olan bu *ruh levhası* üzerinde, *duyu*'larla algıladığımız *maddî nesneler*, âdetâ *mühür GİBİ* birer iz bırakmaktadır : *Hatırlamak ve bilmek* denilen olay da böy-

12 Bu metafor, *Schopenhauer* (1788-1860) tarafından iki defa zikredilmiştir : bkz. *The World as Will and Idea*, 1/222 ve ayr. 2/8.

13 *Schopenhauer*, *The World*, 1/103.

15 *Platon*, *Theaitetos*, 191 c.

ledir : *Balmumu*'ndan yapılmış gibi olan *rûh*'umuz üzerinde hangi nesnelerin izleri daha uzun süre kalırsa, onları o kadar uzun süre hatırlarız. Fakat bu izler ruhumuzdan silinecek olursa, o zaman onları unuturuz. Metafor yoluyla Platon, bunu söylemek istiyordu. Fakat bunun yerine : *-insan ruhu*, algılama yoluyla maddî nesneler'den bâzılarını uzun süre hatırlar, bâzılarını daha çabuk unuttur demiş olsaydı, bu ifâde, aynı şekilde kolayca hatırdan kalabilir miydi? Bu sebeptendir ki, zor anlaşılan meselelerin kolay anlaşılması için Platon, biraz önce zikrettiğimiz *balmumu misâli*'ne dayanmıştır. Nihâyet şunu da hatırlatmak gerekir ki *balmumu misâli*, çeşitli amaçlarla, daha sonra bâzı filozoflar tarafından daha kullanılmıştır. Nitekim *İbn Miskeveyh* (932-1030) adındaki filozof, *ruh* ile *beden*'in birbirinden farklı *cevher*'ler olduğunu göstermek için, *balmumu misâli*'nden yararlanmış¹⁶. Daha sonra *Malebranche* (1638-1715), (*-İbn Miskeveyh*'in ifâdelerini andıran şekilde fakat ondan başka bir amaçla-) bu örnekten faydalanmıştır. *Malebranche* bu misal sâyesinde, *ruh*'un aynı anda iki ayrı tasavvur'a sâhip olamayacağını göstermek üzere bu örneği zikretmiştir¹⁷. Ayrıca *Gazzâlî* (1058-1111), *cevher*'in tarifi için *balmumu* örneğini vermiştir¹⁸. *Descartes* (1594-1650) ise, aynı maksatla (-ve *Gazzâlî*'ye benzer şekilde-) bu misalden yararlanmış¹⁹.

Görülüyor ki *Platon* (m.ö. 427-347)'dan başlamak ve *ruh* konusunda olmak üzere *İbn Miskeveyh* (öl. 1030) ve *Malbranche* (öl. 1715) gibi filozoflar, *balmumu metaforu*'ndan yararlanmışlardır. Ayrıca *Gazzâlî* (öl. 1111) ile *Descartes* (öl. 1650) adlı filozoflar da, *cevher*'in tarifi için *balmumu* metaforuna dayanmışlardır. Nihâyet «*küllîler*» in nasıl meydana geldikleri hakkındaki düşüncelerini açıklarken *Gazzâlî* (öl. 1111), yine bu metafordan istifâde etmiştir²⁰.

16 *İbn Miskeveyh, Nefs ve-Akl*, s. 54; ayr. bkz. ilerde s. 75/frg. 153).

17 *Malebranche, Hakikatın Araştırılması*, 3/18; ayr. bkz. ilerde s. 76/frg. 358).

18 *Gazzâlî, Makâsıd el-felâsife*, s. 84-85; ayr. bkz. ilerde s. 97/frg. 178).

19 *Descartes, Metafizik Düşünceler*, s. 116-118; ayr. bkz. ilerde s. 153/frg. 284).

20 *Gazzâlî, Makâsıd el-Felâsife*, s. 107-109 ;ayr. bkz. ilerde s. 97/frg. 177)

Platon felsefesinin en göze çarpan tarafı, *idealar teorisi*'dir*. Buna bakılırsa *idealar* (fikirler; nesnelerin kavramları) *gerçek*'tir fakat *maddî nesneler* (-ki onlara, felsefe dilinde *fertler* denilir-), ideaların ancak birer *gölge*'sidir. Bu nazariyeyi, daha kolay bir şekilde anlatabilmek üzere, (-yine hocası *Sokrates*'ten nakletmek sûretiyle-) *Mağara istiâresi* ismi verilen bir *benzetme*'den yararlanmaktadır. *Mağara istiâresi* deyimi, söz gelimi fransızcada *le mythe de la caverne* yâni, *Mağara efsânesi* deyimiyle karşılanmaktadır. Bu *metafor*'u daha iyi anlayabilmek için, örnek olarak, *perde-gölge oyunu*'nu (: Karagöz oyunu'nu) tasavvur edelim : Perde üzerindeki *gölgeler*, adetâ *maddî nesneler* olarak tasavvur ediliyor ve onlara sebep olan (=perde arkasındaki) nesneler ise *idealar* şeklinde düşünülüyordu. (*Platon* bunu söylemek istiyordu). Nitekim, *Devlet* (: *Politeia*) adlı eserinde bulunan bir *metafor*'da diyor ki :

«... Bunu, şöyle bir BENZETME ile anlatayım: Yeryüzünde, *mağara*'msı bir yer içinde insanlar : Önde, ışığa açılan bir giriş İnsanlar, çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu *mağara*'da yaşıyorlar. Ne kımıldanabiliyor, ne de ... başka bir yer görebiliyorlar. Öyle, sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar.

Yüksek bir yerde yakılmış bir *ateş* parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla *ateş* arasında, ... *kukla* oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde mârifetlerini gösterdikleri bölme (: perde) var ya ... Böyle bir yeri, getirebiliyor musun gözünün önüne?...

— Bu alçak duvar (: perde) arkasında insanlar düşün. Ellerinde taştan tahtadan yapılmış, insana ve daha başka şeylere benzer *kuklalar* taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler, bölmenin (: perde'nin) üstünde, (gölge olarak) görülüyor..... Bu durumdaki insanlar, ... ancak arkalarındaki *ateşin* aydınlığıyla mağarada, karşılarına vuran *gölge*'leri görebilirler değil mi? Bu zindanın içinde bir de *yankı* düşün. Geçenlerden biri her

* *İdealar teorisi*, gerçekte *Platon*'dan bir asır önceleri yaşamış bir şâir olan *Epikharmos* tarafından ortaya atılmıştır. (bkz. Laertius, *Vie, Doctrines et Sentences*, 1/166-168; ayr. N. Keklik, *Felsefe*, s. 222-223).

konuştukça, mahpuslar bu sesi, karşısındaki gölgenin sesi sanmazlar mı?.

— Bu adamların gözünde *gerçek*, yapma nesnelerin *gölge*'lerinden başka bir şey olamaz değil mi?

Şimdi düşün : Bu adamların zincirlerini çözersen, ... her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, ... gözlerini ışığa kaldırsın.... Gölge'lerini gördüğü nesnelere, gözü kamaşarak bakacak.

Ona, demin gördüğün *şeyler*, sâdece boş *gölgeler*'di, şimdiyse *gerçeğe* daha yakınsın, ... daha doğru görüyorsun dersek, önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak, ne der? Şaşırakalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha *gerçek* gibi gelmez mi?.....

Bir de şunu düşün : Bu dediğimiz adam, yeniden *mağara*'ya dönüp eski yerini alsa, gün ışığından ayrılan gözleri karanlıklara dayanabilir mi?...

Zincirlerinden hiç kurtulmamış mahpuslarla, gördükleri üzerinde tartışmak zorunda kalsa, herkes gülmez mi ona? ... Şimdi ... bu BENZETME'yi demin söylediklerimize uyduralım. Görünen dünyâ, *mağara* zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de, güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyâyâ çıkan ve yukarda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyâsına yükselişi olsun. Benim nereye varmak istediğimi,... bu BENZETME'yle ... iyice anlamış olursun. Doğru mu, yanlış mı, orasını *Tanrı* bilir. Her halde, benim düşünceme göre, kavranan dünyanın sınırlarında *iyi ideası* vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, *iyi ve güzel* ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyâda ışığı yaratan ve dağıtan odur... *İnsan* ancak onu gördükten sonra, iç ve dış hayatında *bilgece* davranabilir...»²¹

Anlaşıldığı üzere *Platon*, (*Devlet* adlı eserinde) *mağara istîâresi* (benzetmesi) denilen böyle bir *benzetme* yoluyla, *maddî nesneler* dediğimiz şeylerin, *idealar*'ın *gölgeleri*'nden ibâret olduklarını göstermek istiyordu.

21 *Platon*, *Devlet*, 514a-517c; (terc. s. 199-200); ayr. N. Keklik, *Felsefe*, s. 143-145.

I—A'

Aristoteles'te metafor örnekleri

Aristoteles (m.ö. 384-322), bundan önce sözünü ettiğimiz *Platon* (öl. m.ö. 347) tarafından yetiştirilmiştir. Onyediy yaşlarındayken *Platon*'un öğrencisi olan *Aristo*, hocasını kaybettiği tarihte (m.ö. 347 senesinde), 37 yaşlarındaydı ve aynı yıl *Atina*'dan ayrıldıktan sonra, *Makedonya*'ya gitmişti. Bu seyahat, bir dâvet üzerine yapılmıştı çünkü bir zamanlar kendi babasının *doktor* (:hekim) olarak hizmet ettiği *Makedonya kralı Philip* tarafından, genç prens *İskender*'e özel dersler vermesi isteniyordu.

Makedonya sarayındaki vazîfesi sona erince, tekrar *Atina*'ya dönen *Aristo*, bu şehirde bir özel felsefe ve ilim okulu açtı. Çiçeklerle süslenmiş büyük bir bahçe içindeki bu okula, *Lykeium* ismi verilmekteydi. (Batı dillerinde ve Türkçede kullanılan *Lise* kelimesi de, buradan gelmektedir).

Lykeium'un çiçekli bahçelerinde *yürüyerek* (:dolaşarak) ders anlatmaktaydı. Bu sebeple, *yürümek*, *dolaşmak* vs. gibi anlamlar taşıyan *peripatein* infinitifinden türetilen *peripatetikos* (:yürüyen, dolaşan) ismi, gerek *Aristo*ya ve gerekse öğrencilerine bir lakap olarak verilmişti. Demek ki *peripathetism* (:peripatetizm) denildiğinde, *Aristo felsefesi ve onun taraftarları* anlaşılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, milâdın sekizinci asrından itibaren eserleri (-Hristiyan mütercimler tarafından-) *Arapçaya tercüme* edilen *Aristo*'ya *Meşşâî* ismi verilmiştir. Bu bir tesâdüf eseri değildir çünkü *Meşşâî* kelimesi de *Yürüyene mensup* manasına gelmektedir. (*Peripatetikos* kelimesi Grekçedir; *Meşşâî* kelimesi de Arapçadır)*.

* Başka yerlerde tafsîlat verdiğimiz gibi, İslâm dünyasında geçen *Meşşâîlik* tâbirine bakarak, bu ismi alan filozoflarımızın *Aristo felsefesi*'nin tekarcısı olduklarını zannetmek büyük bir hatâdır. Aksine olarak, *Meşşâîlik* denildiği zaman İslâm dünyasında yetişen filozoflar üzerinde, sâdece *Aristo* (384-322)'nin değil, aynı zamanda *Platon* (427-347)'un ve *Plotinus* (m. 204-270)'un da etkileri bahis konusuydu. Kaldı ki bunlardan gelen etkiler de, aynen tekrar edilmiş değildi ve *İslâm Meşşâîleri*, bu gibi filozoflardan aldıkları fikirleri, (-İslâmî görüşleri de katarak) kendi açılarından terkip etmişler ve orijinal sonuçlara ulaşmışlardı.

Aristo, hemen bütün *felsefe ve ilim* dalları konusunda eserler yazmıştı. Mantık, Ahlâk, Devlet felsefesi, Metafizik, Kozmoloji gibi felsefî konularla birlikte, Astronomi, Fizik, Biyoloji vs. konularında da, (-etkileri assırlarca devam eden-) eserlerin sâhibiydi. Bu eserlerdeki malzemenin büyük bir kısmı, öğrencisi olan *Kral İskender*'in askeri seferlerindeki ilim heyetleri tarafından toplanarak Aristo'ya gönderilmiştir.

Aristo her ne kadar *Platon*'un öğrencisi olmuşsa da, onun bâzı düşüncelerini kabûl etmemiştir. Bu farklardan ve tenkitlerden biri de, *Politika* (devlet felsefesi) konusundaydı. Dolayısıyla, diğer konuları bir yana bırakarak, burada sadece *politika* üzerindeki düşüncelerini anlatırken, *Aristo*'nun bu konuda ne gibi *metafor*'lar yaptığını göstermeğe çalışacağız.

Aristo'ya göre : birbirinin zıddı sayılan iki türlü idâre (:devlet) şekli vardır ki, bunlardan biri *Demokrasi* (:çoğunluk idâresi) ve diğeri de *Oligarşi* (:azınlık idâresi) ismini almaktadır*. Geri kalan bütün idâre biçimleri de bu ikisi arasındaki mertebelerden birini teşkil etmektedir. *Aristoteles*, bu meseleyi daha açık ve belirli bir şekilde anlatabilmek üzere, *metafor* yapmak sûretiyle diyordu ki : *Nasıl ki* başlıca iki türlü rüzgâr (*Kuzey rüzgârları* ve *Güney rüzgârları*) varsa ve *nasıl ki* diğer rüzgâr çeşitleri bu ikisi arasındaki esintilerden ibâretse, aynı şekilde iki çeşit idâre biçimi vardır ve diğer idâre biçimleri de bu ikisi arasındaki mertebelerden ibârettirler. Kendi ifâdesiyle :

«... *Rüzgârlar NASIL* (ki) umûmiyetle *Kuzey* ve *Güney* rüzgârları diye başlıca iki şekil olarak kabûl ediliyor ve diğerleri de sâdece bu ikisinin çeşitleri sayılıyorsa, BUNUN GİBİ, hükûmetlerin de başlıca iki şekil olduğu kabûl ediliyor ki bunlar da, *Demokrasi* ile *Oligarşi*'dir. Çünkü *aristokrasi*, azınlığın hâkimiyeti olduğu için, *oligarşi*'nin bir çeşididir; *politeia* (Cumhuriyet) şekli, gerçekte bir *demokrasi* sayılıyor. TIPKI rüzgârlar arasında *batı rüzgârları*'nı *güney rüzgârları*'nın bir çeşidi sayışımız GİBİ...»²²

*. *Oligarşi* (oligarchie) kelimesi *zenginler idâresi* anlamına gelmekle beraber, *zengin sınıf* her toplumda az olduğu için, *Aristo* bunu *azınlık idâresi* mânâsında da kullanıyordu.

Aristoteles'e göre oligarşi ile demokrasi arasındaki en önemli fark şudur : NASIL Kİ mûsikîde sert ve yumuşak ses tonları varsa, aynı şekilde demokrasi, yumuşak ses tonlarını ve oligarşi ise, sert ses tonlarını temsil etmektedir. Kendi sözleriyle :

«... *Oligarşik* şekilleri sert ve şiddetli tonlara, *demokratik* şekilleri de yumuşak ve hafif tonlara BENZETEBİLİRİZ...»²³

İmdi, rejimler arasında, böylesine açık bir tercih yapan *Aristo'* nun *mutlak demokrasi* (:aşırı demokrasi) tarafıslı olduğunu ve *mutlak oligarşi*'yi kötülediğini söylemek, acabâ mümkün müdür? Bu soruyu açık ve seçik olarak cevaplandırabilmek için, onun *demokrasi* ve *oligarşi* konusundaki düşüncelerine biraz daha yakından bakmamız gerekiyor.

Önce şunu belirtmeli ki, *Aristo*ya göre *demokrasi* ve *oligarşi*, ancak *servet dağılımı* bakımından birbirinin zıddı sayılmaktadır. Nitekim *Aristo*ya göre *demokrasi*'de özellikle *fakirler hâkimiyeti* bahis konusuyken, *oligarşi*'de sâdece *zenginler hâkimiyeti* söz konusudur²⁴. Yani bu ikisi arasındaki fark, *fakirlik ve zenginlik* farkından ibârettir²⁵. *Oligarşi*'de *servet* ve *demokrasi*'de ise *hürriyet*, birer ilke olması bakımından, bu iki hükûmet şekli, birbirinden farklıdır²⁶.

Görülüyor ki, *Aristonun* nazarında, birbirinin zıddı olan *demokrasi* ile *oligarşi*'den hiçbirisi, mutlak mânâda kötü sayılmıyor. Çünkü ona göre, bâzı toplumlar için *demokrasi* ve diğer bâzı toplumlar için de *oligarşi*, daha iyi sonuçlar verebilmektedir. Yeter ki (-diyor

23 *Aristoteles, Politika* (terc.) 4/10.

24 *Aristoteles, Politika* (terc.) 4/11. Burada diyor ki :

«... *Demokrasi*, hürlerin hâkim olduğu; *oligarşi* zenginlerin hâkim olduğu hükûmet şeklidir...».

25 *Aristoteles, Politika*, (terc.) 3/124. Kendi sözleriyle :

«... *Demokrasi* ile *oligarşi* arasındaki gerçek fark, *fakirlik ile zenginlik* farkıdır. İnsanların, *servet*'lerinden dolayı hâkim sınıf oldukları yerde, ister azlık ister çokluk olsunlar, hükûmet şekli *oligarşi*'dir; *fakirlerin* hâkim oldukları yerde ise, *demokrasi*'dir....».

26 *Aristoteles, Politika*, (terc.) 4/26. Kendi sözleriyle :

«... *Oligarşi*'nin prensibi *servet*; *demokrasi*'nin *hürriyet* ve *aristokrasi*'nin prensibi de *fazilet*'dir...»

Aristo-)-bu konuda *aşırılık* olmasın²⁷. Çünkü bu, toplumların özel yapısına bağlıdır²⁸. Şu kadar ki Aristoya göre *demokrasi*, umumiyetle daha *iyi*'dir çünkü *demokrasi*'de devlet *halk oyları* ile idâre olunur ki, bu da insanlar arasında *eşitlik* sağlamaktadır²⁹. *Demokrasi*'nin diğer üstünlüğü de, *orta sınıf'a* dayanmasıdır ki, bu da devletin ayakta durmasını temin etmektedir³⁰.

Aristo'nun siyâset nazariyesinde önemli bir yer tutan *orta sınıf* meselesinde *oligarşi*'nin bir çeşidine de, *aristokrasi* adı verilir ki, bunun prensibi de *fazîlet*'dir. Yani, bu tarz bir devlette hâkim olanlar, *iyiler* (: erdemli insanlar)'dır ve bu sebeple *oligarşi* ile *aristokrasi*'yi birbirine karıştırmak doğru değildir³¹. *Demokrasi*'ye gelince, şâyet bunda da *aşırılık* olursa, o zaman *tiranosluk* (despotizm), ortaya çıkar ki, bu sûretle *demokrasi* ile *despotizm* birbirine yakın düşerler³². Şu halde, gerek *demokrasi*'de ve gerekse *oligarşi*'de *aşırılık* 'tan kaçınmak lâzımdır. (bkz. br. dn. 27).

-
- 27 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 5/95. Kendi sözleriyle :
«Gerek *demokrasi*, gerek *oligarşi*, - en mükemmel şekilden ayrı oldukları halde - pekâlâ oldukça *iyi hükümetler* olabilirler. Fakat bunların prensiplerini *aşırı* bir hale sokmak istediniz mi, hükûmeti bozmaya başlar, sonunda da, elde hükûmet nâmına bir şey bırakmamış olursunuz...»
- 28 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 4/7-8 Kendi sözleriyle :
«... Bâzılarının ihtiyaçlarına *demokrasi*, bâzılarının ihtiyaçlarına *oligarşi* daha uygun olabilir...»
- 29 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 4/43. Kendi sözleriyle :
«... Herşeyin herkes tarafından kararlaştırılması hâli, *demokrasi*'lerin vasfıdır. Halkın istediği *eşitlik* budur...».
- 30 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 4/35. Kendi sözleriyle :
«... *Demokrasi*'ler, *oligarşi*'lerden daha güvenli ve daha sürekldir. çünkü bunların (: *demokrasilerin*) daha geniş ve iki hükûmetin idâresinde payı olan bir *orta sınıf*'ı vardır. Halbûki *orta sınıf*'ı olmayan ve *fakir sınıf*'ın çokluk olduğu yerde çatışmalar doğar, çok geçmeden de devletin sonu gelir...»
- 31 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 5/82. Kendi sözleriyle :
«... *Aristokrasi*, zâten *oligarşi*'nin bir şeklidir; o da *oligarşi* gibi azınlığın idâresidir, ancak *aristokrasi*'de bu azınlık *zenginler* değil *iyiler*'dir. Bundan ötürü bu iki hükûmet şeklini çok defâ birbirine karıştırırlar...»
- 32 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 5/106. Kendi sözleriyle :
«... *Demokrasi*'nin aşırı şekli *tiranosluk*'tur; bu itibarla (her ikisi) birbirlerine pek yakındırlar...»

Aşırılık mânâsına gelen *ifrât ve tefrît*'den dâimâ kaçınan Aristo, bu sûretle zıtt kutuplar arasında doğru-orta'yı aramıştır³³. *Doğru orta* deyimini, kendisinden iki asır önceleri yaşamış olan *Fokilides* (m.ö. 6 ncı asır) adlı bir şâirden alarak benimseyen Aristo³⁴, bu deyimden hareket ederek bir *orta sınıf* tasavvuruna ulaşmıştır.

Biraz önce de işâret ettiğimiz gibi *orta sınıf*, özellikle *demok-rasi*'nin bünyesine uygundur. (bkz. br. s. 24). Üstelik, *orta sınıf* üzerine dayanan bir devlet, *en iyi devlet şekli*'dir çünkü böyle bir idârede *zengin-fakir* zıtlığı en aşağı düzeye indirildiği için, *fakir*'lerin *zengin*'lere haset etmelerine hâcet kalmayacak³⁵ ve yine bu sûretledir ki *komünizm*'in önlenmesi mümkün olacaktır.

Komünizm nedir? Herşeyin *ortak* sayılması yoluyla bir *eşitlik* mi? Aristo işte böyle bir idâre biçiminin (-insan tabiatına aykırılığı sebebiyle-) mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Nitekim diyor ki : «... *Mülklerin müsâvileştirilmesi*, şüphesiz vatandaşlar arasındaki kavgaları önleyecek bir tedbirdir, ama doğruyu söylemek lâzım gelirse, bu çok büyük bir şey değildir. *Asiller*, kendilerine âit sandıkları şerefleri görmediklerinden, bu müsâviliğe kızacaklardır. Çok defa karışıklık ve ihtilâllerin sebebini burada bulursunuz. *İnsan oğlunun gözü doymak bilmez*. Önce iki *obol*'e (gümüş paraya) kânâat eder. Fakat bir defâ bunu elde edip alıştı mı boyuna daha çoğunu ister ve bunun sonu gelmez. Arzu öylesine bir şeydir ki hiç doymasını bilmez*.... Bütün kötülüklerin çâresi, insanları zenginlik peşinde koşmayacak şekilde *terbiye etmek*, kötü yaratıkları zenginleşmekten alıkoymaktır....»³⁶

33 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 5/94.

«... herşeyin *orta*'sını unutmamak lâzımdır...»

34 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 4/34 (: 1295b/g).

«... *Phokylides* ne güzel söylemiş : - *Orta*, iyiliklerin en tepesindedir...»

35 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 4/33 (: 1295/8-9).

«... *Orta sınıf* vatandaşlardan meydana gelen bir devlet, ister istemez *en iyi* idâre edilen devlettir. Bir devlette en güvenli sınıf budur, çünkü bunlar, *fakirler* gibi, komşularının malına göz diken kimseler değildir; sonra bunların malına, fakirlerin *zengin*'in malına göz dikmesi gibi, göz diken de olmaz...».

* Bunu hatırlatan bir görüş, *Ebû Bekir Râzî* (öl. 933)'nin *El-Tıbb el-Râhânî* adlı eserinde de vardır.

36 Aristoteles, *Polîtika* (terc.) 2/70.

Bu fragmentteki son cümle üzerinde özellikle durulursa görülecektir ki insanların (-servet farkı sebebiyle-) birbirlerine haset etmelerini önlemenin en iyi çâresi, onları evvelâ terbiye etmek (: *eğitmek*)'dir. Demek ki *komünizm*'e sebep olan unsurlardan biri de *ahlâk zayıflığı*'dır. Kaldı ki insanlar, hem *beden* hem de *ruh* yapısı bakımlarından birbirlerinden *farklı*'dırlar, yani bu bakımlardan bile eşit olamazlar. Şayet *beden* bakımından herkesten üstün ve *kuvvetli* olanlar toplumda üstünlük kazansaydı, beden bakımından *zayıf*'ların durumu ne olacaktı? Halbûki *üstünlük*, daimâ *ruh üstünlüğü* (: *zekâ* bakımından üstünlük) olarak kabûl edilmektedir ve insanlar bu bakımdan da birbirlerinden *farklı*'dırlar. *Ruh* (yani *akıl*) bakımından *üstün* olanlardır ki, her zaman ve her yerde hâkim olmaktadırlar. *Aristo*, bu gibi noktaları belirlemek maksadıyla diyordu ki:

«... Şüphesiz ki *tanrı heykelleri*'nin, şekilde *insan heykelleri*'nden *farklı* oluşu GİBİ, insanlar da birbirlerinden, sâdece *bedenlerinin* dış görünüşü bakımından *farklı* olsalardı, (beden bakımından) *aşağı* olanların *üstün* olanların kölesi olması gerektiğini herkes kabûl ederdi. *Bedence*, (insanlar arasında) bu kadar *fark* olursa, *ruhça* ne kadar büyük fark olacağını düşünmeli. Halbuki *ruhun güzelliği*, *bedenin güzelliği* kadar kolaylıkla görülmez....»³⁷

Böylece, bünye bakımından güçlü-kuvvetli insanların, zayıfnahif insanlara hükmedecekleri yerde, beden bakımından değil fakat *ruh bakımından üstün* insanlara *idârecilik* vasfını uygun gören *Aristoteles*, *mutlak eşitlik* tasavvurunu hiç bir zaman kabûl etmiş değildi. Ona göre ideal toplum, ifrat ve tefrit (: aşırılık; sivri uçlar) sayılan devlet biçimleri yâni *mutlak demokrasi* ile *mutlak oligarşi* arasındaki bir idâre biçimidir ki burada, *orta sınıf* hâkim durumdadır. Onun sözlerine bakacak olursak, *mutlak demokrasi* ile *mutlak oligarşi*'den, (-yani, *aşırı uçlar*'dan-) uzak duran idâre biçimleri, *âdetâ* sağlam olan insan bünyesi yâhut da, tayfaları iyi olan *gemi*'ler GİBİ'dir : *Nasıl ki* sağlam bünyeler ve tayfaları iyi olan gemiler, ufak tefek ârızaları kolaylıkla atlatırlarsa, aynı şekilde *mutlak demokrasi* ile *mutlak oligarşi*'den sakınarak *orta sınıf*'a dayanan hükûmetler de, ufak-tefek ârızaları kolaylıkla atatabilirler. *Aristoteles*'in ifâdesiyle :

37 *Aristoteles Politika* (terc.) 1/16.

«... Sağlığı yerinde olan *vucutlar* (ve) iyi tayfaları olan *gemi-ler*, birçok kazâları atlatarak sağ sâlim kurtuldukları halde, hastalıklı vucutlar veyâ kötü tayfalı gemiler, NASIL ki en küçük bir hatâ yüzünden mahvolurlarsa, en kötü hükûmet şekilleri de âzamî dikkat isterler...»³⁸

Sağlıklı olmayan, (-yâhut da sonradan düzeni bozulan-) bir toplumdaki en büyük tehlikeler, bâzen farkına varılmayacak kadar önemsiz görünen ârizalardan doğmaktadır. *Aristoteles* bunu da, savaş alanındaki küçük mevzîlere önem vermediği için bozguna uğrayan askerî birliklere *benzeterek*, fakirlik ve zenginlik bakımlarından da, bir ülkedeki *bölge farkları*'nın toplumda *ayrılık* (: farklılık) meydana getireceğini şöylece ifâde ediyordu :

«... Harpte, ne kadar küçük olursa olsun, NASIL ki bir hendek bir alayı parçalamaya (: bozguna uğratmaya) sebep olursa, bunun GİBİ herhangi bir *yer farkı* da, ne kadar ehemmiyetsiz olursa olsun, bir şehirde ayrılık meydana getirmeğe sebep olur...»³⁹

İşte böyle bir duruma kıyas ile, *n a s ı l* ki bir çocuk büyüdükçe, onun bütün organları da *orantılı şekilde* büyürse, toplumda mevcut olan çeşitli zümrelerin de aynı şekilde birbiriyle *âhenkli ve orantılı* olarak gelişmesi icap eder. Aksi takdirde, toplumdaki zümrelerden sâdece bir tânesi gelişerek diğerleri geri kalırsa, o zaman *fakirler* çoğalır ve ortaya, gövdesi kısa fakat ayakları uzun yaratıklar GİBİ, sağlıksız bir toplum çıkar ki, *Aristoya* göre *siyâsî devrimler* bunun sonucunda meydana gelmektedir. Nitekim diyor ki :

«... *Siyâsî devrimler*, devletin herhangi bir parçasının nispet-siz şekilde artmasından da doğar. Bir vucut, birçok uzuvlar (: organlar)'dan meydana gelir; *vucûdun tenâsübü*'nün muhâfazası için, her uzvun büyümesi lâzımdır. Hâlbuki MESE-LÂ, ayaklar *beş karış* uzunluğunda, vucûdun diğer yerleri topu topu *iki karış* büyüklüğünde olursa ve bu gayri tabîî fazlalık, bir nicelik meselesi olduğu kadar bir nitelik meselesi de, olursa, vucut başka bir hayvan şeklini bile alır. TIPKI BUNUN GİBİ, bir devletin de birçok parçaları vardır ki, bunlardan biri,

38 *Aristoteles, Politika* (terc.) 6/141.

39 *Aristoteles, Politika* (terc.) 5/69.

çok defâ hiss olunmaz derece(de) büyüyebilir. MESELÂ demokrasilerde ve *politeia* (Cumhuriyet) şeklinde, *fakirler GİBİ*....»⁴⁰

Bünyesindeki çeşitli organlar bu şekilde orantısız (: nisbetsiz) olarak geliştiği için, *orta sınıf* yerine bir *fakirler* sınıfına, devlet eliyle *yardım*'da bulunmak konusunda ise, Aristoteles, nükte ile karışık bir *metafor* yaparak diyor ki :

«... *Fakirler*, dâimâ alırlar ve dâimâ daha çoğunu isterler. Bu biçim yardım, *dibi delik kovaya su dökmek* (: doldurmak) *GİBİ*'dir....»⁴¹

Şimdi, diyelim ki bir devletin bütün kesitleri ahenkli ve orantılı şekilde geliyor ve bundan da, tam mânâsıyla *birlik* meydana geliyor : Böyle bir toplum, acabâ ideal midir? Aristoya göre değildir çünkü böyle bir toplum (ve devlet), âdetâ yeknesak hale gelen *mûsikî notaları* gibi olacaktır. Onun ifâdesiyle :

«... Eğer bir devlet yaşıyorsa, bunun hikmeti, birliğe doğru gitmekte.... daha ileri varmamasıdır. Devlet bu noktayı aştı mı, ya ortadan kalkar, ya (da) kötü bir devlet hâline gelir : ADE-TÂ, *mûsikîde ahengin tek ses hâline gelmesi veyâ ritm'in tek vuruş hâline gelmesi GİBİ*....»⁴²

Böyle bir durumda anlaşılıyor ki *demokratik devlet* düzeninde, az da olsa bâzı aksamaların bulunması lüzumludur ve içten içe bâzı *değişmeler ve yenilenme hareketleri* de gereklidir. Bu konuda misâl olarak bir nehir düşünelim : *nasıl ki* nehir devamlı akıyor ve suları değiştiği halde hep aynı isimle anılıyorsa, bir devletin (ve toplumun) da, zamanla azçok değişmesi ve buna rağmen aynı devlet olarak kalması mümkün olur mu? *Aristo* bunu bana şöyle cevaplandırıyor :

«... Halkı, aynı soydan oldukça, mütemâdî (: devamlı) doğumlara ve ölümlere rağmen, NASIL suyu durmadan değiştiği halde, *dere* yine o dere *pınar* yine o pınar'dır dediğimiz *GİBİ*, o *devlet* yine aynı *devlet*'tir diyebilecek miyiz? Yoksa, insan-

40 Aristoteles, *Politika*, 1302b/6; (terc.) 5/65.

41 Aristoteles, *Politika*, 1320a/7; (terc.) 6/138.

42 Aristoteles, *Politika* (terc.) 2/54.

ların nesilleri, nehirler GİBİ aynı kalıyor fakat devlet değişiyor mu diyeceğiz?

Devlet eğer bir nevi *cemâat* (: topluluk) ise; vatandaşlar arasında bir hükûmet halinde bir *birleşme* ise, hükûmetin şekli değiştiği ve başka bir şekle girdiği anda, *devlet*'in de artık *eski gibi olmadığını* kabûl etmek lâzımdır...»⁴³

Aristoteles'e göre her devlet şekli, mutlakâ bir *lider* tarafından yönlendirilir. Günümüze bile *devlet başkanı* (veyâ parti genel sekreteri, yahut kral vs, gibi isimlerle anılan *liderler*), dâimâ belli vazifeleri olan kimsedir. Şu halde Aristoya göre *devlet* kavramında bir *hâkimiyet* unsuru vardır. Demek ki, hangi isimle anılırsa anılsın, her devlet biçiminde iki unsur mevcuttur : *Hükûm edenler* ve *hükûm edilenler*. Bunlardan birincisi, *idâreci sınıf* olarak; ikincisi de *halk* olarak devlette yer almaktadır. *Halk* (yani, *idâre edilen sınıf*)'tan beklenen şeyin *itâat* olduğunu vurgulayan Aristoya göre, itâata râzı olmayan

«...Böyle bir kimse, döğüşken(=âsî) tabiatlıdır, boyunduruk altına (kafese) girmek istemeyen *yurtıcı kuşlar* GİBİ'dir...»⁴⁴

Fakat, *idâre edenler* ile *idâre edilenler* arasında önemli bir fark daha bulunduğunu söyleyen *Aristoteles* diyor ki :

«... (idâre edilenleri) *flüt yapan* kimseye benzetirsek, idâre edeni de *flüt çalan*'a BENZETEBİLİRİZ...»⁴⁵

Idâre eden (: lider)'ler ile *idâre edilenler* (: halk) arasındaki ilişki, *Aristo* tarafından, bir de *zekâ* ile *içgüdü* arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Nitekim onun ifâdesine göre :

«... *Zekâ*, insiyaklara (: *içgüdü*'lere), *devlet adamı*'nın vatandaşlarına, veyâ *kıral*'ın (kendi) *tabaa*'larına hükmediş GİBİ hükmederken, *efendi*'nin *köle*'sine hükmettiği GİBİ hükmeder...»⁴⁶

43 *Aristoteles*, *Politika* (terc.) 3/109.

44 *Aristoteles*, *Politika* (terc.) 1/8.

45 *Aristoteles*, *Politika* (terc.) 3/115.

46 *Aristoteles*, *Politika*, (terc.) ,1/14.

Görüldüğü üzere devlet mekanizmasının en üst noktasında dâimâ *devlet başkanı* bulunur ki, onun diğer bütün *vatandaşlar*'dan mutlaka *üstün* olması gerekir. Bu meseleyi de *temsil* (: benzetme) yoluyla ifâde eden *Aristoteles* diyor ki :

«... Tabiatatta ayrı ayrı bulunan güzel şeylerin topunu tek bir tablo hâlinde birleştiren bir *tablo*, realiteden ne kadar ayrı ise, güzel çirkinden ne kadar *farklı* ise, *yüksek insan* da, *kalabalık* içindeki bir *fert*'ten o kadar ayrılır (: üstün olur)...»⁴⁷

Bütün bunlardan sonra, ortaya çıkan soru şudur : Kitle içindeki bütün insanlardan daha *seçkin* olan ve bu sebeple de *yüksek insan* denilen *idâreci* kimseler (: *liderler*), acabâ mutlak bir *imtiyâz* sâhibi midir? Ayrıca, kitlenin ona hizmet etmesi, *liderler* ve *idâreciler* için bir iyilik mi, yoksa itâat etmek halkın kendi yararına mıdır? Aristoya göre *itâat ve hizmet*, herşeyden önce *kitlenin iyiliği* içindir. Bu durumda devlet başkanı, *tıpkı bir geminin kaptanı* gibi, tayfaların (: halkın) iyiliğini gözetmek ve bu sûretle de onlara hizmet etmek zorunda kalır. *Aristotelesin* ifâdesiyle :

«... Ev idâresinin gâyesi, idâre edenlerin veyâ hem idâre edilenlerin hem de idâre eden *efendi*'nin (: *liderin*) iyiliğidir. Bununla berâber asıl gâye, *itâat edenlerin iyiliği*'dir *TIPKI* diğer san'atlarda, hekimlikte, jimnastikte gördüğümüz *GİBİ* : Bu san'atlar ancak *kazârâ* (: tesâdüfen) *san'atkarların iyiliği* içindir. Çünkü *jimnastik öğretmeni*'nin arasına kendi kendisi için jimnastik yapması, *kaptan*'ın dâimâ tayfalardan biri olması mümkündür. Yoksa jimnastik öğretmeni veyâ kaptan, dâimâ eline teslim edilmiş olanlar için çalışır...»⁴⁸

Demek ki *devlet adamı*, mutlak mânâda *imtiyâz sâhibi* değildir ve olmamalıdır. Ona itâat edilmekle berâber bu, sâdece *itâat edenlerin iyiliği* içindir. Çünkü : «İyi bir devlet adamı, iyi ve hakim (= bilge) bir insandır : *devlet adamı* olacak kimsenin *hakim* (: bilge) bir adam olması lâzımdır...»⁴⁹

47 *Aristoteles, Politika* (terc.) 3/132.

48 *Aristoteles, Politika* (terc.), 3/120.

49 *Aristoteles, Politika* (terc.), 3/112.

Görüldüğü üzere *Aristoteles*'e göre devlet idâresinde objektif ve mantıkî ölçüler bahis konusudur. Çünkü o dâimâ *realite*'den hareket ediyor ve (-Platon'da şahit olduğumuz-) *utopia* niteliğindeki tasavvurlara yer vermiyordu. Üstelik *Aristoteles*'e göre *halk*, basit bir kitleden ibâret değildir : Aksine olarak, kitleyi teşkil eden *fertler* arasında *birlik* olduğu takdirde, bir «*kitle sağduyusu*» meydana gelecektir. Bu sûretle birleşen fertler, dâimâ *tek kişi*'den daha iyi hüküm verebilmekte ve demokratik düzen belki de böylece ortaya çıkabilmektedir. Nitekim *Aristoteles* diyor ki :

«... Çokluk içinde her şahsın fazilet ve tedbirde bir payı vardır. Birleştikleri zaman, ÂDETÂ birçok ayağı, eli ve duygusu olan *tek kişi* GIBİ olurlar. ... Bundan dolayıdır ki *kalabalık*, mûsiki ve şiir eserleri hakkında, *tek kişiden daha iyi hüküm* vermektedir çünkü biri bir parçayı anlar, böylece *hepsi birden bütünü anlar...*»⁵⁰

Toplumda, *fertlerin birleşmesi* sûretiyle ortaya çıkan *birlik* ve *berâberlik* ve bunun sonucunda meydana gelen *kitle sağduyusu*, âdetâ *devlet başkanı*'nın sağduyusu hâline de gelmektedir. *Halkın dili hakkın dili* deyiminde de görüldüğü üzere *halk* ve onu teşkil eden *fertler*, bizzat *devlet adamı*'nın gözü, kulağı ve zekâsı hâline geliyor. Böylece *devlet adamı* ile *halk* arasında bir *bütünleşme* gerçekleşiyor ve itâat eden (: *halk*) ile itâat edilen (: *başkan*) arasındaki fark ortadan kalkıyor. Nihâyet, halkını seven *devlet adamı* ve devlet adamına sadâkat ve sevgiyle bağlanmış olan *halk* sâyesinde, bütün milletin huzûra kavuşması mümkün olmaktadır. İşte bunları kaseden *Aristoteles*, yukardaki düşünceleri, şu biçimde dile getirmekteydi :

«... gerçekte *kral*'lar öteden beri, birçok göz, kulak ,ayak ve el edinmeyi âdet etmişlerdir. Çünkü kendilerini ve hükûmetlerini seven kimseleri etrâfına topluyorlar. Bunların, *hükümdâr*'ın ve onun hükûmetinin dostu olmaları lâzımdır; aksi takdirde onun istediklerini yapmazlar...»⁵¹

Görülüyor ki Aristo felsefesinde *devlet başkanı*, kendisi ile *halk* arasındaki ilişkileri, «birçok yardımcıları» vâsıtasıyla düzenle-

50 *Aristoteles*, *Politika*, (terc.), 3/131-132.

51 *Aristoteles*, *Politika*, (terc.), 3/158.

mektedir. Fakat bir *devlet başkanı*'nın en önemli görevi, *kitle şuuru*'nu devamlı olarak uyanık tutmaktır. Nitekim :

«... devleti düşünen bir hükûmet adamı, vatandaşları uyanık tutmalı ve *gece nöbetçisi GİBİ*, dikkatini aslâ gevşetmemek için *korkular icad etmeli* ve uzak tehlikeleri yakınlaştırmalıdır...»⁵²

Aristoya göre, *devlet başkanı*'nın emri altında çalışan üç türlü idâreci sınıf vardır ki bunlar da: *ordu*, *adliye* ve *siyâset* sınıflarıdır. Ve bunlar, daimâ toplumun mânevî râhatı için çalışırlar. İşte bu meseleyi de bir *metafor* vâsıtasıyla izâh etmek üzere diyor ki :

«... NASIL ruh, cesedin değil canlı varlığın gerçek parçası ise, devletin üst kısımları YANİ *asker sınıf*, adâletin tatbiki ile meşgul olan (*adlî*) sınıf ve siyâsî sağduyunun husûsî olan karar verme vazifesiyle meşgûl olan (*siyâsî*) sınıf da, devlet için hayâtın maddî ihtiyaçlarına hizmet eden kısımlardan daha esastır...»⁵³

Aristoya göre bu *idâreci sınıflar* ve onların başında bulunan *devlet başkanı*, hep birlikte bir *otorite* ve *hâkimiyet* senbolüdür fakat bu *otorite* ve *hâkimiyet*, aslâ *mutlak* olmayıp, sâdece toplumdaki *iş-bölümü*'nden kaynaklanmaktadır. Bunlar tıpkı bir *geminin kaptanı* (-ki *devlet başkanı*'nı temsil ediyor-) ile *geminin tayfaları* (-ki *idâreci sınıflar*'ı temsil etmektedir-) arasındaki *işbirliği*'ne benzeyen bir berâberlik içindedirler çünkü maksat, *geminin selâmeti*'dir. Aristonun ifâdesiyle :

«... bir *gemi*'deki *gemiciler* GİBİ, *vatandaş* ta cemâat'ın (: toplumun) bir uzvudur. Fakat birlikte sefer eden *gemiciler* arasında çeşitli *vazîfeler* vardır. MESELÂ biri *kürek çeker*, başka biri *dümen kullanır*, bir diğeri *gözcü*'dür, bir dördüncüsü de başka bir ad taşır. Bunların her birinin kendine mahsus olan *vazîfe*'sini tam mânâsıyla târif etmek mümkün olmakla beraber, aynı zamanda hepsine şâmil (: yayılan) bir genel târif de vardır. Çünkü hepsinin de müşterek bir hedefi vardır ki o da,, *geminin selâmeti*'dir...»⁵⁴

52 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 5/89.

53 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 4/14 (: 1920b/14.15).

54 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 3/110.

Görülüyor ki *hâkimiyet* kavramı devletteki *işbölümü*'nden doğmaktadır ve dolayısıyla *mutlak* değildir yani, gerek *devlet başkanı* ve gerekse *idâreci sınıflar* (: ordu, adliye ve dış politika) için özel bir imtiyaz yoktur. Sadece *geminin selâmeti* için, devletin bütün uzuvları (vatandaşlar dahil), bu büyük *devlet gemisi*'nde, kendilerine düşen *vazîfe*'leri yerine getirmek zorundadırlar. Bu vazîfelerin en önemlileri de, *geminin kaptanı* (: devlet başkanı) ile *idâreci sınıflar* (: ordu, adliye ve dış politika teşkilatı) üzerine düşmektedir. Devlet, işte böyle bir yapıya sâhiptir, Aristo bu tasavvurunu şöylece anlatılmaktadır :

«... *Devlet* de, canlı varlıklar GİBİ, farklı parçalara ayrılır : Canlı varlığı yapan son unsurlar, NASIL *ruh ve beden*'se ve *ruh* NASIL *akıl ve arzû*'dan mürekkepse; *âile* NASIL *koca ve karı*'dan; *mülkiyet* (ise) *efendi ve köle*'den meydana geliyorsa, *devlet* de bütün bunlardan ve birbirinden farklı daha birçok şeylerden meydana gelmiştir...»⁵⁵

Geminin selâmeti acabâ sâdece bunlarla mümkün müdür? Aristoya göre *işbölümü* yanısıra bir de *kânun hâkimiyeti* gereklidir. Böyle bir meseleye dikkat edilmesi, *hâkimiyet*'in *mutlak* olmadığını göstermektedir. Çünkü *mutlak hâkimiyet*, ne *devlet başkanı* ve ne de *idâreci sınıflar* içindir; sâdece *kânun hâkimiyeti* bahis konusudur. Şâyet bu olmazsa, *anarşi* meydana gelir. Aristonun ifâdesine göre :

«... ölçülü bir devlette ... üzerinde titrenecek en önemli şey, bilhassa küçük meselelerde, *kânûna uymak* zihniyetidir. Çünkü, *kanunları çiğneyiş*, farkına varılmadan her yere sokulur ve sonunda rolünü yıkar. NASIL Kİ boyuna yapılan *küçük masraflar*, sonunda koca bir *serveti tüketir*...»⁵⁶

O halde bir *servet* gibi olan *devlet*'in, göze görünmeyen *küçük masraflar*'la yâni ufak tefek *kanun hakimiyetsizlikleri* sebebiyle tükenmemesi ve yıkılmaması için, *kânûn hâkimiyeti* şarttır. Görülüyor ki, *kânûn hâkimiyeti* Aristo'nun devlet görüşünde pek önemli bir yer tutmaktadır. Hattâ, «...*Kânûn hâkimiyeti* şüphesiz ki tek kişi-

55 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 3/11.

56 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 5/87 (: 1308a/2).

nin hâkimiyeti'nden daha iyidir...»⁵⁷ diyen Aristo bu sûretle, realiteye uygun bir devlet biçimi önermektedir.

Şimdi sormak lâzım : Böyle bir devlet anlayışında *mîllî birlik* nasıl sağlanmalıdır? Çünkü hiçbir toplum, ideal olarak ve tam mânâsıyla pürüzsüz bir toplum değildir; her toplumda ufak tefek aksaklıklar olabilir. Bu aksaklıklar özellikle *iyi* olan büyük *çoğunluk* yanı sıra, *kötü* huyları bulunan bir küçük *azınlık* yüzünden ortaya çıkmış da olabilir. Aristo bu konuda da iyimser (*optimist*)'dir çünkü (-*metafor* yoluyla-) diyor ki :

«... *vatandaşlar toplu bir halde bulundukları zaman, oldukça *alıcılılık* gösterirler, kâbiliyet ve faziletlerle karıştıkları zaman devlete faydalı olurlar. NASIL KI saf olan bir gıdâ, bâzen saf olmayan bir gıdayla karıştırıldığı zaman, az miktardaki saf gıdâdan daha çok miktarda, iyice bir gıdâ elde edilmiş olur. Fakat tek başına kaldıkları zaman, bu sınıf vatandaşlar (: iyi olmayanlar), hüküm vermeğe sâlih (: elverişli) değildirler...»⁵⁸*

Anlaşıyor ki Aristo, bir toplumda sâdece iyi vatandaşların azınlıkta ve kötü vatandaşların da çoğunlukta olmalarından endişe etmiyordu. Çünkü ona göre *iyiler* sâyesinde *kötüler*'in de düzelmesi mümkündür.

Hulâsa Aristo, her bakımından *optimist* (iyimser) bir filozoftur ve bir yazar olarak ta, kendi fikirlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak üzere (-özellikle *politika* konusunda-) *metafor*'lardan yararlanmaktadır. Fakat o sadece *politika* değil, aynı zamanda *metafizik* vs. gibi konularda da *metafor*'lar yapmaktadır.

57 Aristoteles, *Politika*, (terc.) 3/155.

58 Aristoteles, *Politika*, (terc.), 3/133.

I — B

HRİSTİYAN ORTAÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR

Hız. İsâ tarafından tebliğ edilen *Hristiyanlık* iki asırlık bir gelişme ve yayılmadan sonra, *felsefî düşünceler*'le azçok temâsa gelmişti. İlk temaslar, o sıralarda yayılmağa başlayan ve *Plotinus* (m. 204-270) tarafından kurulan *Yeniplatonculuk* ile olmuştı. *Origenes* (m. 185-254) bunu başlatan hristiyan din adamıydı. Sonra *Augustinus* (m. 354-430) ve daha sonra da Kilise mensubu birçok düşünürler yetişti. Ortaçağ boyunca bu gelişmeler devam ederek, bir *Hristiyan Ortaçağ Felsefesi* meydana çıktı.

Gelecek sayfalarda kendilerinden metafor örnekleri aktaracağımız şahsiyetler, bu safhaya mensuptur ve onların dâimâ *Kilise* (Hristiyanlık) açısından felsefe yaptıklarını gördüğümüzde, bunu yadırgamamalıdır.

Augustinus'ta metafor örnekleri

Augustinus (m. 354-430), ünlü bir hristiyan düşünürü olup, Kuzey Afrikada dünyaya gelmiş ve yine oralarda ölmüştür. Gençliğinde sâdece eğlence peşinde koşmuş fakat o devrin bâzı dinî inançlarıyla (msl. *Maniheizm* ile) ilgilenmiştir. Ayrıca o sıralarda yaygınlaşmağa başlayan *Yeniplatonicluk* akımına karşı alâka duymuştur. Sonra *İtalya*'ya geçmiş ve orada *Hristiyanlığa* bağlanmış ve 37 yaşındayken *râhip* olmuş, daha sonra da *piskopos* rütbesine yükselmiştir. (Ölünceye kadar da bu göreve devam etmiştir.)

İtiraflar (Confessiones) adlı eseri* ve bir de, *Tanrı Devleti* (De Civitate Dei) adlı kitabı, oldukça tanınmıştır. Bu sonuncusunda, *Kilise*'nin *devlet*'den üstün olduğunu savunmuş ve *beşerî devlet*'lerin hepsinin, birgün nasıl olsa yıkılacağını fakat *Tanrı Devleti*'nin ebedî olduğunu ileri sürmüştür. Ancak küçük bir kısmı *Türkçeye tercüme* edilmiş bulunan bu eserin** usûbu, son derece rahat ve güzeldir. Birçok cümleleri, âdetâ maksimler (özdeyişler) kadar zevklidir. Meselâ diyor ki : - *Herkes, savaş yaparak barış arar fakat hiç kimse barış yaparak savaş aramaz*⁵⁹. Yine bu eserde diyor ki : - *İyi insan, köle olsa bile özgürdür ama kötü adam, hükümdarlık etse bile köledir*⁶⁰. Tabîidir ki *kölelik*'in birçok türleri bulunduğunu da unutmamalıdır⁶¹.

* *Rousseau* (1712-1778)'nın da *İtiraflar* (Les Confessiones) adında bir eser yazdığını, ileride göreceğiz. (Bkz. II-B⁹).

** *Augustinus*, *Tanrı Devleti'nden Seçilmiş Parçalar* (terc. M. Tunçay, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, I/213-234).

59 *Augustinus*, *Tanrı Devleti*, s. 220.

60 *Augustinus*, *aynı eser*, s. 214 (Bu metnin tercümesi şöyle olmalıydı): *Dürüst (insan), köle de olsa, hür'dür; kötü (insan), kral bile olsa köle'dir...*» (Fr. terc. *La Cité de Dieu*, s. 333)

61 *Köle* deyimli, elbette ki sâdece ekonomik anlamda değildir. Nitekim *Seneca* (m. 4-65) diyor ki : - *Köle olmayan birini göstermek mümkün değildir*:

*Augustinus'a göre, iyi insan'ların dünyadaki egemenliği, kendilerinden daha ziyâde insanlık işlerine yararlıdır, fakat kötü insan'ların egemenliği, en başta yönetenlerin kendileri için zararlıdır*⁶². Şu halde *yönetim*'de esas olan, *iyi insan'ların başta bulunmasıdır*. *İyi insan'ların belirgin özelliği ise, adâlet'tir* diyen *Augustinus'a göre :*

«... *Adâlet* ortadan kaldırılırsa, *krallık'lar, büyük haydutluk'lardan başka nedir ki? Çünkü haydut çeteleri de (TIPKI) küçük krallıklar GİBİ değil midir?...*»⁶³

İlkel zamanlarda *doğru adamlar*, insanlara *kral* değil hayvanlara *çoban* yapıldı⁶⁴ diyen *Augustinus'a* bakılırsa, «... her *kötü adam*, mutlakâ *iyi* olmaz ama, ilk önce *kötü olmayan* hiç kimse de *iyi* olmaz...»⁶⁵

Görülüyor ki temelinde *ahlâk* bulunan bir *devlet* anlayışında, önce *dünyâ devleti* (: beşerî devlet) meydana gelmiştir. *Augustinus* diyor ki : - Ebedî olmayan *yeryüzü devleti*'nin, ... bu dünyâda sağladığı bir *iyilik* de vardır; bu gibi şeylerin verebildiği zevkleri, *yeryüzü devleti* duyar⁶⁶.

Yeryüzü devleti'nin özelliklerinden biri de *savaş*'tır. Fakat (-*Augustinus'a göre*-) *savaş* şâyet *ganîmet* maksadıyla yapılıyorsa, bu ancak büyük çapta bir *korsanlık* sayılır. Metafor niteliğinde olan bir ifâdeyle anlatır ki, küçük denizlerde sırf *ganimet* elde etmek için dolaşan bir *korsan* ile, büyük denizlerde askeri fetihler peşinde koşan *Kral Iskender* arasında önemli bir fark yoktur. Çünkü : «...

Kımlı şehvetin kölesi, kimileri tamahın, kimileri de şeref ihtirâsının kölesi iken, hemen herkes de korkunun ve umutun kölesi'dir. (Bkz. *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, 1/195).

62 *Augustinus, aynı eser*, s. 214.

63 *Augustinus, aynı eser*, s. 214: Bu metnin tercümesi şöyle olmalıydı : «...*Adâlet* ortadan kaldırılırsa, gerçekte *krallık'lar* büyük (çapta) *haydutluk* değilse, ya nedir? Bizzat haydut çeteleri de küçük (çapta) *krallık'lar* değil midir? ...» (Fr. terc. *La Cité de Dieu*, s. 333).

Dikkat edilirse, her iki tercüme şeklinde GİBİ lafzı ancak zummen mevcuttur.

64 *Augustinus, aynı eser*, s. 225.

65 *Augustinus, aynı eser*, s. 217.

66 *Augustinus, aynı eser*, s. 217.

yakalanan bir korsan, *Büyük İskender*'e şu... doğru karşılığı vermişti. *Kral*, niçin denizi kötü niyetle tuttuğunu sorunca, *korsan* onu gururlu bir atılganlıkta şöyle cevaplandırmıştı : - Ya sen niçin bütün dünyâyı eline geçiriyorsun? Ben bu işi küçük bir gemiyle yaptığımı için, bana *haydut* deniyor, sen aynı işi büyük bir filoyla yapınca, *imparator* diye anılıyorsun...»⁶⁷

Acabâ sırf *ganîmet* ve *haydutluk* (: bugünkü deyimiyle, *ekonomik sömürü*) maksadıyla, başka milletlere ve ülkelere savaş açan kimselerin *haz* duyarak *mutlu* olduklarını söylemek mümkün müdür? *Augustinus*'a göre :

«... bu (gibi) insanların sevinci, âniden kırılıp parçalanacak diye, dehşetli korkulan bir *cam*'ın ihtişamına BENZEMEZ Mİ?...»⁶⁸

Kendinden önceki ve sonraki düşünürlerde olduğu gibi, *Augustinus*'un gözünde de *insan*, dâimâ *mutlu* olmayı arzû eden bir yaratıktır*. *Mutluluk* ile *barış* arasında bir paralellik gören *Augustinus* diyor ki : - *Mutlu* olmayı istemeyen tek insan bulunmadığı gibi, *barış*'ta yaşamayı istemeyen bir kimsenin bulunmadığını da görmekteyiz⁶⁹. Ne var ki, (-yukarda belirttiğimiz üzere-) herkes savaş yaparak barış arar fakat hiç kimse, *barış* yaparak savaş aramaz. (bkz. br. dn. 59) *Augustinus*'a göre : - En vahşî hayvanlar bile, kendi çevrelerini koruyucu bir *barış çemberiyle* kuşatırlar. MESE-LÂ *arslanlar*, *tilkiler*, *kartallar* ve *yarasalar*, -dâimâ yalnız olarak yaşadıkları halde-, yine de birbirlerine yaklaşırlar, ürerler ve yavrularını büyütürler. Hangi *dişi kaplan*, yavrularını şefkatle okşadığı halde, bir yandan da *gaddar* değildir? Hangi *çaylak*, bir yandan kendine eş ararken, -üstelik, eşiyle kendisi arasında *barışçı* bir birlik sağlarken-, diğer yandan da avının çevresinde dolaşıp durmaz? İşte, BUNUN GİBİ, *kötü insanlar* dahi, kendi çevreleriyle *barış* içinde yaşamak için, onlara *hâkim olmak* üzere savaş açmak-

67 *Augustinus*, *aynı eser*, s. 215.

68 *Augustinus*, *aynı eser*, s. 213 (Bu fragmentin tercümesi şöyle olmalıydı): «... Bu sevinç, parlak ve kırılabilen bir *cam* GİBİ'dir: onun ansızın kırılmasından pek çok korkulur...» (Fr. terc. *La Cité de Dieu*, s. 331).

* *Augustinus*, *La Cité de Dieu*, s. 389 (Livre IV/Chap. 23) : «... *mutlu* olmayı istemeyecek bir kimseyi bulmak mümkün değildir...»

69 *Augustinus*, *aynı eser*, s. 220.

tadır. Ne var ki böyle bir *savaş zihniyeti*, (- *Augustinus'a göre*-) insan tabiatındaki «baş olmak» (: *liderlik*) hırsından başka bir şey değildir. Oysa diyor Augustinus, *bütün insanlar*, Tanrı katında eşit'tirler⁷⁰.

İnsanların dâimâ topluluk (*cemâat*) halinde bulunmalarına gelince, kendi aralarında çıkan bir *güçlü lider* sâyesinde topluluk meydana gelmektedir. Augustinus'a göre fertler (: *vatandaşlar*) da *alfabenin harfleri* gibi'dir, Nitekim :

«... Her fert, ÂDETÂ bir dili teşkil eden bir *harf* GİBİ, bir *şehir*'in ya da bir *krallık*'ın ögesi (: unsuru)'dir...»⁷¹

Bütün bu örnekler sâyesinde anlaşılıyor ki *Augustinus* (354-430), bilhassa *politika* konusundaki düşüncelerini anlatırken, birçok vesilelerle *metafor* san'atından yararlanmıştı. Fakat onun yaptığı *metafor*, elbette ki burada gösterilenlerden ibâret değildir. Meselâ diyor ki :

«... Bir *şehir*'de birçok *âileler* bulunması GİBİ, *dünyâ*'da da birçok *devletler* (: devlet şekilleri) olabilir. *Savaş* yapmak, milletleri boyunduruk altına almak, imparatorluğunu genişletmek, sâdece *kötü insanlar* için bir *mutluluk*'tur...»⁷²

Augustinus'ta böyle bir ifâdeye rastlamak şaşırtıcı olmamalıdır çünkü daha önceleri de görmüştük ki o, böyle kimselerin mutluluğunun, adetâ kırılabilir *cam* GİBİ olduğunu söylemekteydi. (bkz. frg. 68) Ayrıca *büyük ordular* ile *küçük eşkıya çeteleri* arasında mâhiyet farkı yoktur diyordu. (bkz. dn. 63 ve 67). Acabâ niçin böyle düşünüyordu? Bunun elbette ki bir sebebi olmalıydı. Bu sebep acabâ, *Augustinus* (354-430) ile zaman bakımından akran sayılan Türk imparatoru *Attila* (400-453)'nın *Roma* kapılarına büyük ordularla dayanmasından ileri gelmiş olamaz mı? Çünkü dikkat edilirse hemen her siyâset yazarı, daimâ kendi içinde bulunduğu

70 Augustinus, *aynı eser*, s. 222.

71 Augustinus, *aynı eser*, s. 213 (Bu fragmentin tercümesi şöyle olmalıydı): «... İki adam tasavvur edelim, çünkü her insan, *cümle*'deki bir *harf* GİBİ dir; her biri, toprak boyutları ne kadar geniş olursa olsun, bir *şehir*'in veya bir *memleket*'in, âdetâ bir *unsuru* GİBİ'dir...» (Fr. terc. *La Cité de Dieu*, s. 331).

72 Augustinus, *La Cité de Dieu*, s. 367 (Livre IV/Chap. 15).

şartlara göre siyâsî doktrin sâhibi olmuştur. Meselâ (ilerde göreceğiz) *Hobbes* (1588-1679) zamanında İngiltere iç kargaşa içinde bulunduğundan, *mutlak kral* ve *otoriter devlet* biçimini benimsemişti. *Machiavelli* (öl. 1527) zamanında da İtalya'nın durumu böyle olduğu için, o da *despot idâre* tarzını uygun görmüştü. Şu halde *Augustinus* (öl. 430)'un bu tür düşüncelere sâhip olması, Türk imparatoru *Attilâ* (öl. 453)'nın Roma imparatorluğunu dize getirmesiyle alâkalı olmaktan uzak değildir.

Augustinus'un önem verdiği konulardan biri de *politeizm*'le mücâdele etmektir. Nitekim *Roma imparatorluğu*'nda *politeizm*'in hâkim olduğunu yâni, Romalıların *birçok Tanrılar*'a inandıklarını biliyoruz. Bu noktadan hareket eden *Augustinus* diyor ki : - Roma imparatorluğunun büyük boyutlara ulaşmasından ve birçok milletleri hüküm altına alarak diğer birçok milletleri de korkutmasından sonra, bu imparatorluk bir sürü tatsız olaylara ve tehlikelere uğramış, fakat büyük bir yıkımdan kurtulmak için önemli gayretler sarfetmek zorunda kalmışlardır. Nitekim kışladan ayrılan bir avuç *gladyatör*, zamanla büyük bir ordu hâline gelmiş ve başlarındaki üç tâne generalin komutasında harekete geçerek *İtalya*'nın büyük bir kısmını pek zâlimcesine tahrip etmişlerdi⁷³.

Bunları anlatan *Augustinus* soruyor : - Küçümsenecek kadar ufak bir çetenin, Roma kalelerini ve askerî kuvvetlerini titretecek güce ulaşmasında onlara *yardım eden Tanrı*, acabâ hangisiydi?⁷⁴ Akla gelen her şey için bir *özel Tanrı* inancıyla alay eden bir üslupla, şunları ilâve ediyordu :

«... Evini korumak için *bir kapıcı* ile yetinilir ve bu, tam olarak kâfidir. Onlarsa, (vatanı korumak için) üç tâne ilâhî gözcü (:üç muhâfız Tanrı) yerleştirmişlerdir : *Forculus*, kapının önüne; *Cardea*, kapı arkasına ve *Limentinus* ise, kapı eşiğine konulmuştur. Demek ki *Forculus* kapı arkası ile kapı eşiğini aynı zamanda gözetemiyordu (yani, sâdece kapı önünü muhâfaza edebiliyordu)»⁷⁵

73 Augustinus, *La Cité de Dieu*, s. 335 (Livre IV/Chap. 5).

74 Augustinus, *aynı eser*, s. 337 (Livre IV/Chap. 5).

75 Augustinus, *aynı eser*, s. 347 (Livre IV/Chap. 8).

Böylece, Romalıların *politeizm*'iyle alay eden Augustinus halkın *din* konusunda aldatıldığını ve idârecilerin âdetâ şeytanları taklit ettiğini söylüyor ve şunları ilâve ediyordu :

«... NASIL Kİ şeytanlar hiyleleriyle sâdece aldattıkları kimseleri zapt ederse, AYNÎ ŞEKİLDE, hiç de dürüst olmayan ve şeytanların taklitçileri olan bu ilk plandaki (:baştaki) adamlar da, yanlış olduğunu bildikleri fikirleri *din* görüntüsünde gerçekler gibi öğretiyorlardı...»⁷⁶

Verdiğimiz bu *metafor* örneklerini bir sonuca bağlamak üzere, Augustinus'un düşüncelerine dâir bir iki noktaya daha temâs etmemiz gerekiyor : Augustinus'un, Tanrı inancı meselesinde çok isrâr ettiği görülmektedir. Özellikle *politeizm* onun baş düşmanıydı. Fakat Tek-Tanrı inancı çerçevesine girmekle berâber bâzı görüşlerin de hatâlı olduğunu ileri sürmekteydi. Meselâ *Nefs'ül-Âlem* (Kâinâtın Rûhu = *L'Ame du Monde*) sayılacak bir Tanrı tasavvuru yanlışdır diyordu. Çünkü : «...şâyet böyle olsaydı, ... ayaklar altına alınan şeyler de, Tanrının bir parçası olurdu; öldürülen her hayvanda, Tanrının da bir parçası öldürülmüş olurdu...»⁷⁷

Augustinus'un mücâdele ettiği bâtil inançlardan biri de, *yıldız falı* (: münecimlik) meselesiydi. Bu konuda diyor ki : «... Tanrı'nın müdâhalesi olmaksızın, *yıldızlar*'ın bizim fiillerimize ve hoşlandığımız nimetler ile ızdırâbını çekeceğimiz şeylere karar verdiğini söyleyen kimselere kulak asmayı redd etmelidir...»⁷⁸ Ona göre, bâzıların filânca gün *uğurlu*, falanca gün *uğursuz*dur demeleri de, uydurma bir inançtır. Augustinus'un ifâdesiyle : «... Bu ne garip bir aptallıktır (ki), uygun olmayan bir güne düşmemek ve mutsuz bir evlilik yapmamak için, (uğurlu) bir gün seçilmektedir. Acabâ insan, filanca günü seçmek sûretiyle, zâten yazılmış olan *kader*'ini değiştirebilir mi hiç?...»⁷⁹

Augustinus'un düşünce târihine katkılarından biri de, ilerki asırlarda Descartes'a mâl edilecek olan *cogito ergo sum* nazariyesinin ilk mûcidi olmasıdır. Descartes (1596-1650)'in : - *Düşünüyo-*

76 Augustinus, *aynı eser*, s. 419 (Livre IV/Chap. 23).

77 Augustinus, *La Cité de Dieu*, s. 361 (Livre IV/Chap. 12).

78 Augustinus, *aynı eser*, s. 429 (Livre V/Chap. 1).

79 Augustinus, *aynı eser*, s. 449 (Livre, V/Chap. 7).

rum, o halde varım (Je pense donc je suis) sözleriyle ifâde ettiği bu teori, *Augustinus* (354-430)'un *Tanrı Devleti* (De Civitate Dei) adlı eserinde (Kitap XI/Fasıl 26) şöylece ifâde edilmiştir : - Birçok hususlarda yanılabilirim; *yanılıyorsam o halde varım*.

Görülüyor ki, «...yanılıyorsam o halde varım...» sözleri, oniki asır sonra, (*Descartes*'ın ifâdesinde) : «...*düşünüyorum o halde varım*...» şeklinde tekrarlanacaktır. Fakat gerçekte, bu teorinin birçok kâşifleri daha vardır. Meselâ *Ibn Sînâ* (öl. 1037), *Gazzâlî* (öl. 1111), *Sühreverdî* (öl. 1191), *Ibn'ül-Arabî* (öl. 1240) ve *Campanella* (öl. 1639) gibi düşünürler, *Descartes* (öl. 1650)'tan daha önce, bunu (değişik lafızlarla) ortaya koymuşlardır. (İlerki sayfa-larda, *Descartes*'tan bahsolunurken, bu konuda tafsilât verilecektir: Bkz. s. 150/dn. 279'daki açıklamalar.)

Sonuç olarak görülüyor ki *Augustinus* (354-430), pek uzun olmayan (49 senelik) ömrünün ancak son yıllarını (: 32 yaşından itibaren olan kısmını) *Hristiyanlık* hizmetinde harcamış* ve *teokratik devlet tasavvurunu* benimsemiştir. *Devlet görüşünde*, bir odak noktası olarak *Tanrı* kavramı üzerinde ısrarla durmuş ve *politeist* (: çok Tanrılara inanan) görüşlerle mücâdele etmiştir. (Çünkü *Hristiyanlık* ortaya çıkalı henüz üç dört asır olmuştu ve eski *putperest inançlar*, o sıralarda azçok devam etmekteydi.) Bu arada bâtil inançlar olarak *yıldız falı* veya *uğurlu gün - uğursuz gün* meselesine de, Tanrının geleceğe dâir mutlak bilgisi olduğu sebebiyle, karşı çıkmıştır. Devlet görüşlerinde, *askerî fetihler* ve *savaş*'ın aleyhinde bulunması da, -biraz önceleri işâret ettiğimiz üzere-, kendi zamanındaki siyâsî olaylarla yakından ilgili görülmektedir. Nitekim Türk imparatoru *Attilâ* (öl. 453) tarafından *İtalya*'nın dize getirilmesini dikkate alırsak, *savaş*'ın niçin bu kadar aleyhinde olduğunu daha iyi görebiliriz. İşte bütün bu hususlardaki düşüncelerini enteresan *metafor*'larla ifade eden *Augustinus*, üslup bakımından gerçekten başarılı yazarlardan biri sayılır. (-Zaten gençliğinde *belâgat* = *retorik* hocalığı da yapmaktaydı-) İsmi, daha

* Çünkü gençliğinde uçarî bir hayat geçirmiş, zevk ve eğlence peşinde koşmuştur. Hristiyanlığa bağlanması ise, 32 yaşındayken olmuştur. Hayat safhalarını, *İtiraflar* (Confessionones : *Les Confessions*) adlı eserinde anlatmaktadır.

sonraki Hristiyan düşünürleri tarafından her vesileyle anıldığı gibi. kendisi de İlkçağ filozoflarından *Platon*'un ismini birçok vesilelerle anmakta ve onun görüşlerinden yararlanmaktadır.

Metafor san'atının ustalarından biri de, onikinci asırda yetişen İngiliz düşünürü ve din adamı *John of Salisbury*'dir. Şimdi de ondan bâzı örnekler vereceğiz.

I — B²

John of Salisbury'de metafor örnekleri

Onikinci asır İngiliz düşünürlerinden olan *Salisbury'li John* (1120-1180) Hristiyan skolastiğinin ünlü sîmalarındandır. Tahsilini Paris'te (12 yıl kalarak) tamamlamış sonra da *İtalya*'da bulunmuş ve o devrin bâzı *piskopos*'larına kâtiplik yapmıştır. Nihâyet (56 yaşlarında'yken) *piskopos* olmuş ve ömrünün sonuna kadar bu vazifesine devam etmiştir.

Özü bakımından *siyâset*'ten bahseden ve *Policraticus* adını taşıyan eserini kırk yaşlarında'yken yazmıştır. Bunun pek küçük bir kısmı, *Türkçeye tercüme edilmiştir** Eserin bu kısımları özellikle *metafor*'lardan yana zengindir. Bu metaforlardan bâzıları, ondan daha önceleri yaşayan *Gazzâlî* (1058-1111)'nin (-aynı konudaki-) *metafor*'larına çok benzemekte ve bâzıları da, *Thomas Hobbes* (1588-1679)'un aynı konuda yaptığı metaforları andırmaktadır. (Bu meseleyi, biraz sonra ele alacağız.)

Politika hakkındaki düşüncelerine gelince, *John of Salisbury*'ye göre *siyasetçiler* (yani devlet adamları), *Kilise*'den kuvvet almalıdır. Böylece (*kılıç* kelimesiyle ifâde ettiği) iki tâne *güç* ortaya çıkmaktadır: *Kilise kılıcı* (yani, Kilisenin gücü) ve bir de *Devlet kılıcı* (yani devletin gücü). Bunlardan birincisi, *kan dökücü olmayan kılıç*'tır fakat ikincisi (yani devlet kılıcı) *kan dökücü kılıç*'tır. *Devlet kılıcı*'nın sâhip olduğu kudret ise, *Kilise*'den gelmektedir ve onun temsilcisinden başka bir şey değildir. Bu sebeptendir ki *S. John*'a göre, Hristiyanlığın ilk devirlerindeki imparatorlardan bâzıları, *papazlar*

* *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, (Ank, 1969), 1/241-264 (terc. Nuri Çolakoglu) (Alıntılar, bu tercümedendir).

karşısında dâimâ tevâzu sâhibi ve saygılı davranmışlardır. Meselâ diyor ki, Romalıların en dindar imparatoru olan *Konstantin* (238 - 337), râhipler konseyinde baş köşeye oturmak şöyle dursun, papazların arasında bile oturmağa cesâret edememiş, en arkada oturmuş ve onların verdiği kararlar karşısında saygı ile eğilmiştir⁸⁰. Ayrıca, imparator *Theodosios* (347-395) bile, işlediği bir hata sebebiyle, imparatorluk alâmetlerini kullanmaktan, (bir Milano râhibi tarafından) yasaklanmış ve hakkında verilen cezâyı sabırla yerine getirmiştir⁸¹.

Bu sûretle, *Kilise* buyruklarına ve râhiplere mutlak olarak baş eğmekle yükümlü olan bir hükümdar tarafından idâre olunacak devlet biçimini benimseyen *Salisbury'li John*, (-buradan itibâren-) bir *metafor*'la sözlerine devam ederek anlatır ki, böyle bir hükümdar, *tıpkı* insan vücudundaki *baş* gibi'dir : Nasıl ki *baş*, bütün emirleri *ruh*'tan alırsa, aynı şekilde *hükümdar* dahi bütün direktifleri dâimâ *Kilise*'den almalıdır. Böyle bir devlette *Senato* adetâ vücudumuzdaki *kalb* gibidir; *askerler*, *mâliye memurları*, *muhâfızlar* ve *hâkimler*, insan vücudundaki çeşitli organları temsil etmektedir. Metafor'larla dolu olan bu ifâdesinde diyor ki :

«... *İnsan gövdesi*'nde *baş*'ın *ruh* tarafından uyarılıp yönetilmesi GİBİ, *devletin gövdesi*'nde de *baş*'ın (:hükümdar'ın) yeri, sâdece *Tanrı*'nın uyruğu olan ... ve O'nu dünyâda temsil eden *prens* (:hükümdar) tarafından doldurulur.

Yürek'in yeri, iyi ve kötü işleri başlatmakla görevli *Senato* tarafından doldurulur.

Göz'lerin, *kulak*'ların ve *dil*'in görevlerini, *yargıçlar* ve *vâliler* yükümlenmişlerdir.

Memur'lar ve *asker*'ler *el*'lerin karşılığıdır; *Prens*'e (:hükümdar'a) dâimâ hizmet edenler, *gövde*'nin iki yanına BENZERLER.

Mâliye memurları ve *koruyucular*, ... (şâyet) aşırı istekler yüzünden bozulurlarsa, ... sayısız ve iyileştirilemez hastalıklar yaratan *mîde* ve *bağırsak*'larla karşılaştırılabilirler; bunların râ-

80 S. John, *Policraticus*, (terc.) s. 245.

81 S. John, *aynı eser*, s. 245.

hatsızlıklarında, ... *bütün gövde* (:bütün memleket), yok olma tehdidi karşısındadır.

Çiftçiler, dâimâ toprağa yapışık oldukları, toprakta yürüyüp gövdeleriyle çalıştıkları için,... *ayaklar GİBİ*'dir ve bundan ötürü haklı olarak, daha fazla yardım ve korumayı hak ederler çünkü, ... *bütün gövde* (:ülke)'nin ağırlığını hareket ettirenler onlardır. En güçlü *gövde* bile *ayağın desteği*'ni kaybetse, kendi gücüyle yürüyemez, sıkıntı ve utançla elleri üstünde emekleyerek, ya da kaba hayvanlar tarafından sürüklenerek hareket eder...»⁸²

Görüldüğü üzere *Salisbury'li John* (öl. 1180), aktardığımız bu *metafor*'lu tasvirlerde, *devlet* ve *insan vucudu* arasında bir karşılaştırma (mukâyese) yapmaktadır. Ne var ki bu çeşit *metafor*'lar, ondan yaklaşık olarak bir asır önceleri, ünlü filozofumuz *Gazzâlî* (1058-1111) tarafından da yapılmıştır. İlerde (II-A¹ de) göreceğimiz üzere *Gazzâlî* dahi, *insan vucudu*'nu, *ruh* yönetiminde bir *ülke* olarak tasvir etmekteydi : *Akıl* ve *tefekür* kuvvetimizi, bir ülkedeki *akıllı vezir* olarak ve *öfke* gücümüzü de *polis müdürü* gibi tasavvur eden *Gazzâlî* (bkz. s. 92/frg. 168) ayrıca bir *metafor* daha yaparak, *insan vucudu*'nun âdetâ bir *şehir* gibi olduğunu söylemekteydi : Bir *şehir*'deki (:ülke'deki) *san'atkârlar* (yani, meslek sâhipleri) ise, vucudumuzdaki *el*, *ayak* vs. gibi *organlar*'dır diyordu. *Hükümdar*'ın âdetâ *kalb* (:yürek) gibi olduğunu, *başbakan*'ın ise *akıl* ve *tefekür* gücümüze benzediğini ve *mâliyeciler*'in de tıpkı *şehvet* (:iştihâ) kuvvetimizi andırdığını ifâde eden *Gazzâlî* (öl. 1111) (bkz. br. s. 92/frg. 169), kronoloji bakımından, *Salisbury'li John* (öl. 1180)'dan önce yaşamıştır. Nitekim *Gazzâlî* (1058-1111)'nin vefat ettiği tarihten beş on yıl sonra *S. John* (1120?-1180) dünyâya gelmiştir. Üstelik biliyoruz ki *Gazzâlî*'nin bâzı eserleri, daha o tarihlerden itibaren *Latinceye tercüme* edilmişti. Dolayısıyla bahis konusu *metafor*'ları (*Latince tercümeler*'den) görmüş olabileceğini düşünmek mümkündür.

Böyle bir mülâhazayı haklı çıkaracak hususlardan biri de, *Salisbury'li John*'ın vatandaşı *Thomas Hobbes* (1588-1679)'un dahi, temelde *Gazzâlî*'nin ve sonra *S. John*'un *metaforlar*'ını andıran

ifâdeler kullanmasıdır. Gelecek bölümde göreceğimiz üzere *Th. Hobbes*'a göre *devlet*, âdetâ *büyük canavar* (: *Leviathan*) gibidir. Bu *bedenin rûhu*, *hükümdar*'dır. *Maliyeciler* ise vücudumuzdaki *eklem*'lere benzemektedir. (bkz. s. 163/frg. 312).

Her ne olursa olsun *Gazzâlî* (öl. 1111), *Salisbury*'li *John* (öl. 1180) ve *Thomas Hobbes* (öl. 1679) arasındaki bu paralel ifâdelerin ilhamıyla denilebilir ki, İlkçağdan itibaren günümüze kadar gelip geçmiş filozofların birçoğu, bu şekilde *metafor*'lardan yararlanmak sûretiyle, felsefî konuların daha *kolay anlatılması* ihtiyâcını duymuşlardır. İşte, *Salisbury*'li *John* adındaki İngiliz düşünürü de bunlardan biriydi.

S. John'un bu tasvirindeki *hükümdar*, umûmiyetle *ılımlı idâre* ve mümkün mertebe *tolerans* sâhibi olarak tasvir edilmektedir. Böylece *ılımlı hükümdar* ile *zâlim hükümdar* (: *Tiran*) arasındaki fark, *faydalı bitkiler* ile *zararlı bitkiler* arasındaki fark gibi düşünülmüştür. *Metafor*'lu bir ifâdeyle, *S. John* diyor ki :

«...*Prens* (: hükümdar), Tanrılığın benzeri olarak sevilecek, tapılacak ve doyurulacak olandır. *Tiran*, kötülüğün benzeri olarak, hattâ öldürülecek olandır.

Kaynağı haksızlık olan *tiranlık*, (TIPKI) *zehirli* bir kökten çıkan, aşırı *tehlikeli* genişliklere ulaşan, dallanıp budaklanan ve her bakımdan *ba'ta ile kesilmesi* gereken bir *ağaç* (GİBİ)'dir...»⁸³

83 *S. John*, *Pölicraticus*, (terc.) s. 261 : İngiliz düşünürünün ikinci paragrafta, tiranlık idaresi hakkında yaptığı bu metafor, ondan iki asır önce *Farâbî* (öl. 950) ve kendisinden yarım asır önceleri *İbn Bâcce* (öl. 1138)'nin eserlerinde de (-farklı bir amaca yönelik olarak-) mevcuttur. Nitekim *Farâbî* (870-950), *Es-Siyâset'ül-Medeniyye* (terc. s. 52) adlı eserinde, toplum düzenini bozan kimseleri *delice otları*'na benzetmekte ve toplumun selâmeti için bunların sökülmesini tavsiye etmektedir. Aynı şekilde *İbn Bâcce* (öl. 1138). *Tedbir'ül-Mütevahhid* adlı eserinde, toplumun râhatını kaçıran kimseleri, insan vücudunda çürüyen (=kangren olmuş) organlara benzetmekte ve bedene zarar vermelerini önlemek için bu organın kesilmesini öğütlemektedir. *İbn Bâcce* bu tür kimseleri (-tıpkı daha önce *Farâbî*'nin dediği gibi-) *zehirli bitkiler*'e benzeterek, *tarla*'nın (yani *toplum*'un) selâmeti için sökülüp atılmaları gerektiğini söylemektedir. (Bkz. br. s. 80/frg. 146; ayr. bkz. N. Keklik *Felsefenin İlkeleri*, İst. 1987; s. 256 ve 258). İlave edelim ki *Farâbî* ile *İbn Bâcce*'nin eserleri, *Latince tercüme* olarak, Hıristiyan Ortaçağında bilinmekteydi.

Âdil ve toleranslı bir hükümdara rağmen, ülkede şâyet yine de bazı *kötü ve isyancı* insanlar çıkarsa ne yapmalı? *Salisbury'li John*, bu konuda (-putperest fakat-) «*iyi imparator*» olarak vasıflandırdığı *Trajan* (m. 53-117)'dan örnekler vermektedir. Oldukça güzel *metafor* örnekleri ihtivâ eden bu parçaya bakacak olursak :

«... (*Trajan*), *hastalıklı gözleri* iyileştirmektense çıkarmayı üstün sayan insanın deli olduğunu söylerdi. Yine, *tırnaklar*'ın çok sivri olması hâlinde, *sökülmeyip kesilmesi* gerektiğini ileri sürerdi. Çünkü *gitar* çalan bir kimsenin, ... akortsuz teli, öteki tellerle uyuşum hâline getirip *akortsuzluk*'tan *uyum* yaratırken, telleri koparmayıp sâdece onları uygun oranlarda gerip gevşettikleri GİBİ, bir *prens*, kâh devletin katılığı, kâh amacının yumuşaklığıyla, bütün uyruklarını bir evin içinde, tek düşüncede *birleştirmek* amacıyla ve böylece,... barışın hizmetinde uyuşumlu bir düzenleme için kararlarını nasıl ılımlılaştırabilir? Tellerin gerilmesi'ndense, serbest bırakılması(nın) daha güvenilir olduğu açıktır. Zirâ gevşek telin gerilimi, *san'atçının yeteneği* ile, yine *uygun tatlı sesler*'i çıkaracak biçimde *düzeltililebilir*, fakat *tel* bir kez *koptu* mu, hiçbir san'atçı onu onaramaz...»⁸⁴

O halde bir hükümdârın dikkât edeceği ilk husus, mümkün olduğu kadar *yumuşak idâre* yolunu seçmektir. Çünkü bir ülke, tıpkı *gitar telleri gibi* son derece *gergin* duruma getirilirse, o zaman teller *kopar* ve bunun tâmiri bir daha mümkün olmaz.

Hükümdar acabâ ne ölçüde *sertlik* göstermelidir? Bu konudaki davranışını halkın isteklerine göre mi yoksa icabına göre mi ayarlamalıdır? *S. John*'un tasvirlerine göre *hükümdar*, tıpkı bir *doktor* gibi'dir. Nasıl ki *doktor*'lar hastanın arzûsuna göre *reçete* yazmayıp, gereken ilaçları veriyorsa, aynı şekilde hükümdarlar dahi, icap ettiği şekilde tedbir alır ve halkın arzûlarına pek itibâr etmezler. Metafor'lu ifâdeleriyle *S. John* diyor ki :

«... Bir hastalığı lâpalar, ya da *hafif ilaçlar*'la tedâvi edemediklerinde, ... daha güçlü çârelere baş vurmak, *doktor*'ların âdetidir. Fakat sağlığı, hafif araçlarla kazandırmaktan ümit kesmedikçe, bunları kesinlikle kullanamazlar.

Aynı biçimde, bir yönetici erk (: hükümdar) uyruklarının kö-tülüklerini *hafif tedbirler*'le gideremezse, üzülerək fakat haklı olarak *sert cezâlar*'a baş vurur...»⁸⁵

Bu metaforu *Lucius**'tan iktibâs ettiği anlaşılan *S. John*, şun-ları ilâve ediyor :

«... *Lucius*'un dediği gibi, *prens* (: hükümdar), ılımlı öğütleri izleyen eski insanların geleneğine sâhip olmalıdır ve aşırı doy-muş'un (: *zengin*'lerin) yemeğini azaltıp, az beslenmiş'in (: *fa-kir*'lerin) yiyeceğini artırarak, hastalıkları iyi eden *doktor rolü* oynamalıdır...»⁸⁶

S. John şunu da belirtiyor ki, hükümdarlığa yâni devlete karşı işlenmiş *ağır suçlar* (msl. devlet başkanına süikast tasavvuru, halkı isyâna teşvik etmek, düşmanlara yardım etmek gibi ağır suçlar) olursa, bunları işleyen kimselere son derece *sert cezâlar* vermek ge-rekir. Meselâ kılıçtan geçirilmeleri ve bütün mallarının devlet hazi-nesine devredilmesi, hattâ bütün miras haklarından yoksun bira-kılmaları icap eder. Bu gibi *ağır suç* işleyenler, «... o kadar büyük sefâlet ve bakımsızlık içinde bulunmalıdır ki, *ölüm* onlar için bir râhatlama ve *hayat* bir işkence olsun...»⁸⁷

Bütün bunlar için lazımlıdır? Elbette ki *toplumda birlik* sağlamak için lazımlıdır. İşte bu *birliğin senbolü* ve başı, *hüküm-dar*'dır. Öyle ki :

«...daha aşağıda olanlar, kendi üstlerine karşı, yapışıp kaynaş-malı ve bütün *organlar* (: vatandaşlar) baş'a (: hükümdar'a) bağlı olmalıdır...»⁸⁸

S. John'a göre böyle bir bağlılık, herşeyden önce *sevgi bağı*'dır yâni, *vatandaşların birbirini sevmesi*'dir. Çünkü metafor'lu bir ifâ-deyle diyor ki :

85 *S. John, Polycraticus*, (terc.) s. 247.

* *Lucius* isminde üç tâne *papa* vardır. Kronoloğı bakımından söz konusu olan, belki *Lucius I* (öl. 254) ve daha kuvvetli ihtimâl ile *Lucius II* (öl. 1145) yahut da *Lucius III* (öl. 1185)'dir.

86 *S. John, Polycraticus* (terc.) s. 247.

87 *S. John, Polycraticus* (terc.), s. 253-254.

88 *S. John, Polycraticus* (terc.), s. 251.

«...sevgi bağları ile birbirine bağlı olan küçük askerî birlik yıkmaz...»⁸⁹

Demek ki sağlıklı bir toplum, dâimâ sağlıklı bir lider'in çevresinde ve onun gayretiyle meydana gelebilecektir. Çünkü :

«... insanlar, baş'ın önderliğinde davrandıkları (ve) baş da sağlıklı olduğu sürece, beden'in bütün üyeler'i (bütün organlar), işlerini gereği gibi görürler...»⁹⁰

Dikkat edildiği takdirde burada hükümdar, âdetâ vücûdumuza ve bütün organlarımıza hâkim olan baş'a benzetilmiştir : Şâyet baş, (yani hükümdar) sağlıklı (: akıllı) olursa, bütün organlar (yâni bütün vatandaşlar) da, aynı şekilde sağlıklı ve uyum içinde çalışacaklardır.

Topluma ve onun siyâsî varlığı sayılan devlete bir zarar gelecek olursa, bunun iztirâbını hükümdar da çekecektir; hatta, tersine olarak, şâyet toplum lideri'ne bir zarar gelecek olursa, bunun da iztirâbı bütün topluma yansiyacaktır. Metafor niteliğinde olan kendi sözleriyle :

«...Baş'ın yaralanmasının bütün organlar'ı etkileyeceği ve herhangi bir organ'da açılan yaranın, baş'ın da yaralanmasına (: zarar görmesine) yol açacağı öncüllerini de ekleyerek, baş ve organların birliği üzerine, şimdiye kadar söylediklerimizi yeterli sayalım.

Ayrıca, baş'a veyâ organlar'ın birleşik topluluğuna karşı girilen kötü herhangi bir şey, ... kutsal şeylere karşı saygısızlığa en yakın suçtur...»⁹¹

Böylece anlaşılıyor ki Salisbury'li John (1120?-1180), Kiliseye hizmet etmek ve piskopos rütbesiyle çalışmakla berâber, Kilise ile Devlet arasında, (-fakat Kilise'nin lehine olarak-) bağlantı kurmağa çalışmış ve Kilise otoritesi üzerinde isrâr etmiştir. Bu konulardaki görüşlerini de çoğunlukla metafor'lar üzerine dayanarak ortaya koymuştur. Bu 'arada, meselâ devlet'in âdetâ insan vücudu

89 S. John, *Policraticus* (terc.), s. 246.

90 S. John, *Policraticus* (terc.) s. 241.

91 S. John, *Policraticus* (terc.) s. 251.

gibi tasvir edilmesi, kendisinden önce *Gazzâlî* (öl.1111) ve kendisinden sonra da *Hobbes* (öl. 1679)'un eserlerinde de bulunduğu, yukarıda yaptığımız açıklamalarda görülmüştü. (İlerki bölümde, *Gazzâlî*'den ve *Hobbes*'tan bahsedeceğimiz sayfalarda, buna tekrar değineceğiz.)

Hristiyan Skolastik felsefede, kendi görüşlerini *metafor* vâsıtasıyla açıklayanlardan biri de, *Aquino* şehrine mensup olan *Thomasso*'dur. Şimdi de onun yaptığı *metafor*'ları göreceğiz.

I-B³

Saint Thomas'da metafor örnekleri

Saint Thomas (Sen-Toma: 1225-1274) veyâ diğer adıyla *Aquino'lu Thomasso* sâdece 49 yıl hayatta kalabilmesine rağmen, yüz tane kadar eser yazmış ve bütün ömrünce *Hristiyanlık* için çalışmış olan düşünürlerden biridir. Bu hizmetlerinden dolayı da, ölümünden yarım asır sonraları, *Saint* (: azîz; *ermiş*) unvanıyla anılmağa başlamıştır. Biyografisi ve kimliği üzerinde kısaca bilgi vermezden önce, şu noktaları belirtmekte fayda vardır :

Hristiyan dünyâsı ve Kilise felsefesi, *Saint Thomas*'nın şahsında fikir bakımından en yüksek noktasına ulaşmıştır. Gerçi bâzı meşhur akranları olarak *Bonaventure* (1221-1274) ile *Albertus Magnus* (1200-1280) ve biraz sonraları *Roger Bacon* (1214-1294) ile *Duns Scotus* (1274-1308) gibi ünlü şahsiyetler de çıkmıştır fakat bunlar arasında (-Kilise bakımından-) en büyük şahsiyet *Saint Thomas* olmuştur⁹².

92 İslâm dünyasında da 13.cü asırda büyük düşünürler yetişmişti. Bu asrın başlangıcındaki nesilden olan *Abdüllatif Bağdâdî* (1162, 1231) ile *İbn'ül-Arabî* (1165-1240)'yı takip ederek, Türk filozofları *Mevlânâ* (1207-1273), *Sadreddin Konevî* (1210-1274) ve *Nasîreddin Tûsî* (1201-1274)'nın isimleri hatırlanmalıdır. Dikkat edilirse bu şahsiyetlerden bazıları ile *Saint Thomas* (öl. 1274), aynı tarihlerde vefat etmişlerdir. Üstelik bir eserimizde belirtmiştik ki Türk filozofu *Sadreddin Konevî* (öl. 1274) ile İtalyan filozofu *Saint Thomas* (öl. 1274), birbirlerinden habersiz olarak bâzı konularda aynı görüşü paylaşmışlardır. Bkz. N. Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesi*, s. 45.

Saint Thomas, babası ve annesi tarafından asıl bir âileye mensuptur. Babası *kont*, annesi de *kontes* idi. Üstelik bu âile, imparator *Frederik Barbarousse* ile de akrabaydı. Daha beş yaşındayken tahsil görmeğe başlayan *Thomasso*'nun ilk eğitimi 17 yaşına kadar devam etmiş ve üniversite tahsiline başlamıştır. Daha sonra *Paris*'te ve ayrıca *Köln* şehrinde bulunmuş ve *Albertus Magnus*'tan, (*Köln*'de) ders almıştır. İlk eserlerini de burada yazmağa başlamış ve yirmiaklı yaşındayken (1251'de) tekrar *Paris*'e dönmüştür. Orada da bazı hocalardan ders görmüş, nihâyet otuziki yaşlarındayken (1257'de) Üniversitede hocalığa başlamıştır. İki yıl sonra (1259'da) *papa Urbain-IV* tarafından İtalya'ya çağırılmış ve çeşitli üniversitelerde, özellikle *Roma*'da ders vermiştir. Böylece ana vatanı *İtalya*'da iki yıl geçirmeyi takip ederek, 1263 senesinde (38 yaşındayken) *Londra*'ya gitmişti. *Aristoteles*'in bazı eserlerine yazdığı *şerh*'ler bu devreye âittir. *Summa Theologicae* (Teoloji Külliyyatı) adlı eserine ancak 40 yaşlarındayken (1265 senesinde) başlamış ve zamanının büyük kısmını bu esere ayırmıştır. Kırkdört yaşındayken (1269'da) tekrar *Paris*'e dâvet edilmiş ve orada Üniversite başkanlığı vazifesine iki üç yıl devam etmiş ve kırkyedi yaşındayken, (1272'de), *Napoli*'ye dönerek, teoloji okutmağa başlamıştı. Nihâyet *Papa Gregoire-X* kendisini *Lyon* şehrinde yapılacak bir toplantıya dâvet edince, kış kıyâmet içinde yola çıkmış fakat soğuk algınlığı sebebiyle yoluna devam edememiş ve 9 Mart 1274 tarihinde, (49 yaşındayken) bir manastırda vefât etmiştir⁹³.

Özetlenen biyografisine dikkat edilirse, *Aquino'lu Thomasso* ömrünün tamâmını *Kilise'ye* adamıştır. Zaten 26 yaşlarındayken *râhip* olmuştu ve en büyük eseri de *İlâhiyât Külliyyatı* (*Summa Theologicae*) adını taşımaktaydı. *Latince* olarak yazılan bu muazzam eserde *felsefî konular* tartışılmış ve açıklanmıştır.

Saint Thomas (öl. 1274) kendi eserlerindeki birçok meseleleri, Türk filozofu *Fârâbî* (öl. 950)'den almıştır. Bunlar, *Robert Hammond* tarafından tesbit edilmiş ve 1947 senesinde yayınlanmıştır⁹⁴.

93 A. Cresson, *Saint Thomas d'Aquin*, s. 1-8.

94 Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and its influence on Medieval Thought*, (The Hobson Book Press, New York, 1947), s. 15 vd. (Nitekim bu eserde, *Fârâbî* ile *St. Thomas*'ya ait olan ve birbirine benzeyen metinler, karşılıklı olarak gösterilmiştir).

Buna şaşmamak lâzımdır çünkü, başka örneklerle bundan önceki sayfalarda rastladığımız gibi, bundan sonraki sayfalarda da tesâdüf edeceğiz. Ayrıca çeşitli yazılarında *İbn Sînâ* (öl. 1037) ve *İbn Rüşd* (öl. 1198)'ün de isimleriyle birlikte onların bâzı görüşlerini zikretmiştir. Fakat en çok andığı filozoflar, *Augustinus* (öl. 430) ile *Aristoteles* (m. ö. 384-432) olmuştur. Ne var ki *Augustinus*'u tenkit etmekten de geri kalmış değildir*.

Eserlerine ve uslûbuna gelince ,oldukça açık ve seçik bir ifâdeyle yazmıştır. Buna rağmen bâzı düşüncelerini daha iyi anlatabilmek için, *örnekler* verip *metafor* yapmak gereğini de duymuştur.

En meşhur ve en büyük eseri, *Summa Theologicae* (Teoloji Külliyyatı) ismini taşımaktadır ve *didaktik* (: öğretici) bir eserdir. Üç bölüme ayrılmıştır her bölüm, *sorular* ve bunlara *cevaplar* ihtivâ etmektedir** Bu eserin son cildini bitiremeden ölmüştür. Bu kitap, manastır papazları olan *Caramagnole* ile *Sertillanges* taraflarından *tercüme* edilmiştir⁹⁵. Kısmî tercümeleri (-fragmentler hâlinde-) *Fransızca* olarak *André Cresson* tarafından (dn. 95'de zikredilen eserde: s. 72-83; 96-98 ve 103-122 arasında) yayınlanmıştır. Ayrıca çeşitli kitaplarından seçilerek ve konularına göre tasnif edilmek sûretiyle *Joseph Rassam* tarafından bâzı eserlerinden fragmentler, *Fransızcaya tercüme* olunmuştur⁹⁶ ki, bunun birçok parçaları *Summa Theologica*'dandır. Bir de *Thomas Gilby* tarafından yayınlanan ve *Aquinolu Thomas*'nın eserlerinden seçilmiş parçaları tasnif ederek *İngilizce* tercümelerini ihtivâ eden eserde *Summa Theologica*'dan da bir hayli metinler mevcuttur⁹⁷. Nihâyet bu eserin (*politika* ko-

* Çünkü *St. Thomas* her ne kadar başlangıçta *İbn Sînâ* (öl. 1037) tarafı hısı idiyse de, sonradan bu görüşünden ayrılmış ve *Augustinus* (öl. 430)'daki bazı fikirlerin *İbn Sînâ*'nın, düşüncelerini hatırlattığı için, *Augustinus*'u tenkit etmiştir. Bu konuda bir araştırma olarak bkz.

— E. Gilson, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin ?* (Archives-I) Paris, 1926.

** Eserin Birinci Bölüm'ünde 119 mesele ve 584 artıklı; İkinci Bölüm'ünde 303 mesele ve 1542 artıklı; Üçüncü Bölüm'ünde ise, 190 mesele ve 559 artıklı mevcuttur.

95 A. Cresson, *Saint Thomas, d'Aquin*, (Paris 1947) s. 63-64 ve 65.

96 J. Rassam, *Saint Thomas, L'Etre et L'Esprit*, (Paris, 1964). Buradaki fragmentler, konulara göre tertip edilmiştir.

97 Th. Gilby, *Thomas Aquinas, Philosophical Texts*, (London, 1956). Buradaki fragmentler, numaralanmıştır.

nusunda) bâzı kısımları, *M. Tunçay* tarafından *Türkçeye tercüme* edilmiştir⁹⁸.

Summa contra Gentiles (Putperestlere Karşı Özetler) adını taşıyan *risâle*'sinden parçalar, *Somme contre les Gentils* başlığı altında A. Cresson tarafından (dn. 95'de zikredilen eserde: s. 67-72; 83-96 ve 99-103 arasında) *Fransızcaya tercüme* olunmuştur. Aynı şekilde *Fransızca tercümeler*, biraz önce ismi anılan J. Rassam'ın (dn. 96'da zikredilen) eserinin çeşitli yerlerinde mevcuttur. Bir de *Thomas Gilby*'nin (dn. 97'de zikredilen) kitabının birçok yerlerinde *Summa contra Gentiles*'den de *İngilizce tercümeler* bulunmaktadır.

De regimine Principium (Hükümdarlık rejimi Hakkında) isimli *risâle*'sinden bâzı *Türkçe tercümeler* ise, *M. Tunçay* tarafından (dn. 98'de gösterilen yerde: s. 271-278) yayınlanmıştır. Bu eserin *Thomasso* (öl. 1274) değil, *Ptolemé de Lucques* tarafından, 1301 yıllarında yazıldığı, fakat *Thomasso*'nun görüşlerini yansıttığı tesbit olunmuştur*.

Yukarda işâret olunduğu üzere *Thomas Aquinas* (: Saints Thomas)'nın uslûbu yeterince açıktır fakat bir takım güç konuların nisbeten kolay ifâde edilmesi için *metafor* san'atına da baş vurmak gereğini duymuştur.) (Buna dâir örnekler, birkaç sayfa ilerde verilecektir.)

Hristiyan Ortaçağ filozoflarının ortak meselesi olan *akıl* ve *inanç* yahut *felsefe* ve *Din* arasındaki ilişkiler meselesi, St. Thomas'yı da ilgilendirmekteydi. Ona göre: «... *felsefe* disiplinlerinde, bizzat *Tanrı* dâhil olmak üzere, bütün varlıklardan bahsedilmekte-

98 M. Tunçay, *Toplu Dinbilim'den Seçilmiş Parçalar*, (:Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, I/279-300).

* Bréhier. *Histoire de la Philosophie*, (Paris, 1945), 1/682.

Burada ismi anılanlardan başka, *De Unitate Intellectus* (Akıl Birliği Hakkında), ayrıca *De Principiis Naturae* (Tabiat İlkesi Hakkında) ve bir de, *De Ente et Essentia* (Varlık ve Zat)** ismini taşıyan *risâle*'leri vardır. Bunlardan da bâzı fragmentler, J. Rassam (dn. 96) ile Th. Gilby (dn. 97)'nin zikredilen eserlerinin çeşitli yerlerinde mevcuttur. Bu eserlere ilâve olarak, *Aristoteles* (m.ö. 384-322)'in : *Fizika*, *Etika*, *Politika* ve *Metafizika* isimli dört tâne kitabına da *şerh* yazmıştır. Bunlara âit bâzı fragmentler ise, (*tercümeler* hâlinde), J. Rassam ile Th. Gilby'nin zikredilen yayınlarında bulunmaktadır. *De Ente et Essentia* adlı *risâle*, M. Bruneteau tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. A. Cresson, (dn. 95'de zikredilen eser), s. 65.

dir. Bu sebeptendir ki *felsefe*'nin bir kısmı *teoloji* veyâ *ilm-i ilâhî* (science divine) ismini almaktadır...»⁹⁹

Felsefesinin karakteristik yönlerinden birini teşkil etmesi bakımından şunu da ilâve edelim ki, Thomasso'ya göre : «... *Kutsal İlim*, diğer sübjektif ilimleri aşmaktadır... Zirâ diğer ilimler, kendi kesinliklerini, aldanmaya müsâit olan *insan aklının ışıǵı*ndan, fakat (*Teoloji*) bunun aksine olarak kesinliğini, hiç aldanmayan *ilm-i ilâhî*'den almaktadır...»¹⁰⁰ Bu sebeptendir ki ona göre: «*îmân*, en yüce *hikmet* (bilgelik) olarak görülmelidir...»¹⁰¹

Saint Thomas'nın bâzı ifâdelerinin, daha önceleri İslâm filozofları (msl. *İbnül-Arabî* : 1165-1240) tarafından da ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim diyor ki: «... bizzat *yaratıklar*'ı dikkate alan *felsefe*, bunlar vâsıtasıyla *Tanrının bilinmesi*'ne ulaşmak için, evvelâ *yaratıklar* (maddî nesneler, cüz'iler) ve en sonra da *Tanrı* ile meşgûl olur. Ancak *Tanrı*'ya bağlı bir düzene göre *yaratıklar*'ı dikkate alan *îmân* (: Dîn), sonradan *yaratıklar*'a geçmek için, önce *Tanrı* üzerinde düşünmeğe dikkat gösterir...»¹⁰²

Felsefe ile *Din* arasındaki bu metod farkı, o sıralarda felsefenin bünyesinde bulunan *astronomi* ve *fizik* arasında bile vardı. St. Thomas'ya bakılırsa: «... belli bir şeyi bilmekteki değişik *tavırlar*, çeşitli ilimlere zemin hazırlamaktadır : Gerçekte bir *münecim* (astrologue) ile bir *fizikçi*, her ikisi de aynı sonucu, meselâ *arzun yuvanlık olduğunu* ispatlamaktadır fakat *müneccim*, maddeyi soyutlayan *matematik*'i kullanırken, *fizikçi* de, onun aksine olarak, madde üzerinde mütâlaalar sâyesinde hüküm yürütmektedir...»¹⁰³

Felsefe ile *Din* (yâhut: *akıl* ile *îmân*) arasında bu sebeptendir ki bâzı farklar vardır fakat her ikisi de aynı gâyeye yönelmişlerdir ve şâyet aralarında bir ayrılık çıkacak olursa, o takdirde *felsefe* ve *akıl*'ın mutlakâ *Dîn* ve *îmân*'a ayak uydurması gerekmektedir.

99 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Cresson, 73); ayr. (*Rassam*, 48).

100 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Cresson, 78). (Bu tasavvur, *İbn'ül-Arabî*'de de vardır.

101 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Cresson, 100).

102 St. Thomas, *Som. Contr. Gent.* (=Cresson, s. 101); ayr. (*Rassam*, s. 46).

103 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Cresson, s. 75).

dir¹⁰⁴. Çünkü aşağıda göreceğimiz üzere *akıl* hudutludur; *Din ve inanç* ise, kaynağını *Tanrı*'da bulmaktadır. (aş. bkz.)

Saint Thomas, enteresan müşâhedeleriyle dikkatimizi çeken bir düşünürdür. Meselâ *duyu organlarımız*'dan dört tânesinin başımızda toplandığına ve bir tânesinin (: *dokunma duyu organı* olan cildimizin) de bütün vucut sathına yayıldığına işâret etmektedir. Bunda bir hikmet arayan Saint Thomas'ya bakılırsa «... Duyu *organları*, yüzde toplanmıştır: Gıdasını ve yaşamak için zarûrî olan şey(ler)'i ararmış GİBİ, *hayvanların yüzleri yere doğru dönüktür. İnsan'ın yüzü* ise duyular ve özellikle duyuların en nâziği olan *görme (duyusu)* ile, kendini kuşatan duyulabilir (*sensible*) fizik ve astronomik fenomenleri, -bunlardan aklî gerçeği çıkaracak şekilde-, serbest ve engelsiz olarak tanısın diye, *yukarıya doğru dönüktür...*»¹⁰⁵

Demek ki *insan*'ın diğer bütün *hayvan*'lardan ayrılan iki tane özelliği vardır: *İnsanın yüzü*, *yukarıya dönüktür*, çünkü aklî gerçekleri yerde yâni *madde âlemi*'nde değil, *yüce âlem*'de (: maddî olmayan varlık sâhasında) aramaktadır; ayrıca *insan*'da *görme duyusu* ile temsil edilen *müşâhede kuvveti* bulunmaktadır. Onu, hayvanlardan ayıran başlıca iki özellik bunlardır.

Duyular ve duyu algıları konusunda, hemen bütün filozofların enteresan görüşleri vardır. Bunlardan biri de St. Thomas'nın ifâdeleridir. Meselâ diyor ki :

«...*İnsan bilgisi, duyular* ile başlar.... Kendi tabîî nûruyla, *akıl*'larımız ancak *kısıtlı* bir güce sâhiptir, *hudutlu*'dur. Bu sebeptendir ki tabîî nûruyla tanıyamadığı şeyi tanıyacak şekilde bu hudûdu geçebilmesi için, insanın bir tabîat üstü (: ilâhî) nûra ihtiyâcı vardır...»¹⁰⁶

Akıl'ın *hudutlu* olmasına rağmen, bu kuvvetin yine de *insan*'lara mahsus olduğunu ve *hayvan*'lardaki *içgüdü*'nün (yaratıcı olmaması bakımından-) *akıl*'dan aşağı olduğunu vurgulayan St. Thomas diyor ki : «... *Duyum* (ihsâs), bütün *hayvan*'larda bulunur fakat, *insan*'dan başka olan canlılar (: *hayvanlar*) *akıl*'a sâhip değildirler.

104 Bréhier, *Moyen-Age*, s. 528.

105 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Rassam, s. 163).

106 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Rassam, s. 46).

Bunun isbâtı şudur ki onlar, akıllı varlıkların yaptığı gibi, kendi davranışlarını değiştiremezler; aksine, kendi tabiatlarıyla güdül-müş olarak, değişmez ve spesifik bir bilip-yapma (:*savoir-faire*) ile tâyin edilmişlerdir. Meselâ bütün *kırlangıçlar*, yuvalarını aynı biçimde yaparlar. Bu sebeple *duyum* ile *akıl*, birbirinin aynısı değildir. *Duyum*, ancak *cüz'i* (particulier : *tikel*) olanı tanıyabilir; fakat *akıl*, *külli* (universal : *tümel*) olanı tanır. *Duyu bilgisi*, sâdece *cismânî* realitelere ulaşabilir zîrâ onun konusu ancak cismânî realiteler'de mevcut olan *duyu nitelikleri* (qualités sensibles)'dir ve bunun dışında *duyum* (: sensation), hiçbir şey tanımaz (: bilmez). Fakat *akıl*, gayri maddî olanı, meselâ *hikmet'i*, *doğruluk* (: vérité)'u ve nesneler arasındaki *nisbetleri* bilir. Hiçbir *duyum*, kendi kendini ve kendi işlemlerini bilmez : Göz, kendini ve de görme'yi göremez... Fakat *akıl*, kendini tanır (: se connait)»¹⁰⁷

Ne var ki burada da iki soruyla karşılaşmaktayız : *Gözlem kuvveti* ve dolayısıyla *akıl* sâyesinde, arzû ettiğimiz bütün *aklî gerçekler*'e ulaşmamız acaba kâbil midir? İkinci soru da, *madde*'nin gerçek olup olmadığı sorusudur. *Saint Thomas*, bu iki soruya da olumsuz (menfî) cevap vermektedir. Diyor ki: «... *insan zekâsı* (esprit), kendi tabîî kuvvetleri (: duyuları) vâsıtasıyla bir şeyin *cevher*'ini bilmeğe ulaşamaz çünkü, şimdiki hayatta bulunduğumuz şartlar içinde *akıl*'larımızdan geçen her *bilgi*, bir *tek duyu* ile başlamaktadır. Bu sebeptendir ki *duygular*'dan (sâdece) bir tânesinin (sâhasına) düşen her şey, *insan zekâsı* (: esprit) tarafından yakalanamaz...»¹⁰⁸

İkinci soruya gelince: St. Thomas'ya göre : «... *madde*'nin mevcut olduğu söylenemez; mevcut olan sâdece *cevher* (: substance) dir...»¹⁰⁸.

Böylece bir yandan *madde* ve onu şekillendiren *sûret* (förm) meselesine, diğer yandan da *madde ve sûret*'in birleşmesinden meydana gelen *cisim* konusuna, nihâyet, (-metafizik ve mantık'ta ince-

107 St. Thomas, *Som. Théol.* (= *Rassam*, s. 46).

Buradaki son cümle, *Gazzâlî* (öl. 1111)'nin *Mişkât'ül-Envâr* (terc. S. Ateş. İst. 1966) adlı eserinde (s. 16'da) aynen mevcuttur : «...Göz, kendini göremez (fakat) *akıl*...»

108 St. Thomas, *Contre Gent.* (= *Rassam*, s. 63-64).

lenen-) *cevher* meselesine değinen *Thomasso*, görüldüğü üzere daha çok *metafizik kavramlar* üzerine bir felsefe inşâ etmeğe çalışmaktaydı.

Madde ve *sûret* nazariyesi, *Aristoteles* (384-322) tarafından ortaya atılmıştı. Kendi felsefesinde buna yer veren St. Thomas'ya göre :

«... *Birleşik cevherler* (: cisimler)'de bir *madde* ve bir de *sûret* tanınır : (Tıpkı) İnsanda, bir *beden* ve bir de *ruh* tanınması GİBİ...»¹⁰⁹

Metafor yoluyla dile getirilen bu meseledeki *sûret* (: form) kelimesi cismânî varlıkların *şekli* demektir. *Form* (forme) karşılığı olan *eidos* kelimesi ve bununla akrabâ olan *idea* terimi arasındaki ilişkiler, çoğunlukla fark edilmemektedir. Oysa : «... *Grekçe*'deki *idea* kelimesi, *Latince*'deki *forma* (form; *sûret*) kelimesine karşılıktır. Bunun içindir ki *idealar* (denildiğinde), belli şeylerin, bizzat bu şeylerin dışında mevcut olan *formlar*'ı anlaşılmaktadır...»¹¹⁰

İster *Platon* (427-347) felsefesindeki *idea* (-ki bu söz, *form* mânâsına gelen *eidos* kelimesiyle akrabâdır-), isterse *Aristoteles* (384-322) felsefesindeki *eidos* (-ki bunun *Latince* karşılığı *forma*'dır-) olsun, bütün *formlar* veyâ *idealar*, daimâ *Varlık* (Etre) içindedir ve bunlar ile *Varlık* arasında bir *nisbet* mevcuttur. *Metaforlu* bir deyişle :

«... *Gerçekte sûret*'in *Varlık*'a olan *nisbet*'i, *ışık*'ın *ışıldamak* fiiline ve *beyazlık*'ın da *beyaz olmak* fiiline nisbeti (GİBİ)'dir...»¹¹¹.

Varlık (existence) ise, bizzat *Var-Olmak* sayılan *Tanrı*'nın eserdir. *Thomasso*'nun metaforlu ifâdesine göre :

109 St. Thomas, *Etr. ess.* (= *Rassam*, s. 12)

110 St. Thomas, *Som. Théol.* (= *Cresson*, s. 97).

Idea (tasavvur) ve *forma* (sûret) kelimelerinden birincisi *Grekçe* ve ikincisi de *Lâtince* olmakla beraber, eş anlamlı (synonim)'dirlar. Fakat *Arapça* olan *sûret* (form) ve *tasavvur* (idea) kelimeleri böyle değildir. Bu iki kelime arasında etimolojik akrabalık vardır. Çünkü *tasavvur* kelimesi, *sûret* sözünden türetilmiştir ve zihinde bir *sûret* belirlemek mânâsına gelmektedir.

111 St. Thomas, *Cont. Gent.* (= *Rassam*, s. 11).

«... *Tanrı*, bizzat *Var-olmak* (éxister) olduğu için, *yaratılmış varlık*, zaruri olarak onun *eseri* (effet)'dir. TIPKI, *yakmak*'ın, *ateş'in eseri* olması GİBİ. Nesnelerdeki bu *eser*'i *Tanrı*, sâdece nesneler varlık kazandıkları zaman değil, fakat nesneler varlıklarını muhâfaza ettikleri müddetle de hâsıl eder : TIPKI (éxactement comme) *Güneş'in hava'yı aydınlatması* süresince, *ışık*'ı hâsıl etmesi GİBİ...¹¹².

Acabâ *tek kaynak'tan* (: *Tanrı'dan*) *birçok* sûretler nasıl meydana gelebiliyor? Thomasso bunu da bir *metafor*'la açıklamaktadır :

«... MESELÂ, *birkaç adam*, bir *halat* vâsıtasıyla *gemi*'yi çekiyorlar. *Güçlerin çokluğu*'na rağmen, burada sâdece *tek etki* hâsıl olmuştur...»¹¹³.

Şu halde *illet-eser* (sebepe-sonuç = *cause-effet*) ilişkisinde, *eserler* sayısınca *illetler* aramak gerekli değildir. Bu bakımdandır ki *Tek-Sebepe* veyâ *İlk-Sebepe* olan *Tanrı'dan* *birçok eserler* hâsıl olabilmektedir. TIPKI, *tek ressam* tarafından *birçok eserler* (: tablolar) yapılabilmesi GİBİ.

Bir *eser* (effet) sayılan *kâinât* yaratılmazdan önce, *tasavvur* (idea) olarak *Tanrı'da* mevcut muydu? Thomasso bu konuda da ilginç bir misal verip diyor ki :

«... bir *ev'in*, *imajı*, *mîmar'ın* rûhunda *önceden* mevcuttur. İşte bu *form'a* (sûret'e), *evin ideası* ismi verilebilir. Zîrâ, işçi (= *mîmar*) kendi rûhunda (: zihninde) sâhip olduğu *sûret'e* BENZEYEN bir *ev* yapmağa niyet etmektedir. Şu halde *dünyâ*, ... *Tanrı* tarafından yaratıldığına göre, ... *Tanrı* rûhunda *dünyânın* yaratılmış olduğu *imaj'a* (uygun) bir *form* bulunmaktadır. İşte *idea* bundan ibâretir....»¹¹⁴.

Sebepe (cause; illet) olarak *Tanrı* ile, onun çok sayıdaki *eserleri* (kâin-ât = olan-lar) arasında acabâ, bir *nesne* ile onun *gölge'si* arasındaki BENZERLİK gibi bir benzerlik var mıdır? Yahut baş-

112 St. Thomas, *Som. Théol.* (= *Rassam*, s. 25-26).

113 St. Thomas, *Som. Théol.* (= *Cresson*, s. 116).

114 St. Thomas, *Som. Théol.* (= *Cresson*, s. 98).

Buna benzer bir ifâde, İbn'ül-Arabî (1165-1240)'nın eserlerinde vardır. bkz. br. s. 103/frg. 188

ka bir örnekle : Bir *ressam* ile onun yaptığı *tablolar* (eserler) arasında *benzerlik*, hangi bakımdan mümkündür? St. Thomas'ın aşağıda görülecek açıklamalarının ilhâmıyla denilebilir ki bâzı san'at eserleri, uzmanlar tarafından tedkik edilince onların hangi *ressam*'ın elinden çıktıkları bulunabilmektedir. Çünkü *uslûp*, bir san'atçının yâhut yazarın kendi şahsiyetiyle eserlerine vurduğu *damga*'dan başka bir şey değildir. Bu bakımdandır ki *ressam* ile *eserleri* arasında, (-bir *nesne* ile *gölgesi* arasındaki BENZERLİK gibi-) bir *mânevî benzerlik* bulunacaktır. Thomasso'nun ifâdessiyle :

«... Hem *Tanrı*'ya hem de *yaratıklar*'a, mânâsı müşterek (*univoque*) olacak bir *yüklem* izâfe etmek mümkün değildir. Kendisini hâsıl eden *illet* (agent)inkine eşit bir iktidârı (gücü) bulunmayan her *eser* (effet), kendi *illet*'ine bütün olarak değil fakat kısmen BENZER. Zira *eserler* (effet'ler) arasında ayrı ve müteaddit olan şey, *illet* (cause) içinde basit ve mütecânis'tir. MESELÂ *güneş*, aynı enerji ile müteaddit (: çok sayıda = multiple) ve gayri mütecânis (hétérogène) maddî nesneler hâsıl eder. BUNUN GİBİ (pareillement) yaratıklarda ayrı ve dağınık bulunan mükemmellikler (perfections), bir birlik teşkil ettikleri *Tanrı*'da önceden mevcutturlar...»¹¹⁵

Nihâyet *Tanrı* ile *İnsan* arasındaki BENZERLİK konusuna da eğilen Thomasso'nun, ANALOJİ NEDİR? sorusuna cevap veren bâzı ifâdeleri var ki, ANALOJİ konusunu etraflı şekilde ele alan bu ifâdeler, konumuzu yakından ilgilendirmektedir :

«... BENZERLİK (ressemblance), bir şekil yakınlığı ihtivâ eder. Bir aynı *şekil*'e iştirâk tavırları sayısınca, BENZEME dereceleri de vardır.

Önce aynı nizam ve aynı ölçüde, aynı *form*'a iştirâk eden realiteler arasında BENZERLİK (ressemblance) olabilir. Bu realiteler sâdece (birbirine) BENZER değil, aynı zamanda (birbirine) muâdil (*equivalent*)'dir. MESELÂ, aynı derecede *beyaz* olan *iki nesne*'nin *beyazlık*'ta birbirine *muâdil* (*equivalent*) olması GİBİ. İşte, TAM BENZERLİK (ressemblance parfaite) böyledir.

Sonra, aynı nizâm içinde bulunan fakat aynı ölçüde olmamak üzere, bir *form*'a iştirâk eden realiteler arasında da BENZERLİK vardır. MESELÂ, biri diğerinden *daha beyaz* olan *iki nesne*'nin durumu böyledir. Bu BENZERLİK ise, tam değildir.

Nihâyet bir nesnenin başka birine BENZEDİĞİ, her ikisinin de farklı nizamlarda olmak üzere aynı *form*'a iştirâk ettikleri ifâde edilir. İşte müşterek (*univoque*) olmayan *etken* (l'agent non-univoque)'in hâli böyledir.

Her *etken* (agent) etken olduğu bir şey üzerinde, kendine BENZEYEN bir fiil (tesir) icrâ eder. Bir *etken*, kendi *form*'una göre bir tesir yaptığı için, onun kendi *form*'unun BENZERLİĞİ, yaptığı şey içinde zaruri olarak tekrar bulunur. Bu sebeple şâyet *etken* (agent), ile onun hâsıl ettiği (: meydana getirdiği) şey, aynı türe âitseler, kendisiyle o şey arasında aynı özel nizâma göre bir sûret BENZERLİĞİ olacaktır. MESELÂ *insan*'dan doğan *insan* GİBİ.

Şâyet *etken* (agent), kendi hâsıl ettiği şeyin *tür*'üne âit değilse, yine bir BENZERLİK olacaktır fakat bu, spesifik nizâm gibi olmayacaktır. MESELÂ, kendi hayatını *Güneş* enerjisine borçlu olan her şey, -her ne kadar *Güneş* ile spesifik bir BENZERLİĞİ yoksa da,- yine de *Güneş*'in bâzı izlerini taşımaktadır. Şu halde hiçbir cinse bağlı olmayan bir *etken*'in bâzı *eser*'leri (effet'leri) ile kendisi arasındaki BENZERLİK daha da uzak olacaktır. Bu *eserler* (effets) ne cins ne de tür bakımlarından değil fakat mevcut olan her şey için müşterek sayılan varolmak (exister) aktı biçiminde, ANALOJİK olarak *etken*'e BENZEYEBİLECEKLERDİR. Bu tarzdadır ki *Tanrı* sâyesinde mevcut olan bütün nesneler, -mevcut nesneler oldukları sürece-, bütün Var-olmak (éxister) aktının ilk ve âlemşümûl ilkesi olan *Tanrı*'ya BENZERLER.

Yaratık ile *Tanrı* arasındaki BENZERLİK, şekil iştirâkinden değil fakat sâdece ANALOJİK bir münâsebetten doğmaktadır.

Şu halde belli bir mânâda *yaratıklar*'ın *Tanrı*'ya BENZEDİĞİ kabûl edilebilirse, *Tanrı*'nın *yaratıklar*'a BENZEDİĞİNİ kabûl etmek mümkün değildir. (MESELÂ) *portre*'nin *adam*'a BEN-

ZEDİĞİ söylenebilir ama, *adam*'ın kendi *portre*'sine BENZE-DİĞİ söylenemez...»¹¹⁶

Görülüyor ki *analoji* ve *metafor*'ların birçok çeşitleri vardır. Bu sebeptendir ki *Tanrı*'ya bile, *metafor* yoluyla bâzı isimler ve sıfatlar verilebilmektedir. Söz gelimi *Tanrı iyi'dir* veyâ *Tanrı bilge'dir* derken, O'na verilen bu isim ve sıfatların hakikî değil ancak *mecâzî* mânâsı düşünülmektedir :

«... *Metafor* (mecâz) yoluyla *Tanrı*'ya izâfe edilen bütün isimler, Tanrıya tatbik edilmelerinden önce, yaratıklara uygun düşerler. Zira *Tanrı*'dan söz edilirken, kelimelerin sâdece *yaratıklar*'dan alınmış imaj vazifesiyle birer mânâsı vardır. MESELÂ bir *gülen çayır*'dan söz etmek, manzarası itibâriyle bir *gülümseyen adam*'a BENZETİLEBİLİR (comparable)

Fakat *Tanrı*'ya METAFORİK bir mânâda olmayan isimler de izâfe edilebilmiştir.... (MESELÂ) *Tanrı iyi'dir* denildiğinde sâdece şu manaya gelmektedir : yaratılmış olan *iyilik'in sebebi Tanrı'dır* ...

Tanrı iyi'dir, bilge'dir demek, sâdece Tanrının *bilgelik sebebi* veya *iyilik sebebi* olduğu mânâsında değil, fakat bilhassa bilgelik ve iyilik'in pek açık bir şekilde Tanrı'da ezelden beri mevcut olduğu mânâsına gelir...»¹¹⁷.

Bütün yazılarında Tanrı ve Kâinât arasındaki ilişkilerde olduğu kadar, (-Tanrının isimleri ve sıfatları'nın gerçek maksadı zâten budur-), *Tanrının varlığı* konusuna da önem veren Thomasso, -İslâm filozoflarının deyimiyle- *İsbât-ı Vâcib* konusunda beş isbat bulunduğunu şöylece izâh etmektedir :

«*Tanrının varlığı*'nı isbat etmek için beş yol mümkündür :

Birinci ve en açık olanı, *hareket*'den yola çıkar : Dünyâda *hareket* veyâ *değişme* bulunduğu, farkedilebilen bir kesinlikle kesindir. Oysa, *hareket eden* her şey, kendinden başka bir şey vâsıtası ile hareket etmiştir. Zirâ *tekevvün* (devenir) terimine oranla, *kuvve* (: güç; potance) hâlindeki hiçbir şey kendiliğın-

116 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Rassam, s. 35-36).

117 St. Thomas, *Som. Théol.* (=Rassam, s. 39).

den hareket etmez; *hareket eden* ise, *fiil* (eylem; aote) hâlin-
dedir. Zirâ hareket etmek, bir varlığı *kuvve*'den *fiil*'e yükselt-
mekten başka bir şey değildir. Bir varlık ise ancak *fiil* hâlin-
deki bir varlık tarafından *fiil* hâline getirilebilir. MESELÂ,
odun'a kendi sıcaklığını ulaştırarak *ateş*'tir. Fakat bir *varlık*'ın
aynı oranda *fiil* halinde ve *kuvve* hâlinde olması imkânsızdır.
MESELÂ *yanmış* durumda olan birşey aynı zamanda *ateş* ha-
linde olamaz. Şu halde, aynı oranda ve tam eşit olarak (identi-
quement), hem *hareket ettirici* ve hem de *hareket etmiş* olmaz,
YANI, mutlak olarak *kendiliğinden hareket etmek* imkânsızdır.
Şu halde, *hareket eden* şey, kendinden başka bir şey vâsıtasıyla
hareket etmiştir. Böylece, *hareket ettiren*, şâyet (kendisi de)
hareket etmiş ise, bu da ancak başka bir (şey vâsıtası) iledir
ve bu başkası da, bir başkası iledir. Fakat (sebepler zincirin-
de), sonsuza kadar gidemeyiz. Zirâ o zaman hiç bir *İlk Hareket*
Ettirici ve dolayısıyla da hiç bir *hareket* olamazdı (çünkü *ikinci*
hareket ettiriciler, *TIPKI* bir *el*'in etkisi altındaki *baston* GİBİ,
ancak bir *ilk* (hareket ettirici)nin etkisiyle hareket edebilirdi.
Şu halde, kendisi bir başka hareket ettirici ile hareket etmemiş
olan bir *İlk Hareket Ettirici*'de durmak lâzımdır : Herkesin
Tanrı'dan maksadı işte budur.

Tanrının varlığı'nı isbat eden *ikinci yol*, *fâil sebep* kavramına
dayanmaktadır : Duyularla idrâk edilen bu dünyâda, bir sıra
fâil sebepler bulmaktayız. (Herhangi) bir varlık'ın kendi *fâil*
sebebi olduğunu göremiyoruz ki, bu da zâten imkânsızdır. Çün-
ki kendisinin de, (kendinden) önce var olması gerekirdi. Şu da
imkânsızdır ki sonsuza kadar gidemeyiz. Böylece bir *İlk Fâil*
Sebepl olması zorunludur : Herkesin *Tanrı* adını verdiği de bu-
dur.

Üçüncü (ispat) yolu, *mümkün ve zorunlu* (zarûri) mefhumla-
rına dayanmaktadır : (Nitekim) tabiatta mevcut olabilen veyâ
mevcut olamayan varlıklar bulmaktayız. Çünkü bâzı varlıklar
doğmakta ve bâzı varlıklar da ölmektedir. Bu gibi varlıkların
mevcut olmaklığı veyâ olmamaklığı, aynı derecede mümkün
(possible)'dir. Bu gibi varlıkların ezeli-ebedî olmaları da müm-
kin değildir. Çünkü olması mümkün olmayan, belli bir anda
mevcut değildir. Şâyet dünyâda herşey, sâdece *mümkünler*'den

ibâret olsaydı, hiç bir şeyin mevcut olmadığı (= bulunmadığı) bir an olurdu.... İmdi, Varlık (Être) Var-olmamak (Non-Être)' den gelmiş olamaz. Bir varlık'ın realitesi olmaksızın, var-olma'nın imkânı da izâh edilemeyecektir. Şu halde her şey, mahz mümkün (: sırf mümkün) değildir. (Bu sebeple) dünyâda mündemiç (içerik) bir zarûret (nécessité) vardır. Fakat zarûri (zorunlu) olan, ya kendisi ya da başkası vâsıtasıyla kendi zaruretinin sebebine sâhiptir. *Fâil sebepler* için olduğu gibi *zarurilik sebepleri*'ne bizzat sâhip olmayan *zarûri varlıklar* için dahi sonsuza kadar gitmek imkânsızdır. Bu sebeple bizzat kendisi *zaruri* (zorunlu) olan ve başkalarına zarurilik (zorunluluk) veren bir ilk terim koymak (farz etmek) lâzımdır. İşte buna *Tanrı* adını verirler.

(Tanrının isbâtı için) *dördüncü yol*, bizzat gerçek (dünyâ) içinde müşâhede olunan mertebeler (dégrés)'den hareket etmektedir : (Şöyle ki), dünyâda iyilik, mükemmellik, doğruluk vs. dereceleri bulunduğu tesbit edilmektedir. Bunlardan bazıları yüksek, bâzıları aşağı derecededir. Yüksek ve aşağı terimleri, bu varlıkları bir mutlak'tan ayıran mesâfeyi göstermektedir. Şu halde *doğru*'nun, *iyi*'nin, *mükemmel*'in ve dolayısıyla da *Varlık* (existence)'ın nizâmında bir *mutlak* (iyi, doğru, mükemmel varlık) vardır. ... İşte buna, *Tanrı* adını veriyoruz.

(Tanrının isbâtı için) *beşinci yol*, gerçek (dünyâ)'da hüküm süren *nizam*'ın dikkate alınmasından hareket etmektedir. (Şöyle ki), Bilgi'den yoksun bâzı varlıkların, belli bir *gâye*'ye göre davrandıklarını görmekteyiz. Her zaman yâhut bâzen, onların kendileri için en iyi doğrultuda davrandıklarında görülen budur. Böyle bir olay, bir *tesâdüf* olamaz. (Şu halde) bir *irâde* (intention), bu varlıkları kendi sonlarına (gâyelerine) doğru götürmektedir. Fakat bilgiden yoksun varlıklar, bir *zekî sebep* ile kendi sonlarına (: hedeflerine) gitmektedir : TIPKI bir *okçu* tarafından (atılan) bir *ok* GİBİ. Şu halde bütün tabîi (maddî) realiteleri hedeflerine doğru yönlendiren bir *zekî ilke* bulunması lâzımdır. İşte ona da *Tanrı* diyoruz....»¹¹⁸

Buraya kadar özellikle metafizik konusundaki ifâdelerini aktardığımız Aquino'lu Thomasso (1225-1274)'nın aynı şekildeki metafor'lu ifâdelerine *siyâset* konusundaki görüşlerinde de rastlamaktayız. Birçok düşünürler gibi, toplum felsefesiyle de ilgilenen Thomasso'nun herşeyden önce *Kilise* mensubu olduğunu ve bu teşkilatta en büyük rûhânî ve cismânî mertebelere yükseldiğini hatırlayacak olursak, toplum ve siyâset felsefesinin merkezine niçin *Tanrı*'yı yerleştirdiğini anlamak zor olmayacaktır.

Onun varlık teorisinde (ontolojide), tıpkı bir dâirenin merkez noktası gibi sâbitleşen *Tanrı*, devlet görüşünde de bir merkez noktası gibi görünmektedir. *Tanrı*'nın insanlara verdiği en büyük nîmet olan *akıl* sâyesindedir ki insan, kendi amaçlarına ulaşmağa gayret ediyor. Ne var ki (-daha önce gördüğümüz üzere-) *akıl haddutludur* ve bu sebeptendir ki *Tanrı*'nın insanlara yardım etmesi sûretiyle *akılın ışığı*'nı kuvvetlendirmek gerekiyor. Nitekim :

«... karşılaştığı rüzgârlara doğru.... giden bir *gemi*, *dümen*ci'nin mahâretiyle *liman*'a yöneltilmezse, hiç bir zaman ereğine ulaşamaz. BUNUN GİBİ, zekâsıyla hareket eden insanın da, ... yöneldiği bir *amaç* vardır; çünkü bu amaca göre hareket etmenin, zekî varlıkların doğasında olduğu bellidir.

Öyleyse, amaçlarına ulaşması için, insana *yol gösterilmesi* gerekir. (İşte bunun için) her insana doğadan *akıl* verilmiştir ve eylemlerinin amacına yöneltilmesi, *akılın ışığı* ile olur....»¹¹⁹

Daha önce *Aristo*'nun *Politika* adlı eserinde rastladığımız bu tür ifâdeler (bkz. I-A³/frg. 54)'den sonra Thomasso, toplumun ortak yararı olan *birlik* üzerinde durmakta ve bunu sağlamak üzere de bir *lider*'e ihtiyaç bulunduğunu söylemektedir. *Lider*'in yönetiminde ise, toplumun küçük birimleri olan *âileler* ve onların birleşmesinden de *şehirler* meydana gelecektir. Şöyle ki :

«... Her insan, NASIL (Kİ) bir *âile*'nin üyesi ise, her *ev halkı* da öylece bir *şehir*'in bölümüdür fakat *şehir*, ... mükemmel bir topluluktur.

119 St. Thomas, *Toplu Tanrı Bilim* (= Somme Théologique; terc. M. Tunçay), s. 271.

BUNUN GİBİ, bir kimsenin iyiliği NASIL (ki) sonul (nihâî) bir amaç olmayıp, *ortak yarar*'a bağlı ise, herhangi bir ev halkı'nın iyiliği de, mükemmel bir topluluk olan *şehir*'in çıkarlarına bağlı olmalıdır...»¹²⁰

«... NASIL (Kİ) bir devletin prensi (: hükümdarı), o devletin yönetmeni ise, bir *âilenin babası* da, evinin yönetmenidir...»¹²¹

O halde toplumun lideri olan *tek hükümdar*, tıpkı bir âile reisi gibi davranmalı ve büyük bir âile sayılan toplumda, herşeyden önce *birlik* sağlamaya çalışmalıdır. Kendi ifâdesiyle :

«... Toplumsal yaşayışı paylaşmak, insan için ... gerekli olunca, toplulukta bir *yönetim ilkesi*'nin bulunması da... gerekli olmalıdır. Çünkü birçok kimse, kendi çıkarına bakarak yaşasa, aralarında ortak yararı gözetecek biri çıkmadıkça, bu gibi bir *topluluk* mutlakâ *çözülür*: NASIL Kİ bir *insanın... bedeni* de bütün üyelerinin (: organlarının) canlılığını sağlayan tek bir denetleyici güç (: *ruh, can*) olmazsa, *çözülür*...»¹²²

Toplum yapısı ile insan bedeni arasında BENZERLİK bulan Thomasso bu bakımdandır ki, *beden*'lerimizi ayakta tutan *ruh* gibi, toplumu yönlendiren *lider* üzerinde de önemle durmakta ve en küçük toplum biriminin *âile* olduğunu, *yardımlaşma* gâyesiyle onların bir araya gelmesinden de *şehir*'lerin oluştuğunu, (-tıpkı *Fârâbî* : 870-950 gibi-) vurgulamaktaydı. Bizzat yapmış olduğu bir metaforla, âile reislerine *baba* denilmesi GİBİ, toplum lideri olan hükümdar'ın da *kral* ismiyle anıldığını söylemekteydi. Yalnız başına yaşamak zor olduğu için, insanların birbirine *yardım* maksadıyla bir araya geldiği kanâatındaydı. Çünkü :

«... İnzivâda yaşasaydı, yaşama (: hayâta) gerekli bütün her şeyi kendi olanaklarıyla (: imkânlarıyla) sağlayamayacağından ötürü, insan için uygun düşeni *topluluk yaşamı* (: cemiyet hayatı)'dır.

120 St. Thomas, *aynı eser*, s. 287.

121 St. Thomas, *aynı eser*, s. 286.

122 St. Thomas, *Prenslük Yönetimi Üstüne* (: De Regimine Principum : terc. M. Tunçay). s. 272.

Gerçekte bir ev halkı'nın meydana getirdiği topluluğun beslenme, üreme ve benzeri temel gerekler bakımından bir yeterliliği vardır. BUNUN GİBİ, bir köy ya da mahalle'de de, belirli bir san'at için gerekli her şeyi bulabilirsiniz. Ama mükemmel bir topluluk, ancak yaşamın tamlığı için gerekli her şeyi sağlayan bir *şehir*'de olur; bir *bölge* (provincia) ise, daha iyi bir örnektir, çünkü burada düşman saldırısına karşı, dostların birbirine *yardım* edebilmesi gibi, fazladan bir yarar vardır.

Öyleyse, her kim ... mükemmel bir topluluğu yönetiyorsa, ona haklı olarak *kral* denir. Oysa bir *ev halkı*'nın başı *kral* değil *baba* diye adlandırılır Bununla berâber iki durum arasında belli bir BENZERLİK vardır ve bazı *kral*lar'a bâzan *halklarının babası* denir...»¹²³

Yukarda, (frg. 119'da) gösterildiği üzere Thomasso'ya göre *toplum gemisi* dâimâ iyi bir *dümen*ci tarafından selâmetle yöndendirilmektedir. *Aristo*'dan almış görüldüğü bu düşünceyi Thomasso, bir defâ daha vurgulamaktadır. Nitekim :

«... Herhangi bir yönetim'in amacı, yönetimini üstüne aldığı ülkenin.... *güvenliğini sağlamak* olmalıdır. NASIL Kİ *dümen*ci'nin görevi, *gemi*'yi tehlikeli denizlerden emîn bir limana getirmektir...»¹²⁴

Toplum, esâsen *toplanmak* ve dolayısıyla da *birlik olmak* amaçındadır. Buradaki *birlik* elbette ki *toplum barışı* denilen cemiyet nizâmıdır. Böyle bir nizâm (: düzen) ise, *lider* (: hükümdar) tarafından sağlanacaktır. Thomasso'ya göre :

«... Bir yönetim, *barış birliği*'ni sağlamakta etkili olduğu ölçüde faydalı olur. Kendi içinde birlik olanın, birliği çokluk olandan daha kolay yaratabileceği açıktır. NASIL Kİ birşeyler ısıtmak için, en uygunu, kendisi sıcak olandır. Bundan dolayı *tek bir kişinin yönetimi*'nin, *çokluğun yönetimi*'nden (daha) başarılı olması, akla daha yakındır...»¹²⁵

123 St. Thomas, *Prenslık Yönetimi Üstüne*, s. 274.

124. St. Thomas, *aynı eser*, s. 275.

125 St. Thomas, *aynı eser*, s. 275.

Görülüyor ki *tek lider*, âdetâ bir *sıcak nesne gibi*, kendi harâretini bütün topluma yayabilecek nitelikte olmalıdır. Bir liderin bu konudaki görevi, sıradan bir görev değil, tamâmen zarûridir. Nitekim :

«... bir *hekim*'in, hastaları iyileştirip iyileştirmemeği düşünmeye NASIL hakkı yoksa, (*yönetici*'nin de), topluluğa barışı sağlayıp sağlamamak için çalışmakta kuşku duymaya öylece hakkı yoktur...»¹²⁶

Şu halde Thomasso'nun nazarında bir *hükümdar* ile bir *hekim* arasında fark yoktur : Birincisi toplum bedenine *barış* sağlamak ve ikincisi de insan bedenine *sağlık* kazandırmak mecburiyetindedir.

Aquino'lu Thomasso'dan aktardığımız bu çeşit fragmentlerde, tipik bir noktanın birkaç defâ vurgulandığını görmüştük. Onun en çok önem verdiği mesele bir yandan *tek lider* ve diğer yandan da *toplumda barış* konusuydu, yani bunlar birbirinin şartı gibi düşünülmektedir : *Tek lider* sâyesinde *toplum barışı* mümkün gösterildiği gibi, toplum barışına kavuşanların da, mutlaka tek lidere sâhip oldukları imâ edilmektedir. İşte bu iki mesele, birarada olmak üzere tekrar vurgulanmaktadır :

«... Çok sayıda kişi(ler)in, kendi aralarında anlaşamazlarsa, toplulukta aslâ *birlik* yaratamayacakları da bellidir. Dolayısıyla, nasıl olursa olsun, *yönetme*'ye daha başlamazdan önce bile, bireyler (: fertler) çokluğunun aralarında belli bir *birlik bağı* olmak gerekir. *TIPKI* bir *gemi*'nin bütün *tayfalar*'ının aralarında bir anlaşmaya varmadan, gemiyi herhangi bir rotada tutamayacakları GİBİ.

Fakat birçok kimsenin de bir birliğe yaklaştıkları ölçüde birleşmiş oldukları söylenebilir. Onun için, önce anlaşmaları gereken *bir çok kişi*'dense, *bir tek kişinin yönetmesi* daha iyidir...»¹²⁷

Sâdece toplumun değil, aynı zamanda kâinâtın bile tek hâkimi vardır ki o da *Tanrı*'dır. Böylece Thomasso, kâinâtın sâhibi olan tek

126 St. Thomas, *Prenslük Yönetimi Üstüne*, s. 275.

127 St. Thomas, *aynı eser*, s. 275-276.

Tanrı ile, toplumun efendisi olan *tek hükümdar* arasında paralellik kurmak sûretiyle diyor ki :

«... Vucûdun üyeleri (: organlarımız) arasında, hepsini hareket ettiren biri vardır : *Yürek*; ruhta da, hepsinden baskın bir yeti (: kâbiliyet) bulunur : *Akıl*.

Arılar'ın bir krah olur; (TIPKI BUNUN GİBİ), bütün evrende de, her şeyin *Yaratıcı ve Efendisi* olan bir *Tanrı* vardır....

İnsan topluluğunun en iyi yönetim biçimi de, *tek bir kişi* (: tek hükümdar) tarafından yürütülendir...»¹²⁸

Bütün bu örneklerin muhtevâları gösteriyor ki Thomasso'nun nazarında her toplum, mutlakâ *zeki* ve *tek* olan bir *hükümdar* tarafından yönetilmelidir. (frg. 119) Toplumu idâre ederken, böyle bir hükümdarın takınacağı tavır, tıpkı bir *âile reisi*'nin tavrı gibi olmalı (frg. 120 ve 121) ve toplumdaki birlik, ancak *tek hükümdar* tarafından sağlanmalıdır. (frg. 122) Zira en küçük sosyal birim olan *âile* ve sırf *yardımlaşma* maksadıyla onların birleşmesinden meydana gelen *mahalle, köy ve şehir*'ler, kuruluş ve amaç bakımlarından, birbirine benzemektedirler. Şu farkla ki âile reisine *baba* denilirken, bütün toplumun babası sayılan kimseye de *kral* ismi verilmektedir. (frg. 123). Böyle bir *hükümdar* ise, tıpkı bir *gemi kaptanı* gibidir ve onun idâre ettiği *toplum*, âdetâ *gemi*'ye benzetilmektedir ve amaç, *gemiyi selâmete çıkarmak*'tır (frg. 125) görüşünde olan Thomasso'ya bakılırsa, *tek yönetici* âdetâ bir *doktor* gibidir ki, onlar tedâvi ettikleri hastaların arzûlarına göre ilaç vermek zorunda olmayıp, bedenlerimizin sağlığa kavuşması gibi, toplumun sağlığa (: barışa) kavuşması için ne lâzımsa, onu yapan kimselerdir. Bunun için de, fertler ve âileler arasında, tıpkı bir geminin tayfaları arasındaki gibi, âhenk (: uyum) sağlamak zorundadırlar. Aksi takdirde *devlet gemisi*'ni selâmete kavuşturmak mümkün olmaz. (frg. 127) Hulâsa, nasıl ki insan vucûdunda bütün organları besleyip hareket ettiren bir *kalb* varsa ve nasıl ki insan ruhunun en önemli vasfı olarak *zekâ* mevcutsa ve nasıl ki *arılar*'ın da bir kralı varsa, aynı şekilde bütün kâinâtın da kalbi, zekâsı ve hâkimi olan bir *Tanrı* vardır. (frg. 128). Çünkü :

«... *Tanrı*, bilgeliği ile bütün şeyleri yaratandır ve, ... *san'at*'ının yapıtlarına oranla *san'atçı* NASIL ise, bütün şeylere oranla *Tanrı* da ÖYLE'dir...»¹²⁹

Görülüyor ki, kâinâtı yaratan ve idâre eden *Tek Tanrı* gibi, toplumu şekillendiren ve yöneten *tek lider* olmalıdır.

Yönetimde *tek lider*, yetkilerine dayanarak verdiği emirlerin işlerlik kazanması için *yardımcılar*'ından yararlanmalıdır. Thomasso'nun yaptığı benzetme ile, *tek lider*'in *fermânı*, âdetâ bir *mühendis*'in yaptığı *plân* gibidir ki, bunu gerçekleştiren *mimâr*'dır; fakat onun da yardımcıları *kalfa*'lardır. Thomasso'nun ifadesiyle :

«... Her yönetmede, *yönetim düzeni*, yönetim başındaki kim-seden (= *tek lider*'den), ona bağlı yöneticilere (: daha aşağıdaki âmirlerle) geçer : TIPKI bir şehirde neler yapılacağını gösteren *tasarı*'nın(*tek lider*'e) bağlı *bakanlar*'ına ferman ile geçmesi GİBİ; yahut da, *san'at* yapımında yapılacak şeyin *plân*'ının *mimar*'dan... *kalfa*'lara geçmesi GİBİ...»¹³⁰

O halde *tek lider*, âdetâ *san'atkar* gibidir : Nasıl ki *san'atkar* herşeyden önce *eserinin taslağı*'nı meydana getirir yani onun hakkında bir tasavvur sahibi olursa, *tek lider* de aynı şekilde kuracağı düzen hakkında bir tasarlama yapar ki buna da *yasa* (: ülkeyi idare edecek kanunlar) adı verilir. Thomasso'nun sözleriyle :

«... NASIL ki her *san'atçı*'nın zihninde, yaratacağı şeyin fikri (: tasavvuru) önceden var olursa, BUNUN GİBİ, her *yönetici*'nin zihninde de, önceden uyruklarının onun yönetimine hizmet ederek yapacakları işlerin uyacağı bir *düzen ideali* var olmalıdır.

Herhangi bir *san'atın* ortaya koyacağı şeylerin ideali NASIL örnek diye... bilinirse, uyrukların eylemlerini düzenleyen *yönetici*'nin zihnindeki *ideal* de, öylece *yasa* niteliğindedir...»¹³¹

Thomasso'ya göre bu *yasa* (: devlet ideali), iki türlü olabilir : a) Ya *ilimler*'de olduğu gibi ispatlayıcı sonuçlar şeklinde; b) yahut

129 St. Thomas, *Toplu Tanrı Bilim* (Summa Théologica : terc. M. Tunçay), s. 292.

130 St. Thomas, *aynı eser*, s. 292.

131 St. Thomas, *aynı eser*, s. 292.

da *san'atlar*'da olduğu gibi *duruma göre* (yani *esnek*) olabilir. Bu ikincisi, tıpkı *mimar*'ların önceden herhangi bir *ev tasavvuru*'na sahip olmaları gibidir. Fakat *mimar*'lar, böyle bir *tasavvur*'u gerçekleştirirken, -icabına göre- bazı *değişiklikler* yapabilir. Thomasso'nun sözleriyle :

«... Bir şeyin *doğal yasa*'dan kaynak alabilmesinin iki yolu vardır : Bunlardan ilki, bilimlerin birincil ilkeler'den kanıtlayıcı (demonstrative) sonuçlar çıkarma yöntemine BENZER; İkinci yol ise, belirli bir *duruma göre*, ortak bir biçimi saptayan *san'atlar*'daki GİBİ'dir. NASIL Kİ örneğin bir *mimar* da önce bir *ev fikri*'nden başlar, sonra da, şu veya bu evin belirli *özel plan*'ını çizmeğe başlar...»¹³²

Sonuç olarak anlaşılıyor ki, *Aquino'lu Thomasso*, devlet yasası dediği *devlet modeli*'nin *esnek* olmasını yeğlemiştir. Zâten *ilâhî yasalar* ile *beşerî düzen* arasındaki fark budur. Nitekim birincisi *sâbit* (: değişmez) iken, ikincisi *esnek* ve *değişken* olmalıdır.

132 St. Thomas, *aynı eser*, s. 297.

İkinci Bölüm

— *Türk-İslâm filozofları*

— *Yeniçağ Avrupa filozofları*

II — A

TÜRK-İSLAM FİLOZOFLARINDA METAFOR

İslam dünyasında *metafor*'lara verilen önemi göstermek üzere, şimdi de *Türk-İslâm* filozoflarından örnek vereceğiz. Görüleceği üzere bu filozoflardan bazıları, meselâ *Fârâbî* (870-950) *metafor* san'atından özellikle *politika* ve *ahlâk* konularında faydalanmışken, onun etkisinde kalan *İbn Miskeveyh* (930-1030) ise, *ahlâk* ve *psikoloji* konularında *metafor*'lara dayanarak düşüncelerini açıklamıştır. *Gazzâlî* (1058-1111) büyük bir düşünürdür; hemen her konuda *metafor* yoluyla fikirlerini anlatan bir yazar olarak görünmektedir. *Sühreverdi* (1155-1191)'nin yaptığı *metafor*lara gelince, bunların özellikle *psikoloji* konusunda oldukları dikkatimize çarpmaktadır. Ayrıca *İbn'ül-Arabî* (1165-1240)'nin de, metafizik, kozmoloji ve epistemoloji meselelerinde *metafor*'lardan yararlandığı anlaşılmaktadır. Nihâyet *Mevlânâ* (1207-1273) tarafından çeşitli konular için yapılan *metafor*lar ise, son derece güzel ve ilginçtir.

II — A¹

Fârâbî'de metafor örnekleri

Türk filozofu *Fârâbî* (870-950), Türkistanda, *Fârâb* eyâletinde dünyâyâ gelmiştir. Babası, oradaki bir kale kumandanıydı. Demek ki *Fârâbî*, kültürlü ve soylu bir Türk âilesine mensuptu. Sonra, gençlik yıllarında âilesinin yanından ayrılarak, tahsil maksadıyla, o devrin kültür ve ilim merkezlerinden olan *Bağdad* şehrine gelmişti. Bu arada, *Harrân* (Urfa) dolaylarında hristiyan hocalardan *mantık ve felsefe* okumuştı. Hayatını çalışarak kazandığı için, fakir olarak yaşamıştır : Nitekim geceleri okumak yazmakla meşgul olurken, bir taraftan da, bostan bekçiliği yapıyordu.

Felsefe sâhasında ün kazandıktan sonra, *Haleb* şehrinde yerleşmişti. Buranın hükümdarı olan Hamdânî emîri *Seyfüddeve*'nin iltifat ve alâkasına mazhar oldu fakat siyâset işlerine karışmadı. *Seyfüddeve*, onu sarayına davet etmiş ve ilgi göstermişti.

Fârâbî, İslâm dünyasında *Meşşâiler* denilen okula mensuptur. Bu akımda, özellikle *Aristo*'nun fakat aynı zamanda *Platon* ile *Plo-tinus*'un da etkileri bulunduğunu bilmekteyiz.

İslâm dünyasının en büyük filozofu sayılan *Fârâbî*'nin önemi, önce Avrupalı araştırmacılar (*Steinschneider* ile *Dieterici*) tarafından, geçen asrın sonlarında farkedilmiştir. O zamandan bugüne kadar *Fârâbî* hakkında bilhassa Avrupa dillerinde yapılan araştırmalar büyük bir sayıya ulaşmıştır. Daha Ortaçağlarda bâzı eserleri '*Latinceye tercüme* olunarak *Farabî*'nin ismi (-Latinceleştirilmek sûretiyle-) *Alfarabius* şeklinde yazılıp okunmaya başlamıştır. Eserleri arasında, *İhsâ'ül-ulûm* (İlimlerin Sayımı) adındaki kitabı, Ortaçağ hristiyan düşünürlerinin elinde, (Latince tercüme olarak) ün kazanmıştı. (Bu eser, Türkçemize de çevrilmiştir.) *Tahsîl'us-Saâde* (Mutluluğun Elde Edilmesi) adındaki eseri de, zevk ve istifâdeyle okunan kitaplarından biri olup Türkçemize tercüme edilmiştir. Di-

ğer eserleri de, zamanla Türkçeye çevrilmektedir. Meselâ *Aristo Felsefesi* ve ayrıca *Eflâtun Felsefesi*, daha sonra, *Eflâtun ile Aristotelesin Görüşlerinin Uzlaştırılması* adlı eseri ve bir de *Problemlerin Kaynakları* (Uyûn el-Mesâil) adlı kitabı, bunlar arasındadır.

Fârâbî'nin *Siyâset* konusunda olmak üzere iki tâne eseri daha var ki, ikisi de Türkçeye tercüme edilmiştir. Bir tânesi, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri* (Ârâu Ehl el-Medînet el-Fâzıla) ve diğeri de, *Devlet Politikası* (Es-Siyâset'ül-Medeniyye) adlarıyla bilinmektedir. Her iki eserde de Fârâbî, bâzı *siyâset* (politika) konularını *metafor* yoluyla açıklamaktadır.

Öncelikle şunu belirtelim : Fârâbî'ye göre *toplum* ve onun *siyâsî* görüntüsü olan *devlet*'in temelinde yatan ana kavram, *yardımlaşma* kavramıdır yâni insanlar, herşeyden önce *yardımlaşmak* maksadıyla bir araya gelirler. Bu ise, daha önce *Aristo* (m.ö. 384-322)'dan bahsederken gördüğümüz *iş-bölümü* mânasına gelen *iş-birliği*'ne benzemektedir. Nitekim, bundan önce yayınlanan bir kitapta zikrettiğimiz üzere¹³³ Fârâbî diyor ki : «... Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için, yaratılıştâ birçok şeylere muhtaçtır ki, bunların hepsini *tek başına* sağlayamaz. Her insan bunun için, *çok kimselerin bir araya gelmesine* muhtaçtır. Her fert, ... ancak muhtelif insanların *yardımlaşma* maksadıyla bir araya gelmeleriyle elde edilir...»¹³⁴

Demek ki *Fârâbî*'nin devlet ve toplum felsefesinin odak noktası, *yardımlaşma* kavramıdır. Kendisi bunu öylesine idealize eder ki, herşeyden önce *üremek ve yardımlaşmak* maksadıyla kurulan bir *âile*'den başlayarak, âileler arasındaki *yardımlaşma* zarûretinden doğan *mahalle*'ler ve bunların da aynı maksatla birleşmelerinden doğan *köy*'ler, *şehir*'ler ve *millet*'ler, dâimâ böyle bir ihtiyaçtan türemişlerdir. Fârâbî'ye göre *âile*, bir *fazîlet* (erdem) örneğidir fakat bir *mahalle*'nin meydana gelişi daha yüksek bir *fazîlet* sayılır ki, bundan da üstün olan *fazîlet* mertebesi, *şehir*'lerin teşekkülüdür.

133 Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 106-107.

134 Fârâbî, *Erdemli Şehir*, s. 54. Fârâbî ayrıca *Tahsil'us-Saâde* (s. 19-20) adlı eserinde diyor ki :

«... her insan, başkalarıyla komşuluk etmeğe ve onlarla bir araya gelmeğe muhtaçtır; ... insana, bundan dolayı, *ictimâî ve siyâsî bir hayvan* adı verilmiştir...»

Bundan da üstün fazilet derecesi ise, *millet*'dir. Daha da üstün bir mertebe aranıyorsa, o zaman yeryüzündeki *bütün milletler*'in, (-*yardımlaşma* maksadıyla-) birleşmeleridir. Nitekim diyor ki : «... sâkinlerinin ancak *saâdete erişmek* maksadıyla *yardımlaştıkları* bir *şehir*, fâzıl (: erdemli) bir şehir olur.... Onun içindir ki *bütün şehirler*'i, -*saâdete ulaşmak* maksadıyla- el ele vererek çalışan bir *millet* de fâzıl (erdemli) bir *millet*'dir *Bütün milletler*'i *saâdete ulaşmak* maksadıyla, el birliği ile çalışan bir *dünyâ da*, fâzıl (= erdemli) bir dünyâ olur...»¹³⁵

Buradaki son cümleye dikkat edilirse Fârâbî, âdetâ *birleşmiş milletler* tasavvuruna sâhip görünmektedir ve bunu da *yardımlaşma* kavramına dayandırmıştır.

Buradan itibâren Fârâbînin, toplum meselelerini izâh ederken *metafor*'lardan yararlandığını görmekteyiz. Nitekim ona göre *sağlıklı millet* ile *sağlıklı beden* arasında benzerlikler vardır. Böyle bir milletin *başkanı* ise, sağlam vucuttaki *kalb* gibidir. Kendi ifâdesiyle :

«... *Fâzıl şehir*, tam sıhhatte bir vucûda BENZER ki, bütün uzuv (: organ)'ları onu hayat devresinin sonuna kadar muhâfaza etmek husûsunda *yardımlaşırlar*. Bir vucut uzuvları NASIL çeşitli iseler, yaratılış ve kuvvetleri bakımından NASIL birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında, başrolü oynayan *kalb* (denilen, bir uzuv) varsa, ve bu reisî (başkan) uzuva mer-tebece yakın uzuvlar ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve (onun) emirleriyle hareket eden daha aşağı derecede uzuvlar varsa ve bu tabî uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihâyet, işleri güçleri yalnız başlarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa, *şehir* de böyledir: YANÎ, şehir'i teşkil eden unsurlar (fertler), yaratılışta çeşitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında *riyâset* (reislik, başkanlık) vazifesini gören bir insanla, mertebeye ona yakın kimseler bulunur. Bunların her biri, kendi kâbiliyet ve melekelerini, *reis*'in gâyelerine uygun bir sûrette kullanır. Bu yüksek rütbe sâhiplerinin emrinde başka kimseler bulunduğu gibi, bunların da emrinde başkaları bulunur. Merâtip silsilesi, böylece alçala alçala en aşağı taba-

kalara varılır ki, bu sonuncular (: en basit insanlar), yalnız aldıkları emirleri yerlerine getirirler.....-/-..

Vucûdumuzdaki reisi uzuv (baş organ = *kalb*), NASIL sâir uzuvların mükemmeli ise ve kendiliğinden ve kendine âit hususlarda diğer uzuvların en tamı ise; yardımlaştığı hususlar arasında en yüksek pâyeye sâhibi ise ve emrinde NASIL başka uzuvlar olup bunların emirlerinde dahî başka uzuvlar varsa; bunların riyâsetleri (başkanlıkları) *reisi uzuv*'un (: *kalb*'in) riyâsetine benzemeyip, *âmir* oldukları kadar memur sayılırlarsa, şehrin reisi (: *devlet başkanı*) dahî, kendine âit hususlardaki şehir cüzüleri'nin (: fertlerin, *vatandaş*'ların) en mükemmeli olup, yardımlaştığı kimseler arasında en yüksek pâyeye sâhibidir ve onun emrinde başka kimseler olup, bunlar da başkalarını idâre ederler...»¹³⁶

Bu metin sâyesinde görülüyor ki Fârâbî'ye göre *devlet başkanı* ile *kalb* aynı fonksiyonu icrâ eder. Nasıl ki *sağlam beden*'de *sağlam kalb* bulunursa, sağlıklı bir toplum dahî, iyi bir devlet başkanı'na sâhip olur.

Fârâbî'nin politika nazariyesindeki sorulardan biri de şudur : Acabâ, önce *millet* mi teşekkül ederek kendisine bir *lider* (: devlet başkanı)'nı seçer? yoksa, evvelâ *lider* vafına sâhip olan biri çıkar da, sonradan o lider mi *millet*'i meydana getirir ve teşkilatlandırır? Bu konuda da bir *metafor* yaparak düşüncesini açıklayan Farâbî diyor ki :

«... *Kalb*, *NASIL Kİ* önce teşekkül ederse, ... *şehir reisi* (Devlet başkanı)'nın da *önce* vucut bulması lâzım gelir...»¹³⁷

Böylece devlet başkanı (: lider), Farabinin devlet felsefesinde bir nirengi noktası olarak görünmektedir. Üstelik : «... *Hâkanlar*, sırf irâde ile değil *doğuştan* da hakandırılar...»¹³⁸ diyen Fârâbî, anlaşıyor ki devlet başkanlarındaki bu yeteneğin, bir yandan *doğuştan* ve diğer yandan da *irâdî olarak* yani, bizzat kendisini yetiştirip eğitmesi ile olduğu kanâatındadır.

136 Farâbî, *Erdemli Şehir*, s. 55-56. (Bu metni, daha önceki bir kitabımızda da yayınlamıştık : Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 108 ve 109-110).

137 Fârâbî, *Erdemli Şehir*, s. 56.

138 Fârâbî, *Mutluluğun Elde Edilmesi*, s. 37.

Farabiye göre, bir *lider*'in kendisini yetiştirme yeteneğinin bulunması da kâfi değildir ve onun aynı zamanda hâkim olduğu milleti yetiştirmek (:*eğitmek*) kâbiliyeti de olmalıdır. Böylece bir lider için (-*metafor* yoluyla-) diyordu ki :

«... *hâkân*, milletin huyunu şekillendirir ve onları *eğitir*. Nİ-TEKİM, bir ev başkanı (:âile reisi), ev üyelerinin huyunu şekillendirip eğittiği GİBİ...»¹³⁹

Bunun karşılık, acabâ kötü devlet adamları da yok mudur? Fârâbî bu tür liderlerin sâdece *egemenlik* peşinde olduklarını ve kendilerinden arta kalan maddî nimetleri çevrelerine dağıttıklarını ifâde ederken, şöyle bir *metafor* yapmaktaydı :

«... Bâzan da, başkaları üzerinde *egemenlik* kuran tek kişi olur. O, diğer bütün insanları alt etmek için, bir topluluğu araç olarak kullanır... Bu *tek egemen* kişi kendi hayat gücünü sürdürmek için, gereken şeye sâhip olmakla yetinir ve geri kalanı başkalarına vererek, onlar adına *egemenlik* kurar : TIPKI köpeklerin ve şahinlerin yaptıkları GİBİ...»¹⁴⁰

Bu çeşit liderlerin daha çok *bozkır* bölgelerinde çıktığını ve onların özellikle *cismânî hazlar* peşinde koştuklarını ve bu yüzden de *kadınlara* düşkün olduklarını, hattâ *kadınlar*'ı baş tacı ettiklerini¹⁴¹

139 Fârâbî, *Muthuluğun Elde Edilmesi*, s. 41.

140 Fârâbî, *Siyâset'ül-Medeniye*, s. 60-61.

141 Fârâbî, *Siyâset'ül-Medeniye*, s. 67-68 : Burada diyor ki :

«...*Zevk* ardından koşanlara (:*hedonist*'lere) gelince, onlar obur ve yeme içme ve cinsel ilişkiye düşkün kimselerdir... Onlardan kimisinin amacı da, arzûlarını gerçekleştirmektir.... TIPKI *bozkır*'larda yaşayan *Arap ve Türk*'lerin bâzı ileri gelenlerinde (:liderlerinde) görüldüğü GİBİ. Çünkü *bozkır*'larda yaşayanlar, genellikle *egemenlik* kurmayı sever ve yeme içme ve cinsel ilişkiye düşkün olurlar. Bundan dolayı *kadınlar*, onlar için önemlidir. Onların çoğu, ahlâkî gevşekliliği hoş görüp, onu kötülük ve aşağılık olarak düşünmezler, çünkü *nefs*'leri *arzû*'larına tutsaktır. Gene onlardan çoğunun yaptıkları her şeyde, *kadınların gözüne girmek* ve onların yanında saygınlık kazanmak için harcadıklarını görürsünüz. Onlar *kadınlar*'ın kötü gördüklerini kötü, *iyi* gördüklerini de *iyi* olarak kabul ederler. Yaptıkları her şeyde, *kadınların arzuları*'na uyarlar. Birçok yönden, onların *kadınları*, kendilerinden daha üstün olup, ev işlerini onlar kontrol ederler. Bu bakımdan onların çoğu... *kadınlar*'ını zor işlerden koruyup, bolluk ve râhat içinde yaşatırlar...»

ifâde eden Fârâbî'ye göre, böyle bir toplum lideri şâyet *iyi* (erdemli) olursa, *eğitim* yoluyla kendi milletini de iyiye doğru yönlendirebilecektir. Bunu belirtmek üzere, *metafor* yaparak diyor ki :

«...Şehirin her *yurttaş*'ı, ya kendi bilgisiyle ya da yöneticinin kılavuzlaması ve yönlendirmesiyle, kedine verilen işi yapınca, fiilleri ona *nefs* ile ilgili *iyi yatkınlıklar* kazandırır : TIPKI bir insanın *nefs*'le ilgili bir yatkınlık olan *güzel yazı* san'atını ve *güzel yazma* işlemini sürdürerek kazanması GİBİ...»¹⁴²

Diyelim ki yurtdaşlar, herhangi bir *yönetici*'nin yol göstermesinden yoksun kalıyor : O zaman *yurtdaş*'ların durumu ne olacaktır? Farâbî'ye göre :

«... Bir şehir halkının fiilleri (=eylemleri) *mutluluk*'a doğru yönetilmemiş ise, onlarda, *nefs'in kötü yatkınlıkları*'na yol açar : TIPKI, yazma fiilleri'nin, kötü olunca, *kötü yazı*'ya neden olmaları GİBİ...»¹⁴³

Metafor yoluyla ifâde edilmiş olan bu iki fragment'den anlaşıldığı üzere, toplumu teşkil eden fertler, *eğitim* yoluyla şâyet *iyi şeyler*'e alıştırılacak olurlarsa, onların *ruh*'larında iyi şeyler hakkında bir yatkınlık meydana geleceği gibi, şâyet *kötü şeyler*'e alıştırılacak olurlarsa, ruhlarında kötü yatkınlıklar meydana gelecektir. Farâbiye göre *eğitim*'in bu bakımından büyük bir önemi vardır çünkü, «... yaratılış yönünden eksik olanlar, (herhangi) bir işte *eğitildikleri* zaman, üstün yaratılışlı olup ta o konuda *eğitilmeyenler*'den daha üstün olurlar...»¹⁴⁴ Bunun sonucunda ise, *kötü eğitim* yüzünden, bir toplumda *kötü alışkanlıklar* meydana gelir diyen Fârâbî'ye bakılırsa :

«...her sanatta... işler *kötü* yapılırsa, söz konusu sanatlardaki *kötü fiiller*, *nefs*'te *kötü alışkanlıklar* ortaya çıkarır. ... Dolaşısıyla, (bu çeşit insanlar), kendi fiilleriyle kazandıkları *alışkanlıklar*'dan hoşlanırlar. TIPKI, bedence ateşli hastalığa yakananların *tad alma* duyuları bozulduğundan, *acımsı şey*

142 Fârâbî, *Siyâset el-Medeniyye*, s. 46.

143 Fârâbî, *Siyâset el-Medeniyye*, s. 48.

144 Fârâbî, *Siyâset el-Medeniyye*, s. 43.

ler'den *haz* duymaları ve *tatlı şeyler*'den hoşlanmamaları
GİBİ...»¹⁴⁵

İmdi, bütün bunlara rağmen, ehliyetli bir lider (:devlet başkanı) tarafından *eğitilen* ve böylece yönlendirilmiş olan bir toplumda, yine de *kötü vatandaşlar* bulunamaz mı? Bu konuda da çok güzel bir *metafor* yapan Fârâbî diyor ki :

«...*erdemli şehir*'de yaşayan *erdemsizler* vardır ki bunlar, TIPKI *buğdayın* arasında çıkan *delice otu*'na ya da *ekin* içinde biten *diken*'e yahut da bitkiler için yararsız hattâ *zararlı* olan başka *otlara* BENZERLER...»¹⁴⁶

Fârâbî'nin *politika* konusundaki görüşleri, elbette ki (-*metafor* yoluyla-) ifade ettiği sözlerden ibâret değildir. Onun *politika* nazarıyesinin nirengi noktası, şüphesiz ki *devlet başkanlığı* meselesidir ve Farabî bu konuda bir *idealist* hatta *ütopist* sayılır. Çünkü *ideal* olarak düşündüğü devlet başkanında *12 tâne özellik** bulunmasını şart koşturmaktadır¹⁴⁷. İşte bu anlamdadır ki, bir *ideal devlet başkanı* tasavvurundan dolayı *idealist*'tir. Hattâ bu gibi üstün hususiyetlerin *tek kişi*'de bulunmasının bir *utopia* olduğunu takdir etmesi bakımından da, *utopist* sayılmalıdır. Fakat bunca üstün özelliklerin *tek kişi*'de bulunmasının her zaman kâbil olmadığını söylemesi bakımından Fârâbî, yine de tam manasıyla değil fakat belli bir ölçüde *utopist* sayılmak gerekir. Nitekim Farabî'ye göre bu üstün özellikler şâyet *tek kişi*'de bulunmazsa (yani, böyle bir lider mevcut değilse) o takdirde bu özelliklerden (12 özellik'ten) sâdece 5 veyâ 6 tane özellik** sâhibi olan bir şahsın da *lider* olabileceğini ve şâyet bahis

145 Fârâbî, *Siyâset el-Medeniye*, s. 48.

146 Fârâbî, *Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 52.

* Bahis konusu özellikler şunlardır : 1) *Sağlam ve kusursuz vucut*; 2) *Güçlü zihin*; 3) *Kuvvetli hâfıza*; 4) *Üstün zekâ*; 5) *Güzel konuşma*; 6) *Öğrenme ve öğretme yeteneği*; 7) *Kumar, seks ve oburluktan sakınma*; 8) *Doğruluk sevgisi*; 9) *Servet peşinden koşmamak*; 10) *Adâletli olmak*; 11) *İlmî olmak*; 12) *İrâdeli olmak*.

147 Fârâbî, *Erdemli Şehir*, s. 59-60 (Bu metin için bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 110-112)

** Bahis konusu beş tâne özellik şunlardır : 1) *Bilgelik*; 2) *Kanunlara saygılı olmak*; 3) *Yeni durumlar karşısında karar verebilmek*; 4) *Güzel konuşmak*; 5) *Savaş tekniğini bilmek*.

konusu (5 veyâ 6 tâne) özelliklere sâhip bir *lider* de mevcut değilse o zaman *konsey* veyâ *komite* olarak *birkaç kişi*'nin berâberce *liderlik* yapabileceklerini söylemektedir. Yeter ki bu konseye mensup olanlardan birinde *bilgelik*, ikincisinde *kamunları tatbik ettirmek*, üçüncüsünde *âcil karar verme* yeteneği, dördüncüsünde *güzel konuşma* özelliği ve beşincisinde de *savaş bilgisi* mevcut olsun. Fakat diyor Fârâbî, bu özelliklerin en önemlisi *bilgelik* (:hikmet)'dir ve şâyet böyle bir özellik, *liderliğin şartı* olmaktan çıkarsa, (-diğer bütün özellikler mevcut olsa bile-) o *devlet* ergeç yıkılmağa mahkumdur¹⁴⁸.

Bunlardan başka, *ahlâk* konusundaki bâzı düşüncelerini de metafor yoluyla dile getiren Fârâbî'ye göre *en büyük mutluluk*, insanın *Faâl Akıl*'a yükselmesiyle mümkündür. Bu meseleye dâir yaptığı metaforu aktarmazdan önce, *Faâl Akıl* deyimini üzerinde biraz durmamız lâzımdır. Bu deyim, hem kozmolojik hem de ontolojik bir anlam taşımaktadır. Varlık mertebeleri arasında, *insan*'ın ulaşabileceği en yüksek merhale olan *Faâl Akıl* (*el-akl el-faâl*) mertebesi, *insan mutluluğu*'nun gerçekleşeceği yerdir. Nitekim insan, nesnelerin mâhiyet ve hâkikatlarını ancak *Faâl Akıl* sâyesinde elde edebilmektedir. Fârâbî'ye göre *Faâl Akıl* ile *İnsan* arasındaki *ilişki*, tıpkı *Güneş* ile *Göz* arasındaki *ilişki*'ye benzemektedir. Kendi ifâdesiyle :

«... *İnsan*'da, *Faâl Akıl*'ın yeri (mevkii), *Göz* karşısında *Güneş*'in aldığı yere BENZER NASIL Kİ *Güneş*, *Göz*'e ıstık verir, böylece *Göz*, *Güneş*'ten aldığı bu ıstık'la, *bilkuvve görücü* iken, *bilfiil* (fiil hâlinde) gören olur. *Gene bu ıstık*'la *göz*, *bilfiil görme*'ye sebep olan *Güneş*'in kendisini de görür. *Bilkuvve* görülen renkler, gene bu ıstık'la, *bilfiil* görülen renkler olur. *Bilkuvve* olan *Göz* de, *bilfiil* *göz* olur.

Aynı şekilde *Faâl Akıl*, *insan*'a düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi (:*bilgi*'yi) kazandırır. İşte bu şeyin, *düşünen nefis*'de gördüğü iş, ıstık'ın *göz*'den yana gördüğü işe BENZER...»¹⁴⁹

148 Fârâbî, *Erdemli Şehir*, s. 60 (Bunun metni, için bkz. N. Kerkük, *Felsefenin Tekniği*, s. 111-113).

149 Fârâbî, *Siyâset'ül - Medeniye*, s. 5

Bu sözlerden anlaşılıyor ki *Güneş*, nasıl ki *Göz*'deki *bilkuvve görme*'yi (:görme gücünü), *bilfiil görme* durumuna getiriyorsa yâni, gözümüzün *görme faâliyeti*'ne yardımcı oluyorsa, aynı şekilde *Faâil Akıl* dahî, (-*Güneş*'e benzetilmek sûretiyle-), *İnsan* (-*Göz*'e benzetilerek-) üzerinde, -(*bilgi*'lerimizin gerçekleşmesi bakımından-) etkide bulunmaktadır.

Fârâbî'nin felsefesindeki problemlerden biri de, (-*Aristo*'dan alınmış olan-) *madde-sûret* arasındaki ilişki meselesidir. *Aristoteles* (384-322) bu meselenin izâhında, *madde*'nin bir *kuvvat* (potansiel) olduğunu ve birçok *imkânlar*'ı ihtivâ ettiğini söylemekteydi. Bu *imkânlar*, şâyet *fiil* hâline geçerler (yâni *gerçekleşirler*) ise, buna da *sûret* (form) adı verilir. İşte bu meseleyi *Farabî*, daha kolay anlaşılır duruma getirmek üzere, *Göz* ile *Görme* arasındaki *ilişki*'ye dayanan bir *metafor* yapıyor ve *Göz*'ü âdetâ *madde* ve ondaki *görme*'nin de *sûret* sayıldığını ifâde ediyordu¹⁵⁰.

Farabî'nin mantık konusunda da güzel metofar'ları vardır. *İlimlerin Sayımı* (İhsâ'ül-Ulûm) adlı kitabından birkaç örnek verecek olursak diyor ki :

«... Bu sînâat (:mantık), nahiv (gramer) sînâatına BENZER çünkü *mantık* sînâatının *akıl* ile *ma'kûlât*'a (akılla kavranan şeylere) nisbeti, *nahiv* sînâatının *dil* ile *kelimeler*'e nisbeti GİBİ'dir...

Mantık ilmi, bir de *aruz* ilmine BENZER çünkü *mantık* ilminin *mâ'kûller*'e (*akıl*'la kavranan şeylere) nisbeti, *aruz*'un *şîir ve zinleri*'ne nisbeti GİBİ'dir....

Mantık kanunları, *hiss*'in (duyu'nun) aldanıp aldanmadığından.... emin olmadığımız birçok cisimleri kontrol etmek için âlet olan *terazi*'lere ve ölçülere BENZER;....

Doğruluğunu idrâk etmekte *hiss*'in yanlış yapıp yapmadığından veyâ kusur edip etmediğinden emin olunmayan hatâları kontrol (imtihan) etmekte kullanılan satır çizme âleti (:mistar) GİBİ'dir;

Dâire'lerin yuvarlaklığını idrak etmekte hiss'in yanılıp yanılmadığından ve kusur edip etmediğinden emin olunmadığı zaman, onları kontrol etmek için kullanılan *pergel* GİBİ'dir...»¹⁵¹

Bütün bu örnekler gösteriyor ki Türk filozoflu *Fârâbî* (öl. 950), özellikle *politika*, *bilgi problemi* ve *mantık* konularındaki düşüncelerinin daha *kolay anlaşılması* için, *metafor* san'atından faydalanmıştır. Onun etkisinde kalan ve aynı ekole mensup olan *İbn Miskeveyh*'in de, böyle bir üslup özelliğine sâhip bulunduğunu şimdi göreceğiz.

II-A²

İbn Miskeveyh'de Metafor Örnekleri

İbn Miskeveyh (m. 932-1030) aslen İranlı filozoflardan biridir ve *Meşşâûler* okuluna mensuptur. Özellikle Türk filozofu *Fârâbî* (870-950)'nin etkisinde kalmıştır. *Tehzîb'ül-Ahlâk* (Ahlakın Olgunlaştırılması) adlı eseriyle tanınmaktadır. *Aristo* (m.ö. 384-322)'nin *Nikomakhos Ahlâkı* adlı kitabını (ve Aristonun ismini), kendi eserlerinde birçok defâlar anmaktadır ve dolayısıyla Aristonun da etkisi altındadır. *Tehzîb'ül-Ahlâk* isimli kitabı, önce *M. Arkoun* tarafından, *Miskawayh : Traitée d'Ethique (Tahzib al-Ahlâq)* ... Traduction française avec introduction et notes, Damas, 1969) adıyla Fransızcaya tercüme edilmiştir. Daha sonra da, *Ahlâkın Olgunlaştırılması* ismi altında *Cihat Tunç*, *Abdülkâdir Şener* ve *İsmet Kayaoğlu* taraflarından *Türkçeye tercüme* olunmuştur. (Kültür Bakanlığı yayınları, no. 25) Onun hakkında ciddî nitelikte ilk araştırmaları yapanlar, *M. Arkoun* ile *A. İzzet*'dir*. Bâzi ifâdelerinin benzerlerine,

151 *Fârâbî, İlimlerin Sayımı*, s. 65-66.

Bu metinler, daha önce N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 178'de verilmişti. *Fârâbî*'nin bu tariflerinden ilham alan *Gâzzâlî* (1058-1111) dahi, *mantık* ve *terâzi*, ayrıca *mantık* ve *aruz* arasındaki benzerliği (metaforu) tekrarlamaktaydı. Bkz. *Gazzâlî, Mi'yâr'ül-İlm*, s. 25-26; aynı konuda bkz. N. Keklik, *Mantık Tarihi*, s. 16 ve ayr. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 221-222.

* Abdülaziz İzzet, *İbn Miskeveyh, Felsefetuhul-Ahlâkıyye ve masâdiruhâ*, Kahire, 1946 (: *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi ve Kaynakları*; Arapça Monografi).

Malebranche (öl. 1715)'ın eserlerinde de rastlamaktayız. (Bkz. br. s. 174/frg. 348 ve 349).

Tehzîb'ül-Ahlâk isimli kitabının çeşitli yerlerinde İbn Miskeveyh, özellikle *ruh*, *ahlâk* ve bir de *politika* konularında, *metafor* yoluyla düşüncelerini anlatmaktadır. Eserlerinde ağırlıklı motif *ahlâk* olduğu için, en fazla bu konuda metaforlara şahit olmaktadır. Her ne kadar :

«...Bu kitabı, halk için değil, felsefe sevenler için yazdık...»¹⁵² demekteyse de, buradaki uslûbu son derece *kolay*'dır. Buna rağmen biraz müphem görünen durumlarda, MESELA diye söze devam ederek bir MİSAL vermekte ve bu da kâfi gelmediği takdirde YANİ diyerek açıklama yapmaktadır. Bütün bunlara ilâve olarak, en açık ifâdelere ulaşmak üzere de *metafor*'lardan yararlanmıştır.

İslâm dünyâsında yetişen filozofların, (özellikle *Meşşâî* filozofların) eserlerine *ahlâk* problemi, bir ucundan *psikoloji* ve diğer ucundan da *politika* ile bağlantılıdır**. Bu sebeple aşağıda verilecek *metafor* örneklerinde *ahlâk*'a yaklaşımın önce *psikoloji* (insan ruhu) açısından olduğu ve sonra da, *ahlâk* ile *politika* arasında bağlantı kurulduğu dikkate çarpacaktır.

İbn Miskeveyh, -yukarda işâret olunduğu üzere-, *Meşşâîler Okulu*'na mensuptur ve dolayısıyla bu telâkkî, onun eserlerinde de vardır. Bu sebeple, *Tehzîb'ül-Ahlâk* adlı eserinin başlangıcı *insanın ruh yapısı* hakkındadır..

Ona göre, insanlardaki *beden* ve *ruh*, mâhiyet bakımından birbirinden *farklı*'dır : *Beden* bir *cisim* olduğu için, sâdece belli bir *form* (biçim, sûret) sâhibidir. Yani, her cisim gibi *beden*'lerimizin de aynı anda *iki sûret* kabûl etmesi (iki biçimde olması) mümkün değildir. Fakat *ruh*'larımız bunun tamâmen aksine olarak, aynı anda *iki form* kabûl edebilir. *Ruhun formları* (sûretleri) ise, onun sâhip olduğu *bilgiler*'dir. Meselâ *ruh*'ta aynı anda hem *acı* hem de *tatlı* izlenimi bulunabilir. O halde diyor İbn Miskeveyh, hiçbir şe-

152 İbn Miskeveyh, *Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 72.

** Bilgi Problemi (: *epistemoloji*) dahi böyledir çünkü filozoflarımız, büyük bir çoğunlukla, *epistemoloji*'yi hemen her zaman *psikoloji* çerçevesinde ele almışlardır.

kilde *ruh* ile *beden*, mâhiyetçe birbirinin aynısı olamaz. Kendi ifâ-desiyle :

«...bir *sûret*'i (formu) bulunan şeye, *ilk sûret*'inin cinsinden başka bir *sûret* verildiği zaman, bunu ancak *ilk sûret*'inden tam olarak uzaklaştığı zaman kabûl eder. MESELÂ, bir *cisimde yuvarlak* bir şekil (*sûret*) bulunurken, onun bir *dört köşe* şeklini kabûl etmesi, ancak kendisindeki yuvarlak şeklin zâil olmasından (kaybolmasından) sonra olabilir... Herhangi bir nakış *sûreti* (*sûretü nakş'in*) kabul etmesinden sonra, (kendisine) başka bir nakış *sûreti* geldiği zamanki *mum*'un hâli de bu misâl üzeredir. Çünkü o da elbette ki, *ilk nakış sûreti* (ilk şekil) 'nin zâil ve bâtil olmasından (tamâmen ortadan kalkmasından) sonra'dır ki *ikinci bir nakış sûreti* kabûl eder. *Mum*'da şâyet *ilk sûret*'inin resminden bir şeycik kalmışsa, *ikinci bir sûret*'i tam olarak kabûl etmez: Aksine, *her iki sûret* onda bir araya gelir ve (böylece) *mum*, tam olarak bu *iki sûret*'den hiç biri olmaz* *Gümüüş*'ün hâli bu *misâl* üzeredir : (Şâyet) bir *para sûreti*'ni kabûl ettiyse, bir *yüzük sûreti*'ne ancak *ilk sûret*'i (:para sûreti) ortadan kalktıktan sonra kabul edebilir ve sonradan da *ikinci sûret*'e (:yüzük şekline) bürünür. İşte bu, bütün *cisimler* üzerinde devamlı olan bir hüküm (:durum)'dür....

Fakat *nefs* (:ruh), birbirine muhâlif olsa da *bütün sûretler*'i kabûl edebilir... DEMEK İSTİYORUM Kİ, bir *ilk sûret*, tam olarak (ruh'ta) bâkî kalır ve yine tam olarak (ruh'ta) *ikinci bir sûret* hâsıl olabilir ve nihâyet (ruh), 'bu misâl üzere, *bütün sûretler*'i kabûl etmeğe devam eder....»¹⁵³

Görüldüğü üzere *nefs* kelimesini dâimâ *ruh* mânasında kullanan filozofumuza göre, «...*nefs* adını verdiğimiz.... gerçek, ... bedenî şeylerden uzaklaştıkça.... *duyular*'dan (:beden etkilerinden) sıyrıldık-

* *Balmumu örneği*, önce Platon (m. ö. 427-347) ve sonra da (çeşitli amaçlarla) *İbn Miskeveyh* (ö. 1030), *Gazzâlî* (ö. 1111), *Descartes* (ö. 1650) ve *Malebranche* (ö. 1715) taraflarından da kullanılmıştır (Bkz. s. 18/dn. 16, 17, 18, 19, 20)

153 *İbn Miskeveyh*, *Nefs vel-Akl*, s. 53-54; Bu metin daha önce tarafımızdan tercüme edilmişti: Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 152-153; aynı metin, *İbn Miskeveyh*'in büyük eserinde de vardır. Bkz. *Ahlâkım Olgunlaştırılması*, s. 13-14.

ça, mükemmelliği artar... ve yalın düşünülürler (*mücerret mâ'-küller*) onun önüne serilir. Bu, açıkça gösterir ki, *nefs*'in tabiat ve cevheri, *cisim ve beden*'in tabiatından ayrıdır...»¹⁵⁴

İbn Miskeveyh'e göre *duyular* sâdece *duyulur nesneler*'i (*mah-sûsat*'ı) kavramaktadır. *Nefs* ise, *mahsûsât*'dan ileri gelen değişiklikler'in sebeplerini de kavrayabilmektedir¹⁵⁵. Hulâsa *nefs* (:ruh), bir *cisim* veya *cisim parçası* olmadığı gibi, cismin durumlarından biri de değildir. Şu halde *nefs* öyle bir *cevher*'dir ki, onun özellikleri cismin özelliklerinden ayrıdır¹⁵⁶.

Ruh denilen *cevher*'in, *beden*'den farklı ve üstün bir *cevher* olduğunu belirttikten sonra *İbn Miskeveyh*, insan ruhunun bağımsızlığına zarar veren hususların, *beden* ile alâka kurmasından ileri geldiğini de vurgulamaktadır. Nitekim insan bedeni dâimâ *yiyecek*, *içecek*, *şehvet* gibi *maddî hazlar*'a eğilimlidir. Fakat bu eğilimler, sâdece «insan bedeni» için değil, aynı zamanda «su hayvanları» ile «yırtıcı hayvanlar» da bile, -hem de fazlasıyla- mevcuttur. Bu gibi canlılar, söz konusu şeylerde insandan daha aşırı ve insanların sâhip olduğundan daha fazla imkânlarla sâhip oldukları halde, insanlardan daha *erdemli* değildirler. Çünkü *insan*, diğer *canlılar*'dan farklı olarak, *irâde* sâhibidir. Nitekim insanlar, bu çeşit maddî nimet ve hazlara, yeterince sâhip olduktan sonra, (-irâdesini kullanarak-) fazlasını reddeder¹⁵⁷. *İbn Miskeveyh*'in ifâdesiyle : «...İnsanın *insan* olması sebebiyle, kendisine mahsus olan insanlığını ve faziletlerini tamamlayan gücü ve fiilleri, *düşünme ve ayırt etme gücü*'ne bağlı irâdî gerçeklerdir¹⁵⁸.

«... Eskiler, bu üç *nefis* konusunda, *insan*'ı, güçlü bir *hayvan*'a binip, *av* için ... yedeğinde *köpek* götüren kimseye BENZETİRLER. Bunlar arasında *hayvan*'ı ve *köpek*'i eğiten ve onlara yön veren *insan*'dır. *Hayvan* ve *köpek* ... herhangi bir şey yaparken, *insan*'a uyarlar. Çünkü insan, *at*'ını istediği gibi koşturur, *köpeğini* de aynı şekilde salıverir.... Burada *hayvânî*

154 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 15.

155 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 16.

156 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 17.

157 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 18.

158 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 19.

nefis üstün gelirse, üçünün de durumu kötüleşir ve *insan*, diğer ikisine oranla zayıf kalır : *At*, binicisine itâat etmez... Aynı şekilde *köpek* de, sâhibine boyun eğmez...»¹⁵⁹

Dikkat edilirse, bu metinde üç *nefis* teorisini *metafor* yoluyla anlatmakta olan İbn Miskeveyh, birinci kademeyi teşkil eden «*düşünen nefis*»in âdetâ *süvârî* gibi olduğunu ve diğer *iki nefis*'e hâkim olan bu kuvvetin, *akıl*'dan ibâret bulunduğunu göstermektedir. *İnsan*'ın bindiği (yani idâre ettiği) *at* ise, âdetâ «*hayvânî nefis*» sayıldığını ve bunun gemlerinin dâimâ *düşünen nefis* (yâni *akıl*) elinde olması gerektiğini belirtmektedir. Aksi takdirde, nasıl ki gemden boşalan *at*, dilediği gibi ve dileği istikâmette koşarsa, aynı şekilde «*hayvânî nefis*» dahi, *akıl* ve *irâde* tarafından kontrol edilmediği takdirde-, insanlara hâkim olmağa başlar. Nihâyet üçüncü kademeyi teşkil eden «*öfkeli nefis*» de *av köpeği* gibidir ve onun da insan (yani *akıl* ve *düşünme gücü*) tarafından *eğitilerek* yönlendirilmesi lâzımdır. Aksi takdirde, o da insan irâdesine baş kaldırmak suretiyle asîleşecektir.

Görülüyor ki *nefis*'in bu üç kademesi arasında en üstün olan, *Düşünen Nefis* (yani *akıl*)'dır. Onun, *Hayvânî Nefis*'den tamâmen ayrı bir tezâhür olduğunu belirlemek üzere İbn Miskeveyh, bir *metafor* daha yaparak diyor ki :

«... *Hayvânî nefis*, eğitilmemiştir ve eğitilmeğe elverişli de değildir. *Düşünen nefis*, *Eflâtun*'un şu sözleriyle ifâde ettiği şeydir:- *Düşünen nefis*,..., yumuşaklık bakımından *altın GİBİ*'dir; *hayvânî nefis* ise, sertlik ve katılık bakımından *demir GİBİ*'dir...»¹⁶⁰

Dikkat edilirse *Platon*'dan aktarılmış görünen bu *metafor*'da, insandaki *irâde ve akıl* (: *Düşünen Nefis*), âdetâ *altın mâdeni* gibi, şekillendirilmesi kolay olan bir cevher sayıldığı (yâni, *eğitime elverişli* olduğu) vurgulanmaktadır. Fakat *hayvânî nefis*, tıpkı *demir gibi*, şekillendirilmesi zor olan bir cevherdir; hattâ onun eğitilmesi bâzen de mümkün değildir.

159 İbn Miskeveyh, *Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 54-55.

160 İbn Miskeveyh, *Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 56.

Görüldüğü üzere *ahlâk* problemine *ruh* (yani *psikoloji*) açısından yaklaşan *İbn Miskeveyh*, (-yaptığı *metaforlar* sâyesinde-) önce insandaki *ruh* fenomeni üzerinde duruyordu. Çünkü *insanın ruh yapısı* incelenmeksizin, onun *ahlâkî davranışlar*'ının değerlendirilme ve yönlendirilmesi elbette ki mümkün olamaz diyordu.

İnsan *rûhunu* bu şekilde tahlil eden filozofumuza göre, *insan* ile *hayvan* arasında önemli bir fark daha vardır. Nitekim *insanlar*, umûmiyetle *yapmacık davranışlar*'da bulunabildikleri halde *hayvanlar*, bu bakımdan kâbiliyetli değildirler. Bu gibi *yapmacık davranışlar* yoluyla, *kötü yaratılışlı insanlar*'dan bazıları, âdetâ *iyi yaratılışlı insanlar* gibi davranmak sûretiyle, başkalarına tuzak kurabilirler ve aldatırlar. Nitekim :

«... Biliyoruz ki özellikle canlılar (hayvanlar) arasında *insan*, *yapmacık davranışlar*'da bulunur. Öyle ki, *cömert* desinler diye, *-cimri* olduğu *halde-* malını harcar; *yiğit* desinler diye, bazı durumlarda *tehlike*'lere atılır. Öteki canlıların huyları ise, önceden bellidir ve *yapmacık* (ları) olmaz. ... Öyleyse, *iyi* kimseler kılığında görünen *aldatıcı ve şarlatan* kimselerin dostluğuna kapılmamalıyız. (Aksi takdirde), onların tuzaklarına düşersek. (TIPKI) yemlerini avlayan yırtıcı hayvanlar GİBİ, bizi avlarlar...»¹⁶¹

Bu şekilde *iyi görünmek* amacıyla *aldatıcı tavırlar* takınan kötü yaratılışlı insanlar, acabâ isteseydiler, gerçekten *iyi* olamazlar mıydı? *İbn Miskeveyh*'e göre bunlar, tıpkı felçli uzuvlara benzemektedir :

«...NASIL Kİ *felçli organlar* sağa hareket ettirildiği zaman, sola doğru giderse, *kötü ruhlar*'ın hareketleri de, iyiliğe sevkeden şeylerin tersine doğru yönelir. YÂNİ, *iyi* ve adâletli kişiler gibi davranmaya çalıştıkları zaman, istediklerinin tersine yaparlar...»¹⁶²

161 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 141-142..

Bu görüş, *Mevlânâ* (öl. 1273) tarafından da tekrarlanmaktadır. Bkz. *Mesnevî* (Nahîf terc. 1/14; byt. no. 328-329); ayr. bk. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İst. 1987, s. 239 ve 244.

162 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 90-91.

Daha önce *Fârâbî* (870-950)'den bahsederken gördüğümüz gibi, insanlar *yardımlaşmak* gereğini duyarlar. *İbn Miskeveyh* (932-1030) dahi bu fikirdedir. Çünkü insanlar bütün ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılayabilecek ölçüde mükemmel yaratılmış değildir. Şu halde insanların âhenkli bir şekilde yaşayabilmeleri için, birbirine *yardım* etmeleri gerekir. Bunu anlatmak üzere diyor ki :

«... her fert, ADETÂ bedeninin organlarından biri durumundadır ve insanın varlığını sürdürmesi, bedenî organlarının tam olmasına bağlıdır...»¹⁶³

Demek ki, büyük bir *beden* durumunda olan *toplum*'daki *fertler*, âdetâ bu *beden*'deki *organlar* GİBİ'dir : *Beden*'in (yani *toplum*'un) tam sağlığı ise *organlar*'ın (yani *fertler*'in) tam olmasına bağlıdır. İşte bu meseleyi de başka bir *metafor* sâyesinde açıklamak isteyen *İbn Miskeveyh*'e göre :

«... insanlar, birbirlerine muhtaçtırlar. Her insan, kendisini tamamlamak için diğer insanlara muhtaçtır : Birbiriyle *yardımlaşmak* zorundadırlar. Çünkü onlar, bir takım eksikliklerle yaratılmışlar ve bunları tamamlamaya mecburdurlar. Yukarda açıkladığımız gibi, her birinin tek tek, kendi başına mükemmelliğe ulaşmaları imkânsızdır.

O halde, bütün organları yararlı bir işi yapmada birleşen bir şahıs GİBİ, birbirine bağlı, âhenkli bir toplum olmak için, dağınık *fertlerin birleşmelerine ve kaynaşmalarına* ihtiyaç ve zarûret vardır...»¹⁶⁴

Bu tarzda çalışan bir *âhenkli toplum* ile onun idâre edecek olan *lider* arasındaki ilişki nasıl olacaktır? *İbn Miskeveyh*, bunu da *baba* ile *oğul* arasındaki ilişkiye *benzeterek* diyor ki :

«... *hükümdar*'ın tabaasına karşı durumu, *babalık* (GİBİ) ; *tabaa*'nın ona karşı durumu *oğulluk* ve tabaanın birbirine karşı olan durumu da *kardeşlik* durumu GİBİ olmalıdır* Böylece yönetim işleri düzgün ve şartlara uygun olarak devam etsin.

163 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 22.

164 *İbn Miskeveyh, Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 122.

* Bunu andıran bir ifâdeye, *Rousseau* (1772-1778)'nın *Toplum Anlaşması* (s. 5-6), adlı eserinde rastlamaktayız. (Bkz. br. frg. 387).

Hükümdar'ın tabaasını (: kendine tâbi olanları) gözetmesi, *baba*'nın çocuklarını gözetmesi GİBİ'dir...»¹⁶⁵

Bu suretle *toplum*'daki fertler, âdetâ birbiriyle kardeş *gibi* olmakta ve onların başında bulunan *baba* (hükümdar) ise, onları nasıl sever ve gözetirse, onlar da hükümdarı aynı şekilde sevip gözetmektedir.

Şüphesiz ki bütün bunlar, bir *ideal toplum* açısından bahis konusudur. Gerçekte ise, *hukuk ve eğitim* olmaksızın, hiçbir toplum böyle bir mertebeye ulaşamayacaktır. Özellikle *hukuk*, (-İbn Miskeveyh'e göre-), âdetâ *su gibi*'dir ki, bir yandan insanlara *hayat* verir, diğer yandan da onların *boğulma*'larına sebep olur. *İbn Miskeveyh* tarafından *metafor*'lu şekilde ifâde edildiğine göre :

«... insanların bir kısmının *yaratılıştan iyi* olduklarını, bir kısmının da (ancak) *hukuk ve eğitim*'le *iyi* olduklarını söyledik. Sonuncular için *hukuk*, insanı râhathğı ulaştıran *su* hükmündedir. (: GİBİ'dir), *hukuka uymayanlar*, (TIPKI) boğazına su duran kimse GİBİ'dirler. Böyle bir kimse, ne suyu içebilir, ne de boğulmaktan kurtulur. O, ölmeğe mahkumdur ve bu durumdan kurtulması mümkün değildir...»¹⁶⁶

Sonuç olarak görülüyor ki *İbn Miskeveyh* (932-1030), esâsen kolay anlaşılan *Tehzîb'ül-Ahlâk* adlı eserinin bâzı kısımlarını daha da kolay anlaşılacak bir üslupla yazabilmek için, çeşitli vesîlelerle *metafor*'lardan yararlanmıştı.

II—A³

Gazzâlî'de metafor örnekleri

Gazzâlî (1058-1111), Orta Asya'da *Horasan* ismi verilen bölgede, *Tûs* şehrinde dünyâya gelmiştir. Nisbeten kısa bir ömür sürmüş ve 53 yaşındayken vefat etmiştir. Gençliğinde, Büyük Selçuklular adı verilen Türk devlet adamlarının himâyesini görmüş ve onların veziri olan *Nizâmül-Mülk* tarafından, *Bağdad*'ta kurulan *Ni-*

165 İbn Miskeveyh, *Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 131-132.

166 İbn Miskeveyh, *Ahlâkın Olgunlaştırılması*, s. 154.

zâmiye Üniversitesi'nin rektörlüğüne tâyin edilmiştir. Ayrıca sultan *Sencer*'in (öl. 1157) iltifat ve dostluğunu kazanmıştır. Aşağıda görüleceği üzere, 53 yıllık kısa ömründe değerli birçok eserler yazmıştır.

Gazzâlî'nin yaşadığı senelerde, âdetâ fikir enflasyonu vardı : *Halk* bile anlamadığı konuları tartışmağa başlamış ve bu yüzden de şüpheciliğe kapılanların sayısı artmıştı. Özellikle *Kelâm* felsefesine âit problemler (msl. *Allâhın zâtı ve sıfatları* meselesi, ayrıca *alinyazısı* denilen hürriyet meselesi gibi konular), *avam* tabakasının anlayıp hazm edeceği meseleler değildi. Bu sebeptendir ki, *Avâmın Kelâmdan Men'edilmesi* (İlcâm'ül-Avâm an İl'm'il-Kelâm) adında bir eser yazan Gazzâlî diğer taraftan da, kendisinden önceki filozoflardan *Fârâbî* (870-950) ile *İbn Sînâ* (980-1037) ve onların ilhâm kaynağı sayılan *Aristo* (m. 384-322) felsefelerini özetleyen bir eser yazdı: *Filozofların Maksatları* (Makâsîd'ül-Felâsife) adını taşıyan bu eserde üç bölüm bulunmaktaydı : *Mantık-Metafizik-Fizik* başlıklarıyla gösterilen bu bölümlerde, sâdece *Meşşâî felsefesi*, mümkün olduğu kadar açık ve seçik bir üslûpla anlatılıyordu. Bundan sonra da, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfüt'ül-Felâsife) adıyla bir eser daha yazdı ki, burada *Meşşâî* felsefesinin bilhassa *metafizik* konusundaki düşüncelerini şiddetli bir şekilde eleştiriyordu. (Bu eserin üslûbu oldukça zordur.)

Gazzâlî bir de halkın ihtiyaçlarına cevap veren felsefî eserler yazmıştı. Meselâ *Nurlar Feneri* (Mişkât'ül-Envâr) adlı kitabı halk seviyesine inerek yazılmıştır ve bu sebeple de *anlaşılması kolay* olan eserlerinden biridir. Sonra, *Sapıklıktan Uyandırıcı* (el-Munkız mined-Dalal) adlı eseri de böyledir ve kendi «mânevî biyografi»siyle bazı «felsefî problemler» konusundadır.

Gazzâlî'nin en meşhur ve en yaygın eseri şüphesiz ki *Din İlimlerinin Canlandırılması* (İhyâu Ulûm'id-Dîn) adını taşıyan kitap ile, bunun bir çeşit özeti sayılan *Mutluluk Kimyâsı* (Kimyâ-yı Saâdet) adlı eseridir. Bu iki eserde, hemen herkesin anlayabileceği kadar *kolay ve basit* üslupla yazılmış bahisler mevcuttur.

Dikkat edilirse *Gazzâlî*'nin eserlerinden bir kısmı *kolay* ve bir kısmı da *zor* üslupla yazılmıştır. Çoğunluk tarafından ve kolaylıkla anlaşılmasını istediği kitaplarındaki üslûbunda en göze çarpan özel-

lik, çeşitli vesilelerle *metafor*'lara dayanmasıdır. İsmi geçen bu eserlerinden bazılarından örnekler verecek olursak :

Gazzâlî, insandaki *şehvet duyguları*'nı bir *ağac'a benzeterek*, bu *şehvet ağacı*'nın zamanla dallanıp budaklandığını ve gayri irâdî (: *şuur-altı*) hareket ve düşüncelerin, (-adetâ *serçelerin bir ağaca toplanması gibi*-), *şehvet ağacı*'nda toplanıp üşüşüklerini söylemekteydi¹⁸⁷. Bundan başka, *ruh kuvvetleri* (psişik hayat) konusunda da enteresan bir metafor yaparak diyordu ki :

«... İnsan vücûdu, *rûh*'un memleketidir. *Ruh kuvvetleri*, (bir şehir'deki)... san'atkârlar ve *ameleler* (: işçiler) GİBİ'dir.... *Akıl* (ve) *tefekür* kuvveti ise, (bu ülkedeki) *akıllı vezîr* GİBİ'dir. *Şehvet*, bir kötü insan GİBİ'dir. *Gazap* (: öfke) ise, *polis müdürü* GİBİ'dir...»¹⁸⁸

Gazzâlî bundan başka, *insanlık mâhiyeti*'ni de bir *şehir devleti*'ne benzetiyor ki, bu metafor ilerde göreceğimiz İngiliz filozofu *Thomas Hobbes* (1588-1679)'un bir eserinde de, (hayret edilecek benzerlikle) karşımıza çıkmaktadır. *Gazzâlî* diyor ki :

«... *Beden*, bir şehir'e BENZER : El, ayak ve (diğer) azâlar (: organlarımız), şehrin san'at erbâbı (: san'atkârları) GİBİ'dir. *Şehvet*, mâliye müdürü GİBİ'dir. *Kalb*, bu şehrin pâdişâh'ıdır. *Akıl* ise, pâdişâhın vezîr'idir. Bunların hepsine de pâdişâhın ihtiyâcı vardır : Memleketin idâresi, ancak bunlarla yürür...»¹⁸⁹

Gazzâlî, özellikle *psikoloji* konularında metaforlara baş vuran bir düşünürdür. İşte bu çerçevede olmak üzere, *ruh* dediğimiz varlığın, insan vücûdundaki yayılma şeklini anlatmak üzere, şu benzetmeyi yapmaktaydı :

187 *Gazzâlî, İhyâ*, 1/158.

188 *Gazzâlî, İhyâ*, 3/6.

189 *Gazzâlî, Kimyâ-yı Saâdet*, s. 20.

Gazzâlî'nin burada yaptığı *metafor* ile *Hobbes* tarafından yapılmış olan bir *metafor* arasında büyük benzerlik vardır. (bkz. ilerde, s. 163/ fgr. 312) Aynı benzerlik *Gazzâlî* (öl. 1111)'nin ifâdesiyle, *John of Salisbury* (öl. 1180)'nin ifâdeleri arasında da vardır. (Bkz. s. 44-45/ fgr. 82).

«... *Rûh*'un misâli, bir *lâmba*'dır. Onun, içimizde yayılması ve hareketi, tıpkı bir *ev*'in şurasında burasında, *lâmba*'nın bir kimse tarafından hareket ettirilmesi GİBİ'dir...»¹⁷⁰

Gazzâlî'nin, bir de *devlet başkanlığı* (-veyâ *politika*) konusunda yaptığı bir *metafor* var ki oldukça enteresandır. Diyor ki :

«... Riyâset arzûsu (: iktidar isteği), esâsında helâk edicidir... (Bunun) misâli bir *mum*'dur ki, kendisi yanar fakat başkaları ışıklanır...»¹⁷⁰

Metafor'lardan hemen her vesileyle faydalanan *Gazzâlî*'nin bir de *öğretmen* ve *öğrenci* arasındaki ilişkiye dâir yaptığı *benzetme* var ki son derece güzeldir. Ona göre :

«... Doğru yolu gösteren (: mürşid) bir *öğretici* ile *öğrenici*'nin... misâli, *ağaç* ile *gölge*'si GİBİ'dir : *Ağaç* eğri olursa, *gölge*'si de eğri olur...»¹⁷¹

«... Kim *bilgi öğrenir* (ve bununla) *aksion*'da bulunur (ya'melu) ve başkalarına *öğretir* ise, bu kimseler *Güneş* GİBİ'dir : Kendinden başka şeyleri ışıklandırdığı gibi, kendisi de aydınlık olur; yahut da *misk* gibidir : Başkalarına güzel koku saçtığı gibi, kendisini de güzel kokuludur...»¹⁷²

Yukarıda verilen örneklerle ilâve olarak *Gazzâlî*'nin, bir de *akıl* ve *bilgi* arasındaki ilişkiye dâir yaptığı bir *metafor* vardır. Diyor ki :

«... *Akıl*'a nisbetle *ilim* (: bilgi), *ağaç*'a nisbetle *meyva*, (yahut) *Güneş*'e nisbetle *nûr* (: ışık) veyâ *göz*'e nisbetle *görmek* GİBİ'dir...»¹⁷³

Gazzâlî'nin yaptığı *metafor*lardan biri de oldukça enteresandır. Nitekim burada, *dünyâ* ve *âhıret* arasında, (-*ahlâk* bakımından-) bir denge sağlamak gereğini göstermektedir. Ona göre :

«... (Dünyâ ve Âhıret), terâzinin iki kefesidir : Biri ağır basarken diğeri hafifler, Bunlar, Doğu ile Batı GİBİ'dir : Birine

170 *Gazzâlî, İhyâ, 1/49.*

171 *Gazzâlî, İhyâ, 1/59.*

172 *Gazzâlî, İhyâ, 1/56.*

173 *Gazzâlî, İhyâ, 1/209.*

yaklaştıkça diğerinden uzaklaştırsın. Bunlar, iki kadeh (: bardak) GİBİ'dir ki, biri boş'tur, diğeriye *dolu* : Dolduruncaya kadar birinden boşalttığın mikdarda diğeri dolar...»¹⁷⁴

Görüldüğü üzere *Gazzâlî*, felsefe konularına hâkimiyeti dolayısıyla, *metafor* yapmakta güçlük çekmiyordu. Fakat felsefe problemleri arasında öyleleri vardır ki bunların anlaşılması, (öğrencilerin nazarında) biraz güçlük gösterebilir. Böyle durumlarda bize yardımcı olacak çâre, *metafor*'lara dayanmaktır. Meselâ Batı dillerinde *céritude* (kesinlik) ve Osmanlı Türkçesinde *yakîn* denilen bir teknik terim var. *Yakîn* (doğru bir telaffuzla : *yakıyn*) kelimesi, *kesinlik* (kesin bilgi) demektir. Bu çeşit bilgilerden bir kısmını, bir *otorite*'ye dayanarak biliriz ki buna *ilm'ül-yakîn* (: bilerek bilmek) denilmekteydi. (Meselâ : Görmemiş olsak bile, Amerika kıtasının varlığını, coğrafya kitaplarına inanarak bilmemiz gibi.) Bâzi bilgilerimiz ise, kendi *deney*'lerimizle ortaya çıkmaktadır ki bunlara da *ayn'ül-yakîn* (: görerek bilmek) denilir. (Meselâ : Amerika'nın varlığını bizzat görmek sûretiyle bilmek gibi.) Nihâyet bâzi bilgilerimize de *hakk'ül-yakîn* (: gerçeği bilmek) ismi verilir. (Meselâ, bizzat Amerika'da yaşamak gibi.) Şu halde *yakîn* kelimesinde bir *kesinlik* (*céritude*) bahis konusudur.

Gazzâlî, işte bu terimden yola çıkarak, *yakîn* (: kesin bilgi)'yi bir *ağaç*'a benzetmekte ve bu ağacın dallarına *ahlâk* ismini vermektedir. *Ahlâk* (-ve kelimenin lugat mânasıyla : *huylar*)'ımızdan meydana gelen *davranışlar*'ımız ise, dalların ucundaki *meyvalar*'a benzetilmektedir. Kendi ifâdesiyle :

«... *Yakîn*, bir ağaç gibidir : *Kâlb* (karakter)'imizdeki *ahlâk* (: *huylar*) ondan çıkan *dallar* GİBİ'dir. *Ahlâk* (: *huylar*)'dan çıkan *aksionlar* (davranışlar) ise, bu dallardan çıkan *meyvalar*'dır...»¹⁷⁵

Gazzâlî böyle bir metafor sâyesinde demek istiyordu ki insan, herşeyden önce *yakîn* (*yakıyn*) yâni *kesin bilgi* sâhibi olmalıdır. İnsan karakteri, ancak böyle bir bilgi ile şekillenecektir. Demek ki *ahlâk* (: lugat mânâsıyla, *huylar*)'ımız, sâhip olduğumuz *bilgi*'lere

174 *Gazzâlî*, *İhyâ*, 1/61.

175 *Gazzâlî*, *İhyâ*, 1/75.

tabi olmaktadır. Şayet kesin bilgi'lerle eğitilecek olursak, sağlam karakterli oluruz ve bunun sonucunda da, kökü sağlam olan bir ağaç'tan sağlam dalar yetişecek ve bunların uçlarında beliren meyvalar (aksionlar, davranışlar) da, sağlam olacaktır.

Bundan önceki fasılda, Platon (m.ö. 427-347)'dan bahsederken işâret ettiğimiz üzere (bkz. br. s. 17/frg. 15), hatırlamak ve unutmak meselesini izah etmek üzere Platon, (-kendi hocası Sokrates'ten naklen) *metafor* yaparak diyordu ki *ruh*'larımız âdetâ *balmumu* gibidir; nesnelerden gelen izlenimler ise, tıpkı *mühür*'ler gibi bunun üzerinde iz bırakmaktadır : Bu izler, ne kadar derin ve kuvvetli olursa, onlara sebep olan nesneleri de o kadar uzun süre hatırlarız fakat bu izler zayıf olursa, bunlara sebep olan nesneleri de çabuk unuturuz.

Balmumu metaforu'nu şüphesiz ki farklı bir maksatla kullanan *Gazzâlî* aynı metafordan *küllîler* dediğimiz *umûmî kavramlar*'ın nasıl meydana geldiğini göstermek maksadıyla faydalanmaktaydı. Nitekim, *Makâsûd'ül-Felâsife* adlı eserinde bulunan ve tercümesini daha önceleri yayınladığımız üzere diyordu ki :

«... Varlık (mevcûd) ikiye ayrılır : *Küllî* (tümel) ve *cüz'î* (tikel) : Bunların hakikatından, *mantık*'ta söz etmiştik. Şimdi de, (*metafizik* bahsi olarak) bunların hükümlerinden ve eklerinden bahsedeceğiz. (Bunlar), dört tânedir :

Küllî adını alan mânânın varlığı, *ayn'* (maddî cevher)'larda değil, *zihin*'lerdedir. Her insan, insanlıkta birdir yâhut, her siyah siyahlıkta birdir denildiğini duyanlar, *küllî siyahlık* (siyah kavramı), çok sayıda ferdler konusunda, sayıca mevcut tek mânâdır zannediyorlar. MESELÂ, çok sayıda çocuklar için tek (sayıda) baba veyâ çok sayıda ülkeler için tek Güneş gibi (sanıyorlar). Oysa bu tam (manasıyla) bir yanılmadır. Çünkü şâyet sayıca tek nefis bulunup ta, bu, aynen *Ali* ve *Veli*'de bulunsaydı ve *Ali bilgili*, *Veli câhil* olsaydı, o zaman bu tek nefis'in hem bilgili, hem de câhil olması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Şâyet *küllî hayvan* (hayvan küllisi = hayvan ideası) bir-

çok ferdlerde aynı varlık olsaydı, bu tek şeyin aynı zamanda hem *yürüyen*, hem *uçan* olması veyâ *iki ayaklı - yürüyen* ve *dört ayaklı - yürüyen* olması gerekirdi ki, bu da imkansızdır.

Halbuki, *küllinin varlığı zihinlerdedir*. Bunun mânâsı şudur : Zihin, şüphesiz ki insan sûretini ve hakikatını bir tek şahsı müşâhede etmek sûretiyle kabûl etmektedir.... Şâyet bundan sonra başka bir insan görsek, bizde yeni bir eser (intibâ) meydana gelmez.... Aynı şekilde üçüncü, dördüncü vs. bir insan daha görsek önce *Ali*'den (dolayı) hasıl olan nakış (: imaj)'ın her insana nisbeti (yine de) aynı kalırdı. Çünkü insan ferdleri, elbette ki insanlık haddinde (: târifinde) farklı olmaz. Şu halde, bundan sonra başka birini daha görsek, bizde başka bir mâhiyet (kavram) ve nakış (imaj) meydana gelir ki bu, öncekinden başka olurdu. Demek ki *Ali*'nin şahsından hâsıl olan şey, *zihinde bir şahıs sûreti*'dir. Bunun mânâsının *küllî* olması, onun, insanlar arasında bulunan ve bulunacak olan şahıs'a nisbetidir.. MİSÂL olarak, bir tek nakış (imaj = -tasavvur) için, (aynî imajı verebilecek şekilde) *mühürler*'i FARZEDELİM :

Bu *mühür*'lerden bir tânesiyle, *mum* (balmumu) üzerine basılsın ve bundan da bir sûret (şekil, iz) hâsıl olsun. İmdi, aynı yere ikinci ve üçüncü *mühür* basılsa, bu ilk nakış (ilk intibâ) değişmeyecektir.... Böylece denilir ki, *mum* üzerindeki *nakış* (: iz) bir *küllî nakış* yani *bütün mühürlerin nakışı*'dır. Şu mânâda ki hepsinin nakışı (izi), aynı nakış (iz) üzerine uygun olur ve bunlardan bâzıları, diğerlerine muhâlif olmaz.

Bir de şunu FARZEDELİM : Bu *nakış*, bir defasında *altın mühür*, diğerinde *demir mühür*, bir defasında da *gümüş mühür* ile yapılsa, (aynî sonuç) imkânsız olurdu. Şu da var ki (bunlar için) sâdece *aynî nevîden'dir* denilebilir fakat sayı bakımından, her *mühür*'ün nakışı (= damgası), diğerinden ayrı olacaktır. Evet, bu *mühürler*'in *mum* üzerindeki etkileri, *tek etki*'dir ve *mum* üzerinde hepsinden hâsıl olan nakış, *bir*'dir. İşte *zihin*'lerde nesnelerin hadleri (târifleri, ideleri)'nin intibâlarını ve onların *küllî*'lerinin mânâsını böyle anlamak lâzımdır. Şu halde *küllî* olması bakımından *küllîler* (: tümeller), *zihinlerde mevcuttur*, *aynılar*'da (: nesnelerde) *değil*. Demek ki *dış* (: maddî) *varlıkta bir insan küllisi mevcut değildir, ama insanlık hakî-*

katı, hem zihinlerde hem de ayn'larda (:tek tek insanlarda) mevcutturlar....»¹⁷⁷

Dikkat edilirse, *Gazzâlî'nin balmumu metaforu*'ndan yararlan-
ması, *küllîler*'in nasıl meydana geldiklerini açıklamak içindir; oysa
Plâton'un böyle bir metafordan faydalanması, *hatırlamak ve unut-*
mak olayını izah etmek maksadıyladır. (bkz. s. 17/frg. 15)

Balmumu metaforu, bir de *cevher*'in tarifi maksadıyla, önce
Gazzâlî (öl 1111) ve sonra da, (*Gazzâlî*den esinlenmek suretiyle)
Descartes (öl. 1650) taraflarından kullanılmıştır. (*Descartes*'in tas-
virini ilerde aktaracağız.) *Cevher*'in ne olduğunu izah etmek üzere,
balmumu metaforu'ndan yararlanan *Gazzâlî* diyor ki :

«... *cisim*'in târifi konusunda : uzun, geniş ve derin olduğu (yu-
karda) söylenmişti... *Cisim*, fi'lî (aksion halinde) olarak : *en*,
boy ve *derinlik* (sâhibi) bulunduğundan değil fakat, bunları
kabûl etmesinden dolayı *cisim*'dir.

İsbâtı şudur ki, şâyet bir *mum* alsak ve buna bir karış *uzunluk*,
iki parmak *en* ve bir parmak *derinlik* versek, bu yine de bir *ci-*
sim (:maddî cevher)'dir fakat bu boyutlar (:derinlik, en, boy)'-
dan dolayı değil. Çünkü aynı *mum*, bu sefer yuvarlak yahut da
başka bir şekle konulursa, bu uzantı (:imtidâd) ortadan kal-
kar ve onların yerine iki ayrı imtidâd meydana gelir fakat
(maddî cevher olarak) *cisim* oluş sûreti aslâ (değişmez.) Şu
halde, *cisim*'de bulunan mikdarlar (:kemmiyetler), cismiyet zâ-
tından (:mâhiyetinden) hariç *arazlar* (:ilintiler)'dir...»¹⁷⁸

Dikkat edildiği takdirde *Gazzâlî* demek istiyor ki *cevher* (:mad-
dî cevher) adı verilen şeylerde her zaman üç boyut vardır : *En*, *Boy*
ve *Derinlik* adını alan bu boyutlara sâhip olmasından değil fakat
bu üç boyut'u kabûl etmesinden dolayı nesnelere *cisim* adı veril-
mektedir. İmdi bir *cisim* olarak, *balmumu* parçasını tasavvur ede-
lim : Şâyet bunun bir şekli varsa, o şekli meydana getiren *en-boy-*
derinlik boyutlarından hepsi de *ilintiler* (arazlar) dediğimiz şeyler-

177 *Gazzâlî, Makâsıd'ül-Felâsife*, s. 107-109.

178 *Gazzâlî, Makâsıd'ül-Felâsife*, s. 84-85 (Bu tercümeyle, daha önce iki
defa yayınlanmış bulunuyoruz. Bkz. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 146-147;
ayr. N. Keklik, *Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri*, s. 6-7).

dir. Bahis konusu boyutlar her zaman *değişebilir* fakat *balmumu*'nda aslâ *değişmeyen* ve hep sâbit ve aynı kalan bir şey var ki, *cevher* dediğimiz de bundan ibârettir. Anlaşıyor ki *cevher* meselesinin kolaylıkla anlaşılmasını sağlamak üzere Gazzâlî, bir de bu sûretle *balmumu metaforu*'ndan yararlanmıştır. (*Descartes*'ın buna benzer ifâdeleri için, bkz. frg. 284).

Hulâsa, felsefe meselelerini kolaylıkla anlatabilmek (-ve bunun sonucu olarak da, kolaylıkla anlayabilmek-) için, gerektiği zaman *metaforlar*'dan yararlanmak kâbildir ve Türk-İslâm filozofları, bu usulden faydalanmışlardır. Kaldı ki ilerki sayfalardan itibâren göreceğimiz üzere, Avrupanın Yeniçağ filozofları da, (-bizimkilerden çok olmak üzere-), aynı çâreye baş vurmuşlardır.

II — A¹

Sühreverdi'de metafor örnekleri

Sühreverdi el-Maktûl (1155-1191), Âzerî Türk filozoflarından biridir. Eskiden beri ahâlisi Türk olan *Azerbaycan*'da, *Zencan* kasabasının *Sühreverdi* nâhiyesinde dünyâya gelmiş ve yine *Azerbaycan*'da (: *Merâğa* şehrinde) tahsil görmüş, sonra da *İsfahan*'da ve özellikle *Halep* şehrinde ikâmet etmiştir. Buradan *Anadolu*'ya geçmiş ve *Diyarbakır* dolaylarında bulunmuştur. Anadolu Türk beğlerinden ve Harput emîri olan *Artukoğlu İmâdeddin Kara Arslan* (öl. m. 1186) için, *El-Elvâh'ül-İmâdiyye* (İmâdeddin Levhaları) adlı eserini yazmıştır. Bu sıralarda Anadolu'da *Selçuklular*, fakat Suriye ile Mısırda *Eyyûbîler* hüküm sürmekteydi. Sühreverdi, bu iki büyük devletin himâyesine mazhar olmuş fakat o devrin din adamları tarafından, hakkında çıkarılan dedikodular ve bilhassa dinsizlik (*kâfirlik*) iddîaları sebebiyle, Eyyûbî sultânı *Salâhaddin Eyyûbî* (öl. m. 1193)'nin emriyle, *Halep* şehrinde *idâm* edilmiştir. İsmine eklenen *maktûl* (:katl edilmiş, öldürülmüş) lakabı bundan ileri gelmektedir ve Sühreverdi bu sırada en çok 37 yaşındaydı.

Sühreverdi, bâzı eserleri bakımından son derece *kolay* fakat bâzı eserleri bakımından da son derece *zor* anlaşılan filozoflarımızdan biridir. *Zor anlaşılan* eserlerinin başında *el-Tevhîhât* (Levhalar) gelmektedir. Bu eser üç kısma ayrılmıştır. Mantık-Metafizik-Fizik.

Bunun gibi zor anlaşılan eserlerinden biri de, *el-Mukâvemât* (Karşı Koymalar, İtirazlar) adını taşımaktadır ve bu eserde daha çok notlar ve hâşiyeler (ekler) bulunmaktadır. Aynı şekilde, zor anlaşılan eserlerinden üçüncüsü de, *el-Mutârahât* ismini taşımaktadır. İsimleri geçen bu üç eser, bir seri teşkil ediyor.

En meşhur eseri olan *Hikmet'ül-İşrak* (Aydınlanma Felsefesi) dahi çok zor anlaşılan eserleri arasındadır. Burada, *İşrâkîlik* (Aydınlanma = *Illumination*) adı verilen felsefesini anlatmaktadır. Bunun yanısıra, *İtikâd'ül-Hukemâ* (Filozofların İnancı) isimli kitabı ve bir de, *Kıssat'ül-Gurbet'il-Garîbe* (Garip Yolculuk Hikâyesi) adlı eserine gelince : Bunlar çok kolay anlaşılmaktadır. Bu üç kitap da, bir seri teşkil etmektedir.

Ünlü fransız oryantalistlerinden *Henry Corbin*, yukarda isimleri geçen bu eserleri, iki büyük cild hâlinde, (-tenkitli Arapça metin olarak-) yayınlanmıştır*. Aynı araştırmacı, Sühreverdî'nin 15 tâne küçük *risâle*'sini de *L'Archange Empourpré* (Kırmızı Melek) ismi altında, *fransızcaya tercüme* etmiştir**. Bu sonuncular, *allegorik* eserlerdir ve dolayısıyla da, son derece kolay anlaşılmaktadır. Bunlara ilâve olarak cümleler hâlinde okunduğu zaman kolay anlaşılan fakat bütünü itibariyle zor anlaşılan bir eseri daha var ki, *Heyâkil'ün-Nûr* (Nur Heykelleri) ismini taşımaktadır ve (-*Saffet Yetkin* tarafından-) *Türkçeye tercüme* edilmiştir. (MEB. Yay. İst. 1949) Sonuç olarak görülüyor ki Sühreverdî'nin eserlerinden bir kısmı zor ve bir kısmı da kolay usulüla yazılmıştır.

Heyâkil'ün-Nûr (Nur Heykelleri) adlı eserinin (-ana fikrinin anlaşılması bakımından-) zor eserlerinden biri olduğunu yukarda belirtmiştik. Bu eserindeki bâzı görüşlerinin daha kolay anlaşılma-

* H. Corbin, *Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* (Opera Metaphysica et Mystica) :

— Vol. I (İst. 1945) Bu cildte üç tâne eser bulunmaktadır : *El-Tel-vihât*; *El-Mukâvemât*; *El-Mutârahât*.

— Vol. II (Teheran/Paris, 1952) : Bu cildte de üç tâne eser bulunmaktadır : *Hikmet'ül-İşrak*; *İtikâd'ül-Hukemâ*; *Kıssat'ül-gurbet'il-garbiyye*.

** H. Corbin, *Shihaboddin Yahyâ Sohrawardi, Shaykh al-İshrâq, L'Archange Empourpré*; (Quinze Traités et Récits Msytiques, traduits du Persan et de l'Arabe par Henry Corbin; Librairie Artheme Fayard); Paris, 1976.

sını sağlamak üzere Sühreverdî, arasıra *metafor*'lardan yararlanmıştır.

Eser, *yedi* bölüme ayrılmıştır ve *bölüm*'lere *heykel* ismi verilmektedir. Bölüm denildiği zaman, bunların bazıları bir veya iki sayfadan fazla değildir. Aktaracağımız *metafor*'ları daha iyi takdir edebilmek için, evvelâ bu eserdeki bölümleri (:heykelleri) hülasa etmekte fayda vardır.

Birinci Heykel'de önce *cisim* nedir? sorusu üzerinde durulmaktadır. Çünkü Sühreverdî'nin gâyesi, (-İkinci Heykel'de ele alacağı-) *rûhun mâhiyeti*'ni incelemektir. Böylece, *cisim* olarak dikkate alınan *beden*'den farklı bir *cevher* ortaya çıkıyor ki Sühreverdî buna, *insanın özü* (zâtı) ismini vermektedir. Sonra diyor ki : -Sen kendi *özü*nden gâfil olamazsın. *Beden*'inden herhangi bir cüz'ü (:parçayı, organı) unutmuş olabilirsin (fakat) ...*ben* dediğin zaman bu *benlik*, *beden*'inden ve cüzülerinden (:organlarından) çok üstündür¹⁷⁹. Çünkü diyor Sühreverdî, *beden* dâimâ eriyor ve gidiyor fakat bundan hiç haberimiz olmuyor. Bu sebeple *insan* (yani *benlik*) *beden*'den (maddî varlık'tan) nasıl ibâret olabilir?¹⁸⁰ *İnsanlık*'ı teşkil eden bu *benlik* (veyâ *şuur*, yâhut *öz*), gerçekte bir *nefs-i nâtika* yani *akıllı ruh*'tur; daha doğrusu (-*şuur* sâhibi-) *insan rûhu*'dur. Bu ruh, elbette ki ne *cisim*'dir ve ne de *cismânî* (mâddî) bir şeydir. Aksine olarak, *nefs-i nâtika* (insan rûhu; akıllı ruh), bir *nûrânî cevher*'dir¹⁸¹.

Sühreverdî, bu noktaya ulaştıktan sonra, *nefs-i nâtika*'yı daha iyi açıklayabilmek üzere, *metafor* yaparak diyor ki :

«... Bu *nefs*'in idrâk edici gizli ve açık kuvvetleri vardır: Açık (zâhir) kuvvetleri, *havâss-ı hamse* (:beş duyu) denilen *dokunmak*, *tatmak*, *koklamak*, *işitmek* (ve) *görmek* gibi idrak kuvvetleri'dir.

Gizli (:bâtın) kuvvetleri dahî, *hiss-i müşterek* (:ortak duyu) dedikleri bâtınî (:gizli) kuvvettir ki, beş mecrâdan (:beş tâne borudan) içine su akan bir *havuz* GİBİ'dir. Bâtınî kuvvetlerden biri de, *hayal kuvveti*'dir ki, *hiss-i müşterek*'in *hazîne*'si GİBİ-

179 Sühreverdî, *Heyâkil'ün-Nûr*, s. 6.

180 Sühreverdî, *Heyâkil'ün-Nûr*, s. 7.

181 Sühreverdî, *Heyâkil'ün-Nûr*, s. 8-9.

dir. YANÎ, hissedilen (:duyularla algılanan) sûretlerin zevâ-linden (:kaybolmasından) sonra, onları *saklayan* kuvvettir. Bu bâtın (gizli) kuvvetlerin biri de, *müfekkire* kuvvetidir ki, *düşünme kuvveti* demektir.... Biri dahî, *vehim kuvveti*'dir ki, *akıl*'ın tasdik ettiği kazıyyelerde (:önergelerde) *akıl* ile çelişir. MESELÂ, bir *cenâze* ile gece yalnız kalan bir adamı, *akıl* temîn eder (:güvence verir) fakat *vehim* korkutur. Bu kuvvet, hissedilmeyen (:duyularla algılanmayan) işlerde *akıl*'a muhâlif olmaktadır. Hattâ bunun kazıyye'lerine (:hükümler'ine) uyanlar, *mahsûsât*'ın (:duyularla algılanan şeylerin) hâricinde ne varsa, (yani, *metafizik* varlığı) inkâr ederler... Bâtınî kuvvetlerin biri dahî *hâfıza* (:bellek) *kuvveti*'dir; geçen ve olup bitenleri *muhâfaza* eder ve *hatırlatır*...»¹⁸²

Metafor ihtivâ eden bu metne dikkat edilirse, *nefs-i nâtika* (:insan rûhu) meselesini daha açık bir şekilde izah edebilmek üzere Sühreverdî, demek istiyor ki *nefs-i nâtika* (:konuşan ruh yâni *akıl*), madde dünyâsını iki ayrı vâsıtayla tanımaktadır : Bunlardan birincisi *duyular* yoludur ve bunlara açık (:zâhir) *kuvvetler* adı verilmektedir : *dokunma*, *tadalma*, *koklama*, *görme* ve *işitme* isimlerini verdiğimiz *beş duyu*, sözü edilen *zâhir kuvvetler*'den ibârettir.

Bâtın kuvvetler ise, *iç duyular*'dır ki, bunlar da *beş tânedir* : Birincisine ortak duyu (:hiss-i *müşterek*) adı verilir. Âdetâ bir *havuz* GİBİ olan bu «ortak duyu», maddî nesneler hakkında *beş duyu*'nun bize aktardığı izlenimlerin toplandığı yerdir. Yani burası, sanki *beş tâne boru*'dan (:beş duyu'dan) gelen *sular*'ın (:izlenimlerin) biriktiği bir *havuz* GİBİ'dir.

Bâtınî kuvvetlerin ikincisi de, hayâl (:tahayyül) gücüdür ve *hiss-i müşterek* adı verilen *havuz*'daki *sular*'ın (:izlenimler'in) kaybolmasından sonra, onların *imaj*'larını *saklayan* kuvvettir.

Bâtınî kuvvetlerin üçüncüsü ise, düşünmek (:tefekür) gücüdür ve *nefs-i nâtika* (:akıl), böyle bir güç sâyesinde *havuz*'daki (yani *hiss-i müşterek*'teki) karışık malzemeyi bâzen birbirinden ayırmak'da (*tafsîl*) ve bazen de onları birleştirmek (*terkib*)'tedir.

Bâtınî kuvvetler arasında dördüncüsüne *vehim* adı verilir. *Vehim* ile *akıl*, birbirinin tersine işleyen iki kuvvettir yâni *vehim*, âdetâ *akıl*ın *zıddı*’ndan ibârettir. MESELÂ (-Sühreverdî’nin verdiği örnekle), farz edelim ki bir insan gece vakti bir *cenâze*’nin başında bulunuyor ve *korkuyor*. Çünkü ondaki *vehim* kuvveti, sanki *cenâze*-nin *dirileceğini* söylüyor, oysa bunun aksine olarak *akıl* diyor ki, *cenaze dirilmez* fakat insan bu *vehim* kuvveti (yani *evhamlanmak*) sebebiyle yine de *korkuyor*. Demek ki *vehim* ile *akıl*, birbirinin zıddına çalışmaktadır. Ve işte *vehim* etkisinde kalanlar, duyularla algıladığımız maddî nesneler dışındaki *metafizik* sâhayı bu sebeple inkâr etmektedir. Oysa *akıl* der ki bütün *varlık*, sâdece duyularla idrâk olunan *maddî nesneler*’den ibâret değildir; aksine, *duyular*’la idrâk edemediğimiz *maddî olmayan* şeyler de vardır, fakat *akıl*’ın zıddına çalışan *vehim* gücü yüzünden birçok kimseler bunu (yani *metafiziki*) inkâr etmektedir.

Bâtınî kuvvetlerin beşincisi (ve sonuncusu) olan *hâfıza* (: bellek) kuvvetine gelince, bunun da vazîfesi gerek düşünme ve gerekse *vehim* yoluyla olup bitenleri *muhâfaza* etmektir.

Görülüyor ki *Sühreverdî*, (-diğer filozoflarımızın da kullandığı bir deyimle-) *bâtınî kuvvetler*’i (veyâ diğeri ismiyle : *iç duyular*’ı) daha *kolay anlaşılabilir* bir duruma getirmek üzere, bu şekilde *metafor*’lardan yararlanmaktaydı.

Uslûbu zor anlaşıldığı için, bu ilkeden yararlanan filozoflardan biri de, *İbn’ül-Arabî*’dir. Şimdi de onu göreceğiz.

II — A⁵

İbn’ül-Arabî’de metafor örnekleri

İbnül-Arabî (1165-1240), *Endülüs*’te dünyâya gelmiş mistik filozoflardan biridir. (*Endülüs* ismi, müslümanlar tarafından, sekizinci asırda fethedilen *İspanya*’ya verilmektedir.) Kültürlü ve soylu bir âileye mensuptur. Otuz yaşlarına kadar devamlı olarak, *Endülüs* şehirlerinde bulunmuş, sonra *Kuzey Afrika* (*Fas*, *Tunus*, *Cezâyir*, *Libya*) ülkelerine geçerek, otuzbeş yaşlarına değin oralarda ders görmüştür. Bundan sonra *Mekke* ve dolaylarına (*hacc* maksadıyla)

giderek, kırk yaşına kadar orada kalmıştır. *El-Futûhât'ül-Mekkiyye* (Mekke İlhamları) adını taşıyan muazzam (3500 sayfalık) eserini, bu sırada yazmağa başlamış ve bitirmek için, otuzbeş yıl çalışmıştır. Nihâyet, ömrünün geri kalan otuzbeş yılından bir kısmını *Anadolu'*-da (Türklerin arasında) geçirmiş ve *Selçuklu* sultanların himâyesini görmüştür. Bu sırada, Suriye ve Mısır bölgelerinde *Eyyûbîler* bulunmaktaydı ve İbnül-Arabî onların da samîmî alâkasına mazhar olmuştu.

Kataloglara göre 500'den fazla eser yazmıştır. (Fakat bunlardan bir kısmının ona ait olmadığı anlaşılmıştır.) En tanınmış ve hacimli eseri, şüphesiz ki (-biraz önce andığımız-) *Futûhât* adlı kitabıdır. Sonra *Fusûs'ül-Hikem* (Hikmetleri Özleri) adlı eseri de, Türkçemize (ve bâzı Avrupa dillerine) çevrilmiştir fakat anlaşılması son derece zor olan bir kitaptır. Nihâyet, bundan yirmi yıl önce *El-Bulga fil-Hikme* (Felsefede Yeterlilik) adlı bir eseri de tarafımızdan bulunmuş ve 1969 yılında yayınlanmıştır.

İbnül-Arabî sâdece İslâm dünyâsında değil, aynı zamanda Avrupada da meşhurdur. *El-Futûhât'ül-Mekkiye* adlı eserinin bâzı kısımları, *Dante* (1265-1321) tarafından (*Divina Comedia* adlı eserinde) iktibâs edilmiştir. Nitekim bunun tesbit edenler, bizzat Avrupalı orientalistler (-özellikle *M.A. Palacios*)'tur.

Avrupada modern etüdler bakımından İbnül-Arabî daha geçen asrın son yıllarından itibaren incelenmeğe başlanmıştır. Günümüzde bile devam etmekte olan bu araştırmaların sayısı büyük bir yekûna ulaşmaktadır. Onun hakkındaki ilk araştırmalar, İspanyalı orientalist *Miguel Asin Palacios* tarafından başlatılmıştır.

İbnül-Arabî'nin *uslûbu*, *umûmiyetle zor*'dur ve çoğu zaman pek uzun cümlelerle düşüncelerini anlatmaktadır. Bu gibi durumlarda okuyucuları daha fazla yormamak için ve pek girift meselelerin kolay anlaşılmasını sağlamak maksadıyla, ara sıra *metafor*'lardan yararlanmıştır.

Anadolu'da *Türkler* arasında (yaklaşık olarak) onaltı yıl kadar yaşayan İbnül-Arabî ünlü Türk filozofu *Sadreddin Konevî* (1210-1274)'nin de hocasıdır. Bağımsız filozoflar arasında saydığımız İbnül-Arabî, bu bakımdan *Türk-İslam Felsefesi*'nin önemli simâlarından biri olarak kabûl edilmelidir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere *metafor*'lardan yararlanan düşünürlerimizden biri de *İbn'ül-Arabî* (1165-1240)'dir. *El-Futûhât el-Mekkiyye* adıyla yazdığı, (binlerce sayfalık) muazzam eserinde, (-bu eserini 35 senede bitirebilmiştir-), birçok felsefe meselelerinin daha kolaylıkla anlaşılmasını sağlamak üzere, *metaforlar*'a başvurmuştur. Birkaç yıl önce, önemli kısımlarını (-*fragmentler* halinde-) sistematik olarak, Türkçeye tercüme ettiğimiz bu eserde, (N. Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri* Ed. Fak. Yay. 1974 ve 1980) dikkate değer miktarda *benzetmeler* mevcuttur. Meselâ, *Allah'ın bütün varlıklara aynı derecede yakınlığı* meselesini izâh etmek üzere, *Varlık*'ın bir *dâire* gibi olduğunu söylüyor ve *Allah*'ı da, bu *dâirenin merkez noktası*'na benzetiyordu : *Merkez*, nasıl ki *dâirenin bütün noktalarına aynı mesâfede* ise, *Allah* da bu şekilde bütün varlıklara aynı mesâfededir diyordu¹⁸³. Yine Tanrı konusunda, (-belki de halk tabakalarına hitâb etmek üzere-) diyordu ki; -Nasıl ki bize çok yakın olduğu ve bizi kuşattığı halde, atmosfer'in varlığını idrâk edemiyorsak, aynı şekilde, (-bize çok yakın olduğu ve bizi kuşattığı halde-) *Allah*'ın varlığını da (-duyularımızla-) idrâk edemiyoruz¹⁸⁴. Başka bir benzetmede ise : İnsan'ın Allaha yakınlığını ele almaktadır : *Allah*'ın bir *lambda* gibi olduğunu ve insan bu ışık kaynağına (Tanrı'ya) ne kadar yakın olursa, *gölge*'sinin de o kadar büyük olduğunu; ne kadar uzak olursa, *gölge* (:sevgi)'sinin de o kadar küçük olacağını söylemektedir¹⁸⁵. Yine felsefeyi çok uğraştıran konular arasında, *madde âlemi*'nin devamlı olarak *değişme*'sine karşılık, *Allah*'ın hiçbir *değişme*'ye uğramaması konusunda da bir *metafor* yaparak diyordu ki : *Allâh* bir *ışık* kaynağıdır ki, (maddî nesneleri temsil eden) *billurlar* tarafından yansıtılmaktadır. İşte bu sebeptendir ki değişen nesnelere rağmen Tanrı değişmez olarak kalmaktadır. Üstelik, nesneler O'nu kendi yansıtımalarına rağmen, ışı-ğın (Tanrı'nın) bir rengi yoktur ama biz O'nu nesneler açısından (madde âlemine bakarak) tasavvur etmeğe çalışıyor ve yanlış hü-

183 İbn el-Arabî, *Futûhât*, 1/139; ayr. bkz. N. Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri*, (II-A), s. 163-164.

184 İbn el-Arabî, *Futûhât*, 2/244; ayr. bkz. N. Keklik, *ayni eser*, (II-A), s. 167.

185 İbn el-Arabî, *Futûhât*, 2/238; ayr. bkz. N. Keklik, *ayni eser*, (II-A), s. 168.

kümlere ulaşıyoruz¹⁸⁶. *Ibn'ül-Arabî* bunun için bir de *Güneş* misâli-ni veriyordu : *Güneş*'in belli bir rengi yoktur fakat, ışığının düştüğü duvarda veyâ cisimlerde, (onların rengine göre) bir renk sâhibiy-miş gibi görünmektedir¹⁸⁷. Allâhın yaratma gücünü ise, çok entere-san biçimde açıklayan *Ibn'ül-Arabî*'ye göre : Nasıl ki bir *mühendis*, yapmak istediği *binâ* için önceden bâzı *tasavvur*'lara sâhip olur ve bunları kağıt üzerine çizerse (yâni bir *plân* yaparsa), aynı şekilde *Allah* da, bu gibi *tasavvur*'lara sâhiptir ki onlara *takdîr* adı verilir ve *takdîr* (İlâhî tasavvur) ise, aktif hale gelir ki ona da *halk* (ya-ratma) adı verilir. (-Tıpkı, *mühendis*'in kağıt üzerine çizdiği *plân* gibi.-)¹⁸⁸

Ibn'ül-Arabî'nin yaptığı (-fakat benzerleri, şüphesiz ki daha ön-celerine dayanan-) bir *metafor* daha var ki, hepsinden enteresan-dır. Burada, *taklîdî bilgi* ile *felsefî bilgi* arasındaki fark gösteril-mektedir. Şüphesiz ki, *Platon* (m.ö. 427-347)'un *Devlet* (: X/595a vd.) adlı eserinden mülhem görünen bu misâl, *Ibn'ül-Arabî* tara-fından özel bir amaçla, (-yâni *felsefî bilgi* ile *taklîdî bilgi* arasın-daki farkı belli etmek amacıyla-) zikredilmektedir. Biraz önce işâ-ret ettiğimiz üzere bu misâl başka düşünürler tarafında da verilmiş bulunmaktadır. (bkz. dn. 190).

Ibn'ül-Arabî'nin anlattığına göre, bir *ressam* ile bir *filozof*, ismi verilmeyen bir hükümdârın huzûrunda, *mârifet* (: bilgi) yarış-masına giriyorlar. Her ikisi de, -*Benim bilgim, gerçek bilgi*'dir id-diâsında bulunduğu için, hünerlerini ortaya koyabilmeleri maksadı-yla, onlara büyük bir salon ayrılıyor ve bu salon, tam ortasından bir perde ile ikiye bölünüyor: Bir tarafta *ressam*, duvar üzerine fev-kalâde güzel bir tablo (: resim) yaparken, diğer tarafta da *feyle-sôf* (filozof), onun tam karşısındaki duvarı cilâlamak sûretiyle, bir *ayna* hâline getirmeğe çalışmaktadır. Onların arasında hakemlik yapacak olan hükümdâr, bir müdet sonra geliyor ve evvelâ *ressam*'-ın çalıştığı bölmeye giriyor ve bakıyor ki duvar üzerine çok güzel

186 *Ibn el-Arabî Futûhât*, 4/222; ayr. bkz. N. Keklik, *ayni eser*, (II-A), s. 169.

187 *Ibn el-Arabî Futûhât*, 1/307; ayr. bkz. N. Keklik, *ayni eser*, (II-A), s. 168.

188 *Ibn el-Arabî Futûhât*, 2/69; ayr. bkz. N. Keklik, *ayni eser*, (II-A), s. 170. (Kır. br. s. 58/frg. 114: *St. Thomas*)

bir tablo yapılmış. Bu tablo karşısında hayranlığını belirten hükümdar, sonra da *filozof*'un çalıştığı bölmeye giriyor ve bakıyor ki *duvar*, bir *ayna* haline getirilmiş, hepsi o kadar. Tabiatıyla bunu anlamıyor ve şaşıyor, sebebini soruyor. O zaman *filozof* diyor ki: - Aramızı ayıran şu perde açılsın da ne olacağını hep birlikte görelim. Böylece perde açılıyor ve görülüyor ki *ressam* tarafından karşı duvara yapılmış olan *tablo*, bizzat filozof tarafından cilâlanmak sûretiyle *ayna* hâline getirilen duvar üzerine yansımaktadır. Bunun üzerine *filozof* diyor ki :

- İşte bu böyle bir *misâldir* ki, *ressam*'ın gerçek değil ancak *taklîd*'ten ibâret bir *mârifet* (bilgi) sâhibi olduğunu göstermektedir. Çünkü *Ressam* *sâdece tabiatı taklîd* etmektedir. Şayet *taklîd*, bir *mârifet* (bilgi) olsaydı, bunu en iyi başaracak olan, *ayna* olurdu. Gerçekte ise bir insan, şâyet kendi *ruh ve zekâ'sını* (-bir *ayna* GİBİ) parlatıp temizleyecek olursa, kâinâtın bütün nesneleri onun üzerinde aks edebilecektir. İşte, *filozoflar*'ın yaptığı iş budur diyor¹⁸⁹.

Dikkat edilirse *İbn'ül-Arabî*, (1165-1240), âdetâ *Plâton* (m.ö. 427-347)'un *İdealar Nazariyesi*'ne bir atıfta bulunuyor ve bunu da bir *misal* (yahut *metafor*) vâsıtasıyla dile getiriyordu¹⁹⁰

İbnül-Arabî'nin yaptığı *metafor*'lar arasında özellikle bir tânesi, kendi felsefesindeki kozmoloji nazariyesini ortaya koyması bakımından enteresandır. Bahis konus metaforun muhtevâsı şöylece özetlenebilir :

Hatırlanacağı üzere Türk-İslâm Felsefesindeki *Meşşâûler* okulu-na göre *kâinâtın yaratılması*, (-yeniplatonculuk'tan aktarılmış

189 *İbnül-Arabî*, *Futûhât*, 2/309-310.

190 Bu misâlin *tercûme*'si için bkz. N. Keklik, *İbn'ül-Arabînin Eserleri*, (II-A), s. 148-149 (XVII³). Aynı fıkra, daha önce *Gazzâlî* (1058-1111) tarafından, *İhyâ* (terc. A. Serdaroğlu, 3/46-47) adlı eserinde de zikredilmiştir. Daha sonra aynı fıkraya, *Mevlânâ* (1207-1273) tarafından, *Mesnevi* (nşr. Tahran, h. 1314; I/byt. no. 3541-3559) adlı meşhur eserinde de rastlamaktayız. Bahis konusu beyitlerin İngilizce tercümesi için bkz. R.A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalâluddîn Rumi*, (London, 1977), I/byt. no. 3467-3485; ayr. Türkçe tercümesi için bkz. *Mesnevi-i Şerif (manzum) Nahîfî* (1640-1739) *Tercümesi*, (nşr. Dr. Âmil Çelebioğlu; Sönmez Neşriyât, İst. 1967), I/byt. no. 3574-3591; Aynı fıkra, daha sonraları *İbn Haldûn* (1332-1406) tarafından da, *Şifâ'us-Sâil* (nşr. M. Tanji) adlı eserinde (s. 23) kısaca zikredilmiştir.

olan-) *sudûr* (émanation) nazariyesiyle izâh edilmekteydi : *Vâhid'ten ancak vâhid sâdır olur* yani, TEK olan TANRI'dan, ancak TEK olan AKL-I EVVEL (İlk Akıl) meydana gelmiştir. Bütün *Meşşâî* filozoflar (msl. *Fârâbî*, *İbn Sînâ* vs.) bu nazariyeyi benimsemişlerdir.

Fakat bu teoride anlaşılması zor olan ve bu sebeple de açıklanması gereken birçok noktalar bulunmaktaydı. Çünkü VÂHİD (yâni BİR) olan TANRI'dan, KESRET (yani ÇOKLUK) teşkil eden KÂİNÂT'ın (:bütün varlıkların) meydana gelmesini izaha çalışırken, *vahdet* (:ideal anlamda *birlik*) sayılan *Tanrı'nın zât'ında* (yani *öz'ünde*), bu *vahdet'i* tehlikeye düşüren bir *kesret* (:çokluk, *pluralité*) ortaya çıkmaktaydı. Böyle bir tehlikeyi ortadan kaldırmak içindir ki, *Meşşâîler'e* göre *Vâhid* (Tek) olan TANRI'dan evvelâ, -kendisi gibi- *vahdet* (birlik) teşkil eden *akl-ı evvel* (:İlk Akıl) sâdır olmuş (:çıkış) tır. Burada *İlk Akıl*, âdetâ *Tanrı'nın* yarattığı *Kâinât* hakkındaki *ilk tasavvur*'udur. Tıpkı bir *mühendis'in*, inşâ etmek istediği *binâ* hakkında, önceden sâhip olduğu *ilk tasavvur* veyâ *ilk proje* gibi. Nasıl ki *ilk tasavvur*'dan (-ki böyle bir tasavvur'da o tasavvura sâhip olan zihinin *vahdet'i* vardır-), muhtelif kademeler hâlinde *binanın kısımları* ortaya çıkıyor ise, *Tanrı'nın* sâhip olduğu (-ve kendisi gibi *vahdet* = birlik hâlindeki) *İlk Akıl*'dan sonra da *İkinci Akıl*, *Üçüncü Akıl* vs. sâdır olmaktadır. (Bu, âdetâ *Hegel'in* deyiimiyle : *Düşüncenin düşünmesi* gibidir)¹⁹¹. İşte bu sûretle diyor *Meşşâî* filozoflar, TEK olan TANRI dan, bu KESRET âlemi (Kâinât) sâdır olmuştur. (Buna, *nazariyet'ül-Ukûl* yâni *Akıllar Nazariyesi* adı verilmektedir.)

İbnül-Arabî'ye gelince : O, böyle bir nazariyeyi temelinden mâ-nâsız bularak reddediyor ve bunun karşısına, daha mantıklı ve tutarlı bir kozmoloji nazariyesiyle çıkıyordu.

İbnül-Arabî'nin teklîf ettiği kozmoloji teorisi, VARLIK DÂİRE-Sİ (*Dâiretül-vucûd*) ismini taşımaktadır. (Bu deyim, biraz yukarda da zikredilmişti.) *Futûhat* adını taşıyan meşhur eserinde ileri sürdüğü bu nazariyenin tercümesini vermezden önce özetleyecek olursak, İbnül-Arabî diyordu ki *vâhid* (Tek) olan *Tanrı'dan* bu *kesret* (yani çokluk) âleminin sâdır olması, tıpkı bir *dâire'nin tek* olan

merkez noktası'ndan meydana gelmesi GİBİ'dir. Nitekim (*pergel vâsıtasıyla*) bir *dâire* çizilirken ö n c e bir *merkez noktası* bulunması gerekir (-ki bu, *Tanrı'yı* temsil etmektedir-), s o n r a da, bu sâ-yede meydana gelen *dâire*, birçok *noktalar*'dan teşekkül edecektir. Bu *noktalar* ise, kâinattaki *nesneler'i* yâni *kesret alemi*'ni (çokluk dünyâsını) temsil etmektedir. Böylece *merkez noktası* (TANRI)'-nin *zât'ına* bir *kesret* (: çokluk) kusuru yüklenmeksizin *Vâhid* (Tek) olan TANRI'dan, bu *kesret* (: çokluk) âleminin *sudûr* etmesi (yâni çıkması, meydana gelmesi) izâh edilebilecek ve dolayısıyla da *Meşşâiler*'in teorisindeki gibi, bir takım araçlar'a (: Birinci. İkinci, Üçüncü Akıllar'a) ihtiyaç kalmayacaktır. Bu teorisini İbnül-Arabî, (-metafor yoluyla-) şöylece ifâde ediyordu :

«... (Bir *dâire*'nin merkez) *nokta*'sından *çevre*'ye çıkan her *çizgi*, benzerlerine *müsâvi*'dir ve çevredeki başka bir *nokta*'ya ulaşmaktadır. Oysa (merkezdeki) *nokta*, kendisinden *çevre*'ye doğru çıkan *çizgilerin çokluğuna rağmen*, ne sayıca artmış, ne de (mikdarca) ziyâde olmuştur. (Merkezdeki) *nokta*, bizâtihi *çevredeki her noktaya mukâbil* (: karşıt) olur. Zîrâ, (merkezdeki noktaya çevredeki) başka bir *nokta* tekâbüle etseydi, (o zaman merkezdeki *nokta*) *parçalanmış* olurdu ve (merkezî *nokta*) BİR olduğu halde, BİR olması doğru olmazdı.... İşte *kesret* (: çokluk dünyâsı), *tek cevher*'den (böylece) zâhir olmuş ve bu (tek cevher), kendi *zâtında parçalanmamış*'tır.

Şu halde, *Vâhid'ten vâhid sâdır olur* diyenin sözü (: görüşü) yanlıştır.... Kuşatıcı *dâire* için tayin edilmiş *merkez'deki nokta*, bizâtihi *Vâcib'ul-vucûd* (: Tanrı)'tur. Farz edilmiş olan bu *dâire* ise, *mümkünlerin cinslerinin dâiresi*'dir ki, bu da *yer kaplayan cevher* (: cisim) ile, *yer kaplamayan cevher* (: ruh)'e inhisâr etmiştir.... Asl olan, ilk *nokta* (: merkezî *nokta*)'dır...»¹⁹²

Bu *metafor*'da dikkat edilmesi gereken bir husus vardır : *Yer kaplayan cevher* deyiminin *cisim mânâsında* ve bir de, *yer kaplamayan cevher* sözlerinin *ruh mânâsında* kullanılması, tam dört asır sonraları, *Descartes* (1596-1650) felsefesinde de karşımıza çıkacaktır. Nitekim *Descartes* dahi, iki çeşit *cevher* düşünmüş ve bunlar-

192 İbnül-Arabî, *Futûhât*, 1/289-290; ayr. bkz. N. Keklik, *İbnül-Arabî'nin Eserleri*, s. 406 (XXX²³³).

dan birinin *Sonsuz cevher* (: Tanrı) ve diğerinin de *Sonlu cevher* (Tanrıdan başka bütün varlıklar) olduğunu söylemiştir. *Sonlu cevher* de ikiye ayrılmaktadır: *Yer kaplayan sonlu cevher* olarak *cisim* ve *Yer kaplamayan, sonlu cevher* olarak *ruh* bulunmaktadır. Nihâyet *İbnül-Arabî* (öl. 1240)'nin *Vâcib'ül-Vucûd* (Varlığı zarûri) adını verdiği *Tanrı*'ya *Descartes* (öl. 1650) *Sonsuz cevher* ismini vermektedir. (Bkz. br. s. 148/dn. frg. 272) Şunu da ilâve edelim ki, *İbn'ül Arabî*'nin bâzı ifâdeleri, ilerki asırlarda *Malebranche* (öl. 1715) tarafından da tekrarlanmış gibidir. (Bkz. br. s. 175/dn 350-351-352)

İslâm dünyasında, *metafor* yoluyla düşüncelerini açıklayan filozoflardan biri de, *Türk* düşünürü *Mevlânâ* olmuştur.

II—A^a

Mevlânâ'da metafor örnekleri

Mevlânâ (1207-1273) unvânıyla tanınan *Celâleddin Muhammed*, Türk düşünürlerinden olup, Türkistan-Horasan bölgesindeki *Belh* şehrinde dünyâya gelmiştir. Babası'nın ismi *Bahâeddin Veleddin* ve *Sultânül-Ulemâ* (: alimlerin sultanı) unvânıyla tanınmaktadır. Harzemşâh Türk hükümdârı *Celâleddin Harzemşâh*'la arası açılan babası, çolukçocuğunu alarak *Anadolu*'ya doğru yola çıkmıştı. Mevlânâ bu sıralarda beş-altı yaşlarındaydı. Çeşitli seyâhatlardan sonra *Anadolu*'ya geldiler ve *Konya*'da yerleştiler. Babası *Bahâeddin Veleddin*, orada ders vermekteydi fakat 1231 senesinde vefât edince, bu sıralarda 23 yaşlarında bulunan Mevlânâ, babasının kürsüsünde ders vermeğe başladı. Ertesi yıl, babasının Türkistanlı bir öğrencisi olan *Burhâneddin Tirmizi* (öl. 1240) Konyaya geldi ve Mevlânâ, (33 yaşına kadar) ondan da ders okumağa başladı. Bu hocası da vefât edince, Azerbaycanlı olan *Şems-i Tebrîzî* (: Tebrizli Şems) adında garip bir adam Konyâya geldi ve Mevlânâ bu sefer ona bağlandı. Bu zât, 1247 (yahut 1254) yılında öldürölmek veya bir yerlere kaçmak sûretiyle ortadan kaybolunca Mevlânâ, birkaç yıl yalnız kaldı fakat, *Salâhaddîn Zerkub* ismini taşıyan Konyalı bir kuyumcu, Mevlânâ'nın baş öğrencisi oldu. Bu da 1263 yılında vefât edince onun yerini, *Çelebi Hüsâmeddin* (öl. 1283) aldı ve *Mev-*

lânâ'ya bütün ömrünce kâtiplik etti. Çünkü Mevlânâ, 25.700 beyit ihtivâ eden *Mesnevî* adlı meşhur eserini bu öğrencisine dikte etmişti.

Mevlânâ'nın birkaç tâne eseri vardır ve yazıları çoğunlukla *şîir* hâlidir. *Mesnevî*, bunların başında gelmektedir ve *Farsça* olarak yazılmıştır. Felsefî konular, bu eserde *metafor*'lar ve *hikâye*'ler tarzında ele alınmaktadır. İkinci büyük eseri *Divân-ı Kebîr* adını taşımaktadır ve *şîir* hâlidir. Bu eser, ünlü dostu *Şems-i Tebrizî*'nin ilhamlarıyla yazılmıştır.

Uslûbu umûmiyetle çok *kolay* olan Mevlânâ, (-biraz önce işâret edildiği üzere-) pekçok *metafor*'lar yapmıştır. Onun maksadı, en geniş halk kitlelerine hitâb etmekten başkası değildi.

Daha önceki filozoflarda da gördüğümüz üzere *beden ve ruh* ilişkisi, *bilgi problemi* ve *ahlâk* disiplinleriyle yakından alâkalıdır. Çünkü filozoflarımız bu konuları çoğunlukla psikoloji çerçevesinde incelemişlerdir. Mevlânâ'ya göre :

- *Beden*, (âdetâ) *ruh*'un elbisesine BENZER.¹⁹³

Yâni *beden*, tıpkı bir *elbise* gibi, *ruh*'umuzu örtmekte ve gizlemektedir. Buradaki *gizlemek*'ten maksat ise, bedenlerimizin *ruh*'larımızı, *gerçek bilgi*'ye ulaşmaktan alıkoymasıdır. (Bunu, daha önceki filozoflarımız da belirtmekteydi.) İşte bu noktayı daha açık şekilde ortaya koymak üzere diyordu ki :

— İnsanların canı (yani *ruh*'larımız), *hava*'ya BENZER. Tozla karıştı mı, gökyüzüne perde GİBİ olur, gökyüzünü göstermez; *güneş*'in görünmesine mâni olur. Fakat tozu gitti mi, saf ve parlak bir hâle gelir...¹⁹⁴

Demek ki tertemiz bir *hava*'ya benzeyen *ruh*'larımız, âdetâ toz toprak gibi olan *beden* (yani *duyular*) sebebiyle, bir *güneş* gibi olan *gerçek bilgi*'ye (hakikat bilgisine) ulaşmaktan yoksun kalmaktadır. İşte bu engel ortadan kalktığı yani insan *beden*'den

* *Mesnevî* adlı eseri, ünlü oryantalist R.A. Nicholson tarafından, 1925-1940 yılları arasında, *ingilizceye tercüme* edilmiştir. *Türkçe tercümesi* de, önce (manzum olarak) *Nahîfî* (1645?-1730) tarafından ve sonra da *Veled İzbudak* ve bir de A. Gölpınarlı tarafından yapılmıştır.

193 Mevlânâ, *Mesnevî* (İzbudak terc.) 3/151.

194 Mevlânâ, *Mesnevî*, (İzbudak terc.) 4/211; byt. no. 2484-85.

kurtulduğu (vefât ettiği) zaman, *hakikat güneşi*'ni görmek imkânına kavuşacaktır.

Her ne kadar *beden*'lerimizin *ruh*'larımız üzerinde olumsuz etkisi varsa da, bunun aksine olarak *ruh*'larımızın *beden*'lerimiz üzerinde olumlu bir etkisi bulunduğunu belirtmek isteyen Mevlânâ diyor ki :

— *Ruh*, karıncaya BENZER, *beden* de bir buğday tânesine : *Karıncı* buğday tânesini her an (kendine doğru) çekmektedir...¹⁹⁵

Düşünen ruh mânâsında kullanılan *akıl* üzerinde de birçok defâlar duran Mevlânâ, *insan* ile *akıl* arasındaki ilişkiler konusunda, güzel metaforlar yapmıştır. Meselâ :

— *Akıl*, insan için, *kol ve kanat GİBİ*'dir. Adamın aklı yoksa, kendine başka bir akılı (: akıllı kimseyi) kılavuz etmesi gerekir. (Çünkü) *akıl anahtarı* olmaksızın, bu kapıyı açmak (gerçeği anlamak) boşunadır...¹⁹⁶

— *Akı*'lar, ışıklı kandillere BENZER : Elbette ki yirmi kandil, bir kandilden fazla ışık verir...¹⁹⁷

— *Akıl*, âdetâ bir *usturlâb*'a (astronomi âleti'ne) BENZER : Varlık güneşinin yakınlığını ancak onun sâyesinde biliriz...¹⁹⁸

Burada zikredilen metaforlara dikkat edildiği takdirde anlaşılır ki insan, âdetâ kol-kanat sâyesinde göklere yükselen canlılar gibi olup, *akıl* sâyesinde kendine bir yol çizmektedir. Sonra *akıl*, âdetâ *ışık* saçan bir kandile de benzetilmiştir. Tek kişinin sâhip olduğu *akıl*, ne kadar güçlü olursa olsun, ona nisbetle yirmi kişinin aklı daha da güçlüdür. Yani bir toplumda akıl yoluyla işbirliği Mevlânâya göre tek kişinin liderliğinden üstündür. Nihâyet (üçüncü metaforunda gördüğümüz gibi) Mevlânâya göre nasıl ki yıldızların, ayın ve güneşin bize olan mesâfelerini ölçen *usturlâb*'tan faydalanıyorsak, aynı şekilde bir *güneş* gibi olan *Varlık*'ın şuûruna da ancak *akıl* sâyesinde ulaşabiliriz. Çünkü (birinci fragment'de görül-

195 Mevlânâ, *Mesnevi*, (İzbudak terc.) 6/233; byt. no. 2955.

196 Mevlânâ, *Mesnevi* (İzbudak terc.) 6/325; byt. no. 4075 ve 4077.

197 Mevlânâ, *Mesnevi* (İzbudak terc.) 6/206; byt. no. 2613.

198 Mevlânâ, *Mesnevi*, (İzbudak terc.) 4/312; byt. no. 3685.

düğü üzere-) bir *anahtar* gibi olan *akıl* sâyesinde, *hakikat kapısı*'nı açmak kâbildir.

Akıl yoluyla maddî varlıkları tanımamızda, *duyular*'ın rolünü de belirleyen Mevlâna, duyuların aldatıcı olduklarını daha önceki birçok filozoflar gibi göstermiş fakat değişik misaller vermiştir. Kendi sözleriyle :

— *Sarı cam* arkasından bakarsan, güneşin nûrunu sapsarı görürsün¹⁹⁹

demesine dikkat edecek olursak, *görme* duyusunun nesneleri idrâkinde bir nevi şartlanma bulunduğunu ortaya koymaktaydı. Bu sebeptir ki :

— Herkes bu âleme kendi görüş açısından bakar : *Mavi cam*, güneşi mâvî gösterir; *kırmızı cam* ise kırmızı gösterir. Oysa camların herhangi bir rengi olmasaydı, herşey *beyaz* görünürdü. *Beyaz cam* ise, camların hepsinden *daha doğru*'dur...²⁰⁰

İşte, *duyular*'ımızdaki bu şartlanma sebebiyledir ki, gerçekleri göremiyoruz. Şayet *duyular*'ımızda böyle bir şartlanma olmasaydı (ilerki asırlarda *J. Locke* tarafından da belirleneceği üzere) nesnelerin *ikinci nitelikleri* sayılan *renk* vs. gibi nitelikler belki de ortadan kalkacaktı yahut da nesnelerin gerçeğini görmüş olacaktık.

Duyular'ımızın aldatıcı izlenimler vermesinin örneklerinden biri de, madde dünyasındaki devamlılık (*continuité*) fikridir : Meselâ :

— Ucu ateşli bir sopa, hızla çevrildiğinde, bir *ateş çizgisi* GİBİ görünür. (TIPKI BUNUN GİBİ), *insan ömrü* de, hızla akıp gittiği için, *devamlı* GİBİ görünmektedir...²⁰¹

Burada verdiğimiz *metafor* örneklerinden başka, yüzlerce örnek daha vardır ki bunlardan bir kısmı *psikoloji*, *bilgi teorisi* ve ahlâk konularında ve diğer birçokları da *politika* hakkındadır*

199 Mevlânâ, *Mesnevî* (İzbudak terc.), 1/393; byt. no. 3958 (A. Gölpınarlı, 1/652; byt. 3972).

200 Mevlânâ, *Mesnevî* (İzbudak terc.), 1/235.

201 Mevlânâ, *Mesnevî*, (İzbudak terc.), 1/112; byt. no. 1146-1147 (A. Gölpınarlı, 1/257; byt. no. 1151).

* Ayrıca çeşitli örnekler için bkz. N. Keklik, *Mevlânâ'da Metafor yoluyla Felsefe* (:Konya, Selçuk Üniversitesi, Mevlana Sempozyumu için yayınlanmış olan eserde) ve aynı makâle için bkz. *Felsefe Arkivi*, İst. 1987; Sayı-26/s. 19-55.

YENİÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR

Rönesans'tan itibâren, önce *san'at ve edebiyât*, sonra da *pozitif ilimler* sâhasında *Ortaçağ'a* nisbetle, değişik bir zihniyet havası esmeğe başlamış ve yeni görüşler ortaya çıkmıştı. *Felsefe* telakkisi de bu sâyede değişmekteydi. Fakat felsefenin belli başlı konuları demek olan *felsefe disiplinleri* (msl. Bilgi problemi, Mantık, Psikoloji, Ahlâk, Devlet felsefesi ve metafizik gibi *disiplinler*) eskiye oranla daha geniş ve ileri bir düzeyde incelenmekteydi. Çünkü *felsefe* üzerinde *pozitif ilimler*'in etkisi açıkça görülmekteydi. Elbette ki buna karşılık, *pozitif ilimler*'e bir takım yeni ilhamlar, özellikle *felsefe*'den gelmekteydi: *Yeniçağ felsefesi*'nin karakteristik yönü, işte buydu.

Bu safhada yetişen filozoflardan bir kısmının başka bir özelliği daha var ki, o da bâzen *uslûp güzelliği* ve bâzen de *ifâde açıklığı* amacıyla, *metafor* san'atından yararlanmalarıdır. Öyle görünüyor ki, *kolaylaştırma ilkesi* olarak, *metafor* san'atından yararlanan ve buna dâir en güzel ve hatâ en şâhâne örnekleri verenler, Yeniçağdan günümüze kadar yetişen Avrupalı filozoflardır.

Şimdi, *Machiavelli*'den başlayarak, onlardan bir kısmına dâir örnekler vereceğiz.

II—B'

Machiavelli'de metafor örnekleri

Niccola Machiavelli (1469-1527) ismindeki *İtalyan* siyâset yazarı, *Floransa* şehrinde dünyâya gelmiştir. Soylu bir âileye mensuptur. Babası hukuk bilginiydi fakat zengin değildi. Bu sebeple esaslı bir tahsil göremeyen *Machiavelli*, kendi kendini yetiştirmeye çalıştı. Daha sonra, 29 yaşındayken (1498'de) ilk resmî görevine (devlet memuru olarak) başladı. Bu memuriyet 14 yıl, devam etti ve 31 yaşındayken (1500'de) yurt dışına (*Fransa'ya*) gönderildi. Beş ay kadar devam eden bu seyâhat sâyesinde tecrübesi arttı ve yeni görüşler kazandı. Henüz 40 yaşlarındayken (1509 yılında), askerlerin başında olmak üzere savaşa katıldı. Bir yandan vatanını silâhlandırırken, bir yandan da sulh aramak üzere *Fransa'ya* gidiyordu. Fakat sonunda başarısızlığa uğradı ve 43 yaşındayken (1512'de) vazifesinden uzaklaştırıldı. Ertesi yıl iktidar aleyhinde bulunduğu töhmetiyle *haps* edildi ve bir müddet sonra da serbest bırakılmakla berâber, göz hapsinde tutuldu. Fakirlik ve ihtiyaçlar sebebiyle, babasından kalan bir köy evine yerleşerek en meşhur eseri olan *Il Principe* (Prens = *Hükümdar*) adlı kitabını yazmağa başladı. Bu eser sâyesinde devlet hizmetine kabûl edileceğini boşu boşuna ümit etmişti. Daha sonra 51 yaşındayken (1520'de), *Dell'arte della Guerra* (Savaş San'atı Hakkında) ismini taşıyan bir eser yazmıştı ki burada, kendi tecrübelerini anlatıyordu. Nihâyet tekrar yıldız parlamaya başladı ve küçük bir maaş karşılığında önemsiz bâzı görevler aldı. Böylece, çeşitli mâcerâlardan sonra, 58 yaşındayken, 1527 yılında vefât etmişti.

Il Principe (Hükümdar) adlı eseri, *Türkçeye tercüme* edilmiştir²⁰². Burada bir *otoriter devlet* teorisi geliştirmiş ve düşüncelerini

202 Machiavelli, *Hükümdar* (Il Principe), (terc. Yusuf Adil Egeli, Yıldız Matb.) İst. 1955.

metafor'lara dayanarak ifâde etmiştir. Onun zamanında *İtalya*, şehir devletlerine bölünmüş durumdaydı. Kendi ifâdesiyle : «...*İtalya*, birçok devletlere bölündü çünkü büyük şehirlerin bir çoğu, ... bu şehirleri *zulüm* altında tutan *beyler*'e karşı silâha sarıldı; *Kilise* de ... bunları destekliyordu...» (*terc.* s. 51) Bu sebeple *birlik ve âsâyiş* için, *otoriter idâre*'ye ihtiyaç vardı. Mutlak ve otoriter idârenin devâmı için de, *gâye vâsıtaları mubâh kılar* (la fin justifie les moyens) sözleri ona izâfe edilmektedir. *Güçlü iktidar* uğruna ne gerekiyorsa, onu yapmak lâzımdır demek istiyordu. O kadar *şiddet* taraflısıydı ki : «... *insanlar*, ya okşanmalı veyâ söndürülmelidir; zira insanlar hafif zararlardan *intikâm* alırlar, ağır zararlardan ise, *intikam* alacak halleri kalmaz. Bir insana yapılan kötülük öyle olmalıdır ki, intikamdan korkmaya yer kalmasın...» (*terc.* s. 6) demektedir*.

Machiavelli, gerek yurt içinde ve gerekse yurt dışında, insanların ancak bu yoldan itâat altında tutulabileceğine inanıyordu. Ona göre *iyilik az* ve *kötülük çok* yapıldığı takdirde, *halk* daha ziyâde memnun ve *itâatlı* olacaktır. Nitekim : «... bir memleket zapt edilince, bunun fâtihi, ... bütün *zulüm*'leri tasarlamalı ve hepsini (birden) yapmalıdır ki her gün yapmağa mecbur olmasın.... Ya korkudan ya da kötülükten, başka türlü yapan, *her zaman hançerini elinde tutmağa mecbur olur... Fenâlıklar*,(: zulümler), hep birden yapılmalıdır, tâ ki az zaman tadılmak sûretiyle acısı az duyulsun; iyilikler de azar azar yapılmalıdır ki, tadına daha iyi varılsın...» (*ter.* s. 36) diyordu.

Machiavelli, her ne kadar «halkın hükümdardan nefret etmesi» gereğinden söz ediyorsa da, bir *hükümdar* için en selâmetli yolun, *sevilmek*'ten ziyâde *korkulmak* olduğunu açıkça savunmaktaydı. Meselâ diyor ki : «... *korkulmak*'tan ziyâde *sevilmek* mi yoksa aksi mi daha iyidir? Karşılık olarak derim ki, her ikisi de olmak gerekir fakat, ikisinden biri olmamak mevkiinde kalınırsa, *sevilmiş* olmaktan ziyâde *korkulmuş* olmak, çok daha emniyetlidir...» (*terc.* s. 66)

* Böyle bir *otoriter devlet* görüşü, daha sonra *Thomas Hobbes* (öl. 1679) tarafından da tavsiye edilmiştir.

Müthiş bir *despot* kafasıyla düşünen Machiavelli, dâimâ yıkıp yıkma ve böylece selâmete ermek taraflısıydı. Tavsiyesine göre : «... bir ülkeye sâhip olabilmek için, onu *yıkma*'tan başka hiç bir emniyetli yol yoktur. Hür yaşamış bir şehri zapt edip te onu yıkmayan kimse, kendisinin o şehir tarafından yıkıldığını beklemelidir...» (*terc. s. 17*)

Machiavelli'ye bakılırsa, devlet idâresinde bulunanlar, dâimâ kendilerinden önceki büyük devlet adamlarından örnek almalı ve onları taklit etmelidir. Bu konuda da *metafor* yaparak diyor ki :

«... *İhtiyatlı* (: tedbirli) bir insan, dâimâ büyük adamların geçtiği yoldan gitmeğe ve en iyi olanları *taklit* etmeğe mecburdur. *İhtiyatlı okçular* da BÖYLE yapar : Vurmak istedikleri yer çok uzak görününce, *yay*'larındaki kudretin nereye kadar yetiyeceğini bildikleri için, nişanlarını *hedef*'ten çok daha yükseğe alırlar; *ok*'ları ile bu kadar yüksekliğe ulaşmak için değil fakat bu kadar yüksek nişanın yardımı ile *hedef*'lerine varmak için....»^{202*}

Böyle demesine rağmen Machiavelli, aynı eserinin daha ilerki sayfalarında, bu sefer kendisiyle çelişkiye düşerek, *ihtiyatlı* (: tedbirli) olmanın değil, *cür'etli* davranmanın daha iyi sonuç vereceğini söylemekteydi :

«... *ihtiyatlı* (: tedbirli) olmaktansa *cür'etli* olmak daha iyidir çünkü *tâlih* dışıdır, itâat altında tutmak isteyince de, onu dövmek, kakıştırmak lâzımdır....

Bunun için *tâlih*, kadınlar GİBİ dâimâ gençlerin dostudur. Çünkü *gençler*, daha az ihtiyatlı, daha yavuzdurlar ve daha çok *cür'et*'le ona kumanda ederler...»²⁰⁸

Machiavelli'ye bakılırsa, *hükümdar*'larda iki özellik bulunması lâzımdır : «... *tuzak*'ları tanımak için *tilki* olmak ve *kurt*'ları korkutmak için *arслан* olmak gerekir. Sadece arslanlık yapmak isteyenler, hiç bir şey anlamıyorlar demektir...» (*terc. s. 70*) Hükümdarın kurnaz davranışları, halk tarafından aslâ fark edilemez. Çünkü «... *insanlar* o kadar basittirler ki, ... *aldatmak* isteyen bir kimse, dâimâ *aldanacak* birini bulur...» (*terc. s. 70*)

202* Machiavelli, *Hükümdar*, ' s. 18-19.

203 Machiavelli, *aynı eser*, s. 103.

Machiavelli'nin siyâsî konularda devamlı olarak ihtiyatlı (: tedbirli) ve endişeli bir ruh hâleti taşıdığına şüphe yoktur. Tehlikeler henüz başlangıç safhasındayken (-tıpkı bir *hastalık* gibi-) *tedâvî* edilmelidir görüşündeydi ve şâyet geç kalınırsa, bunlara bir çâre bulunamayacağını söylüyordu. Nitekim :

«... uzak iken görülünce, güçlülere kolayca çâre bulunabilir fakat yaklaşıncaya kadar beklenirse, *ilaç* zamanında yetişmiş olmaz, çünkü *hastalık* artık *tedâvî* edilmez bir durum almıştır. Bu hâl, *veremli*'nin hâline BENZER : *Hekimler*'in deyişine göre başlangıçta tedavisi kolay, teşhisi güçtür fakat zaman geçtikçe, başlarken *teşhis* olunamayarak *tedâvî* edilmediği için, teşhisi kolay fakat tedavisi güç olur.

Devlet işlerinde de durum BÖYLEDİR, Çünkü, doğacak fenâlıklar önceden görülünce -ki bu da ancak akıllı'lara vergidir- çabuk *tedâvî* olunurlar fakat önceden tanınmadıkları için, herkesin tanıyabileceği kadar büyümelerine meydan verilince, artık çâre kalmaz...»²⁰⁴

Demek ki Machiavelli, devlet idâresinde işleri şansa bırakmak niyetinde olmayan bir siyâset yazarıdır. Yangın bacayı sarmadan ve toplumdaki hastalıklar (msl. âsâyiş bozukluğu vs.) çok ileri varmadan önce, onları zamânında *teşhîs* etmek ve derhal *tedbir* ve *tedâvî* yoluna gitmek lâzımdır görüşündeydi. Çünkü işler şansa (: tâlihe) bırakılırsa, bir an gelir ki olayların önüne geçilemez. Şu halde kötü bir şans eseri, ilerde çıkabilecek olayları tıpkı *yıkıcı nehirler* gibi farz eden Machiavelli, azgın sulara hâkim olabilmek için, önceden bâzı *kanallar* ve *mecrâlar* hazırlamalıdır demek istiyordu. Bu husustaki düşüncelerini de *metafor* yoluyla izah ederek diyor ki :

«... *irâde-i cüz'îye*'miz yok olmasın diye işlerimizin yarısına *tâlih*'in hâkim olduğunun, yine, diğer yarısının veyâ ona yakın bir kısmının idâresinin bize bıraktığının doğru olabileceğine hükmediyorum.

Tâlih'i de coştukları zaman ovaları basan, ağaçları ve binâları yıkan, toprağı bir taraftan alıp öte tarafa aktaran *yıkıcı nehirler*'den birine BENZETİRİM : Herkes (onun) önünden kaçır

ve hiç bir yerde karşı koymadan, herkes onun saldırısına boyun eğer.

Bu böyle olmakla berâber, sâkin zamanlarda insanlar, setler ve bentlerle buna *çâre* bulabilmek imkânından mahrum değildirler. Öylesine ki, daha sonra *sular* kabarcınca, ya bir *kanal*'dan akabilsinler veyâ taşkınlıkları ne bu kadar dizginsiz, ne de bu kadar zararlı olabilsin...»²⁰⁵

Toplum psikolojisinin, fertlerin psikolojisi kadar değişken olduğunu savunan Machiavelli, bu özelliğin bütün milletlerde bulunduğu görüşündeydi. Meselâ diyor ki «... *milletlerin tabîatı* değişkendir; onları bir şeye inandırmak kolay fakat bu inançta tutmak güçtür. Bunun için o şekilde tertiplenmek lâzımdır ki, artık inandırmadıkları zaman, (onları) *zorla inandırmak* mümkün olsun...» (terc. s. 21)

Böylece, dâimâ *zora baş vurma* fikriyle şartlanmış görünen Machiavelli, bir hükümdarın yapacağı *reformlar* konusunda da çok ihtiyatlı (: tedbirli) davranmasını önermekteydi. Nitekim: «...yeni nizamlar (: *reform*'lar) sokmaya ön ayak olmak kadar, başarılması şüpheli ve idâresi tehlikeli bir şey bulunmadığı göz önünde tutulmalıdır. Çünkü *eski nizam*'lardan çıkarı olanların hepsi, yeni düzeni kuranın düşmanıdır; *yeni düzen*'den faydalananların hepsi de, onun harâretsiz (: isteksiz) müdâfileridir...» (terc. s. 20)

Bütün bunlardan sonra akla gelebilecek soru şudur : Bir devletin devamlı olabilmesi için, kuruluş safhasından itibaren nelere dikkat etmelidir? Machiavelli'ye bakılırsa, *devlet adamları* tıpkı bir *mîmar* gibi, o devletin temellerini ya önceden atmak zorundadır ya da bu mesele ihmâl edildiyse, sonradan telâfi edilmelidir. Bu konuda da bir *metafor* yapmak sûretiyle diyor ki :

«...temelleri önceden atmayan kimse, *mîmar*'ın zahmeti ve *binâ*'nın tehlikesi pahâsına olmakla berâber, büyük liyâkat göstererek, (temelleri) sonradan (da) atabilir...»²⁰⁶

Plânsız, temelsiz ve nevezuhur devletlerin uzun ömürlü olması mümkün müdür? Machiavelli bu soruyu da bir metaforla cevaplandırmaktadır :

205 Machiavelli, *Hükümdar*, s. 100-101.

206 Machiavelli, *Hükümdar*, s. 24.

«... Birden bire türeyen devletler, -tabiatın doğup büyüyen her şeyi GİBİ-, ilk aksi rüzgârla devrilmeyecek şekilde (sağlam) köklere ve dal budaklara mâlik olamazlar...»²⁰⁷

Devletin devamlı olmasının şartlarından biri de, o devletin öz *ordusu*'dur yâni *mecburi askerlik vazîfesi*'dir ve bu sebeptendir ki *paralı askerler* ile bir ülkeyi savunmak mümkün değildir. Nitekim «... kendi öz *ordusu* bulunmadıkça, hiç bir hükümdarlık, emniyette (: güven içinde) değildir...» (*terc. s. 56*) diyen Machiavelli'ye bakılırsa, «... *parayla tutulmuş silahlı kuvvetler*'in zarardan başka bir şey yapmadığı, tecrübe ile görülmüştür...» (*terc. s. 48*) Bu düşüncesini daha geniş olarak anlatmak üzere diyor ki : «... bir kimse devletini *para ile tutulmuş kuvvetlere* istinat ettirirse, hiç bir zaman istikrarlı ve güven içinde olamaz çünkü bu kuvvetlerde birlik yoktur; bunlar haris (: hırslı), inzibatsız ve sadâkatsızdırlar... Sen *harp* etmedikçe, senin askerin olmayı pekâlâ isterler fakat *harp* çatıp geldi mi, ya kaçmak veyâ ayrılmak isterler... *İtalya*'nın bugünkü perişanlığı, bir çok seneler süresince, *para ile tutulmuş silahlı kuvvetlere* dayanmış olmasından başka bir sebepten ileri gelmemiştir...» (*terc. s. 47*)

Görüldüğü üzere dâimâ savaş, silâh, baskı, şiddet ve zulüm kavramları üzerine dayandırılmış bir devlet biçimini tavsiye eden Machiavelli, böyle bir devleti yönetecek olan kimsenin *savaşçı ruh* taşımasını da öngörmekteydi. Çünkü ona göre : «... hükümdarlar *savaş*'tan ziyâde süs ve eylenceyi düşündükleri zaman, devletlerini kaybetmişlerdir...» (*terc. s. 57*)

Kendi hayatında -önemsiz olmak üzere- sâdece birkaç tâne siyâset tecrübesi geçiren bir düşünürün bu kadar kesin ve aşırı yargılar ileri sürmesinin gerçek sebebi acabâ nedir? Bu sorunun cevabını daha önceleri belirtmiştik : Nitekim onun zamânında *İtalya*'nın küçük devletlere bölündüğünü ve bunların devamlı olarak mücâdele içinde bulunduklarını söylemiştik. Bunun içindir ki o sıralarda *ülkenin birliği*'nin sağlanması uğruna Machiavelli, bu gibi tasavvurları benimsemişti. Bundan da anlaşılır ki şâyet başka şartların hâkim olduğu bir devrede yaşasaydı, o zaman elbette ki başka türlü düşünceler ileri sürecekti.

Hemen herkesin merâkını çekmesi gereken soru, şu olmalıdır : Kendisi aslâ devlet idâre etmemiş olan bir kimse, (-isterse bu bir *düşünür* olsun-), ideal veyâ real anlamda bir *devlet görüşü* nasıl ortaya atabilir? Machiavelli, bu soruyu da bir *metafor*'la cevaplandırmak üzere, o devrin hükümdarlarından olan *Lorenzo de Medici* (1492-1519)'ye hitâben yazdığı bir mektupta diyordu ki :

«... manzara resmi yapanlar, dağların ve yüksek yerlerin özelliğini kavramak için, NASIL (Kİ) alçak yerde, ovada ve alçak yerlerinkini kavramak için de, NASIL (Kİ) dağların üzerinde, yüksekte dururlarsa, BUNUN GİBİ, *halkın tabiatı'nı iyice tanımak için hükümdar* olmak ve hükümdarlarinkini tanımak için de *halk*'tan biri olmak gerekir...»²⁰⁸

Machiavelli (1469-1527)'nin *Türkler* hakkında da çeşitli görüşleri vardır ki bunlardan bir tânesi son derece önemlidir. Çünkü ona göre *Türkler*, herhangi bir dış tehlike karşısında, (-içteki anlaşmazlıkları bir yana bırakarak-), derhal *birlik* olurlar. Kendi ifâdesiyle:

«... *Türk*'e kim saldırırsa, onu *birlik* bulacağını düşünmeğe mecburdur...»²⁰⁹

Türk milletinin bu mühim özelliğini belirtmesi yanı sıra, *Türk devleti*'nin bir *monarşi* olduğunu ve ülkenin *sancaklar* hâlinde idâre edildiğini ve bunların başında birer *vâli* bulunduğunu da (*terc.* s. 14) bilmekteydi. Bundan sonra da *Türk* ülkesinin pek zor zapt edilebileceği ve şâyet zapt edilebilirse, Türklerin pek kolay idâre edilebilecekleri (*terc.* s. 14) kanâatındaydı. Ne var ki buna yeltenecek olanların, Türklerin bu mühim özelliğini yani derhal *birlik* olacaklarını unutmamaları gerektiğini de vurgulamaktaydı. (yuk. bkz.)

Görülüyor ki devrinin iç ve dış olaylarını yakından izleyen ve kendi milletinin o sıralardaki iç kavgalarını ortadan kaldırmak amacıyla, kuvvetli bir *merkezî idâre* tavsiye eden ve böyle bir idârenin kurulup devam edebilmesi için son derece *despot* bir devlet biçimi arzulayan ve kendi, zamanındaki (yani : 15 ve 16 ncı asır-

208 Machiavelli, *Hükümdar*, s. IV.

209 Machiavelli, *aynı eser*, s. 14.

daki) *Türklerin devlet nizâmı*'ndan da bahseden *Machiavelli*,²¹⁰ yu-
karda bâzı örneklerini gördüğümüz gibi, arasına *metafor* san'atına
da yer vermekteydi. Bununla beraber, *Hükümdâr* adlı eserinin di-
ğer kısımları da *kapalı metafor* niteliğindedir.

Machiavelli (öl. 1527)'nin ileri sürdüğü *despot idâre* tasavvu-
runa karşı, onun akranı olan *Thomas More* (öl. 1535), ise *komünist*
idâre tasavvuruna sâhip görünmektedir. İçinde sâdece bir tâne *açık*
metafor örneği bulduğumuz eseri *Utopia*, umûmiyetle *kapalı me-*
tafor olarak kaleme alınmıştır: Şimdi de onu izâh edeceğiz.

II — B²

Thomas More'da metafor örnekleri

Londra'da 1478 tarihinde, *hukukçu* bir zatın oğlu olarak dün-
yaya gelen ve çocukluk yaşlarındayken, yüksek rütbeli bir din ada-
mının yanına verilerek yetiştirilen *Thomas More* (latince ismiyle
Morus), bunun etkisiyle *dindar* bir insan olmuştu. Üniversite çağın-
da *latince* ve *grekçe* öğrenmiş ve *hukuk* eğitimi görmüş, babası gibi
hukukçu (: yargıç) olmuştu. Üniversite tahsilini bitirince *râhip* ol-
mak da istemişti fakat siyasete atıldı ve parlamento üyesi (millet
vekili) oldu. Kendi kültür düzeyiyle orantılı olmayan bir câhil köy

210 *Machiavelli* (1469-1527) devrinde Türk orduları Avrupayı korkudan
titretmekteydi. Nitekim onun dünyâya gelmesinden bir süre önce, *Birinci*
Kosova Savaşı (1389) ve *İkinci Kosova Savaşı* (1448) sırasında Türk sul-
tanları *Murat-I* (1328-1389 : Savaş meydanında şehit olmuştur) ve *Murat-II*
(1421-1451 : *Fâtih*'in babasıdır), müttefik Hristiyan ordularını dârmadağınık
etmişlerdi. *Fâtih Sultan Mehmed* (salt. 1451-1481) *İstanbul*'u feth ettiği za-
man (m. 1453) *Machiavelli* henüz dünyâya gelmiş değildi.

Fâtih (öl. 1481), *Bâyezid-II* (öl. 1512), *Yavuz Selim* (öl. 1520) ve *Kânûni*
(öl. 1566) isimlerini taşıyan büyük Türk hâkânlarının zamanlarını idrâk eden
Machiavelli (1469-1527)'nin *Türkler*'le bir ilgili bir yönü daha vardı ki o da,
Cem Sultan (1459-1495 : *Fâtih*'in küçük oğludur)'ın, ömrünün son yıllarını
(*Machiavelli*'nin ülkesinde) *Roma* şehrinde geçirmiş olmasıdır. Nitekim *Cem*
Sultan, ağabeyi *Bayezid-II* ile saltanat kavgasına düşünce yenilmiş ve *Mısır*,
Rodos ve *Fransa*'dan sonra *Roma*'ya gönderilmişti. *Cem Sultan*'ın (ihtimâl
ki zehirlenerek-) *Roma*'da vefât etmesi sırasında *Machiavelli* 26 yaşlarınday-
dı ve henüz resmî bir görevde bulunmamakla berâber, bu olayları yakından
izlemekteydi.

kadınıyla evlendi, çocukları oldu fakat onun vefatından sonra ikinci bir evlilik daha yaptı. Millet vekilliği sıralarında, (38 yaşlarında-yken), 1516 yılında *Utopia* (Hayal Ülkesi) adlı eserini (latince olarak) yayınladı ve bu eser, önce 1524 yılında Almancaya tercüme olundu. İktisâdî çerçevede *komünizm* esasına dayalı bir devlet düzenini anlatan bu eserde ileri sürülen fikirler, o devirdeki *İngiltere*'nin iktisâdî güçlüklerinin ilhamıyla (-bir çözüm yolu olarak-) yazılmış gibidir. Zaten bilinen bir gerçektir ki her politika nazariyecisi, daima kendi ülkesinin şartlarına göre fikir yürütmüştür. Nitekim aynı yazar başka bir ülkede ve başka bir iktisâdî-siyasî ortamda bulunsaydı, mutlaka farklı fikirler ileri sürecekti. Her ne olursa olsun, *Th. More*, sarayda görev almış fakat kralla arası açılınca 1534 tarihinde (57 yaşındayken) *giyotin*'le kafası kesilerek *idam* olunmuştu.

Utopia adını taşıyan bu eser, türkçemize çevrilmiştir*. İçinde *açık metafor* örneği olarak diyor ki :

«...NASIL (Kİ) ateş, ister istemez *sıcaklık* getirirse, tam bir *sağlık* da insana bir çeşit zevk verir...»²¹¹

Bunun dışında bütün eser, *kapalı metafor* örneği sayılır çünkü esasen mecâzî bir anlam taşıyan *Utopia* (: Hiçbir yerde olmayan ülke) ismi de bunu göstermektedir. Yukarda belirtildiği gibi, *komünist devlet* tasviri yapan *Thomas More*, gûyâ tesâdüfen bir seyyahla tanışıyor ve onun anlattıklarını bize aktarıyor. (-Tabiatıyla bu *seyyâh*, sâdece hayâlîdir ve *More*'un anlattıkları, kendi düşünceleridir.) *Raphael* ismini taşıyan bu seyyâh, *Utopia* adını taşıyan küçük bir *ada*'da bulunmuştu. Bir zamanlar *Abraxa* ismini taşıyan bu *ada*'yı *Utopus* adlı bir *kral* ele geçirmiş ve ondan sonra da buraya *Utopia* ismi verilmişti. Adada 54 tâne büyük ve güzel şehir mevcutmuş ve hepsinden aynı dil konuşulmuş. *Amaurota*, oranın başkentiymiş ve halk, toprak sâhibi olarak değil, işçi olarak çalışmış. (terc. s. 49, 50, 51) Bütün şehirler, başkent *Amaurote* gibi inşâ edildikleri için, aralarında hiçbir fark yokmuş. (terc. s. 53) Ülkede ne varsa, herkesin *ortak malı* imiş ve *özel mülk* düşüncesini kökün-

* Thomas More, *Utopia*, (terc. Sabâhattin Eyüboğlu, Minâ Urgan, Vedat Günyol), Cem Yayınevi, İst. 1981.

211 Th. More, *Utopia*, s. 86.

den yok etmek için, her on yılda bir ev değiştirirlermiş. (*terc. s. 54*) Burada *para* kullanılmazmış ve herkes, kendi ürettiğini *hazine'*ye teslim ederek, ihtiyaçlarını (-parasız olarak-) oradan karşılamış. (*terc. s. 66*) *Altın* ve *gümüş*, onların nazarında *demir*'den daha değerli sayılmazmış. (*terc. s. 73-74*) Çünkü, (*More*'un kendi söyle-riyle-) «... başka ülkelerde bir *merkep* kadar *kafası işlemeyen* vicdansız, kafasız, ahlâksız ve budala bir *zengin*, sâdece birkaç torba altını var diye, bir sürü insanı *köle* diye kullanıyormuş. (*terc. s. 77*) Fakat *Utopia* adası'nda *Devlet Başkanı* bile halk gibi giyinirmiş ve onun tâcı bulunmadığı gibi kaftanı ve süslü elbiseleri de yokmuş. (*terc. s. 96*) Üstelik bütün ahâli bir örnek giyinirlermiş ve ancak *kadın* ile *erkek* ve *bekâr* ile *evli* arasında da kıyâfet farkı bulunurmuş. (*terc. s. 58*) Herkes günde sâdece *altı saat* çalışmış. (*terc. s. 59*) ve zararlı *kumar* oyunlarından hiç birini bilmezlermiş. (*terc. s. 60 ve 84*) Bu sebepledir ki adada *işsizlik*, *dilencilik* ve *tenbellik* mevcut değilmiş. (*terc. s. 72*) Şehirler arasında *seyâhat hürriyeti* pek yokmuş ve bulunduğu şehrin dışına çıkanlara *ağır cezâ* verilmekteymiş. (*terc. s. 7*)

Utopia'lılar, daha çok *Epikuros ahlâkı*'na bağlı imişler çünkü onlara göre *haz*, insan mutluluğunun bütününü olmasa bile, önemli bir kısmıymış. (*terc. s. 78-79*) Tedâvisi mümkün olmayan *hastalar*, topluma ve kendilerine yük olmaktan kurtulsunlar diye, ya *intihar* ederler ya da *öldürülür*'lermiş. (*terc. s. 93*) *Dinî inançlar* konusunda ise, bütün kâinâtı yaratan ve *Mithra* ismini taşıyan bir *Tek-Tanrı*'ya inanırlarmış. (*terc. 111 ve 120*) *Mûcize*'lere de *saygı* duyarlar-mış. (*terc. s. 116*) *Ölüler yakılır*mış. (*terc. s. 115*) Her şehirde 13 *tapınak* varmış ve onlardan her birinde de 13 *râhip* bulunmaktay-mış. (*terc. s. 117*) *Ruhlar*'ın (-hattâ *hayvan ruhları*'nın bile-) *ölüm-süz* olduğuna inanırlarmış. (*terc. s. 78*) *Hristiyanlık* aleyhinde imişler (*terc. s. 112*) fakat umumiyetle bütün *dinler*'e karşı müsâ-maha (: *tolerans*) gösterirlermiş. (*terc. s. 113*)

Dikkat edilirse *Thomas More* (1478-1535)'un *Utopia* adını taşıyan ve temelde *komünist* fikirler ihtivâ eden bu eserinde, somut olarak ancak bir tâne *açık metafor* (bkz. *frg. 211*) bulunmakla be-râber, eserin kendisi baştan sona bir *kapalı metafor* örneği teşkil etmektedir. Şunu da ilâve edelim ki, onun ileri sürdüğü bu tasav-vurların uygulanma imkânı şimdiye kadar olmadığı gibi, şimdiden

sonra da olamayacaktır. Çünkü insanlığın mâhiyetinden *özel mülkiyet* eğilimini silmek, kimseye nasip olmamıştır: Günümüzdeki *sosyalist* ülkelerde *üretim azalması*'nın sebebi de burada yatmaktadır.

Bu şekilde ki bir *komünist devlet* tasavuru, İtalyan siyâset yazarı ve din adamı *Tommaso Campanella* (1568-1639)'da da vardır. *Civitas Solis* (: Güneş Devleti) ismini taşıyan ve yine *utopia* niteliğinde olan eserinde, birkaç tâne *açık metafor* örneği bulunmakla berâber, eserin kendisi zâten bir *kapalı metafor* örneğinden başka bir yapıda değildir. Çünkü birçok konular, dâimâ *senboller* yoluyla dile getirilmektedir. Şimdi de onu göreceğiz.

II — B*

Campanella'da metafor örnekleri

Tommaso Campanella (1568-1639), İtalyan siyâset yazarıdır ve *Civitas Solis* (Güneş Devleti) ismini taşıyan eseriyle tanınmaktadır. *Güneş Ülkesi* adıyla Türkçeye tercüme edilen* bu eserde, *komünist devlet* biçimi tasvir edilmektedir. Nitekim böyle bir komünist devlet tasvirine, daha önce bahsettiğimiz *Thomas More* (öl. 1527)'un *Utopia* isimli kitabında da rastlamıştık. Zâten *Campanella* (öl. 1639), kendisinden bir asır önceleri yaşamış olan *Thomas More*'dan ve bir de *Platon* (m.ö. 427-347)'dan örnek aldığını itiraf etmektedir. Diyor ki : «... Genel olarak bizden yana kanıtların başında, yakınlarda şehit (!) edilen *Thomas More*'un düşsel (hayâlî) devleti *Utopia* gelir. *Güneş Ülkesi*'nin kurumlarını tasarlarken, onu örnek aldık. Ayrıca *Platon* da, böyle bir devlet düşüncesi koymuştur ortaya...» (terc. s. 91)

Campanella,** güney İtalya'nın dağlık bir bölgesi olan *Calabria*'nın *Stilo* kasabasında, 5 Eylül 1568 tarihinde dünyâya gelmiştir. Onbeş yaşındayken (1583'de), *Dominiken Tarikatı*'na girmiştir. *Aristo* felsefesini okurken, bu arada *Bernardino Telesio* (1509-

* Campanella, *Güneş Ülkesi* (terc. Vedat Günyol ve Haydar Kazgan; Çan yayınları), İst. 1965.

** *Biyografi*'sine âlt bilgiler, *Britannica* (4/712)'dan özetlenmiştir.

1588)nun *natüralist* teorilerini de etraflıca incelemiş ve onlardan etkilenmiştir. Yirmibir yaşındayken (1589'da) okul idârecilerinden izin almaksızın, *Napoli*'ye gitmiştir. Yirmüç yaşındayken *Philosophia sensibus demonstrata* (Felsefenin Duyularla Anlatımı) adlı eserini yayınlamıştır. Burada, *Hristiyanlığa aykırı* (heretique) fikirler bulunduğu gerekçesiyle, mahkemeye verilerek, birkaç ay hapse atıldı. Daha sonra, *Calabria*'ya dönmesi şartıyla serbest bırakıldı fakat memleketine dönecek yerde *Padua*'ya giderek, orada *Galileo Galilei* (1564-1642) ile buluştu. Bu arada, (1591-1593 yılları arasında) birkaç eser yazmıştır ki, bunların birçoğu zamanımıza ulaşmış değildir. Bu eserlerde, *dini reform* vâsıtasıyla beşeriyetin yenileştirilmesine dâir bir teori geliştirilmiştir. Doğduğu yer olan *Stilo*'ya döndüğü zaman, halkın daha çok *sefâlet* içinde bırakıldığını görünce, *natürlist* ilkelerle idâre edilecek bir *cumhuriyet* hükûmeti kurulması için *plânlar* yapmağa başlamıştı. Böylece, otuzbir yaşındayken (1599'da), *Calabiria*'lılar tarafından mânevî lider olarak tanındı fakat teşebüslerinin fark edilmesi üzerine, aynı yıl tutuklandı ve *zincire vurulmak* sûretiyle, *Napoli*'ye gönderildi. Sâdece *dinsizlik* değil, aynı zamanda *siyâset* bakımından da suçlanmaktaydı. Otuziki yaşındayken (1600'de) bahis konusu gizli ayaklanmanın lideri olduğunu itiraf etmesini istediler ve işkence yaptılar.*** Bunun üzerine bir kurtuluş çâresi olarak *deli taklidi* yapmağa başladı fakat kulak asmadılar ve 1602 senesinde engizisyon mahkemesi tarafından *ömür boyu hapis* cezâsına çarptırıldı. Hapisteyken boş durmadı ve kendi fikirleriyle *Kilise*'nin otoritesini uzlaştırmağa çalıştı. Bu maksatlardır ki *Civitas Solis* (La cita del Sole : *Güneş Şehri*) isimli kitabını, 1602 senesinde kaleme aldı. (Bu sırada, 34 yaşındaydı.)

Böylece, 32 yaşındayken (1600'de) tutuklanarak 1602 senesinde kesinleşen mahkûmiyet kararından itibâren, *yirmialtı yıl* hapse kalan ve akla havsalaya sığmaz bir sürü işkenceler gören *Campanella*, nihâyet 1626 senesinde (ellisekiz yaşında) hapisten çıkarılınca, doğruca *Roma*'ya gitti ve düşüncelerini *Kilise*'ye kabûl

*** İsmi ve yer zikretmeksizin, eserinde bu işkence'den şöylece bahsetmiştir : «...düşmanın konuşturmak istediği bu büyük *filozof*'un ağzından bir tek kelime alamamışlar, *kırk saat*, durmadan işkence yaptıkları halde. Çünkü *filozof*, içinden susmağa karar vermiş...» (*Güneş Ülkesi*, terc. s. 85).

etirmeğe çalıştı. Daha sonra, 1634 senesinde *Napoli* şehrinde İspanyol işgalciler aleyhinde bir komplonun ortaya çıkarılması sebebiyle, tutuklanmaktan korkarak derhal *Fransa*'ya kaçtı ve orada, *Louis XIII* ile başvekili *Kardinal Richelieu* taraflarından himâye edildi. (Bu sırada 66 yaşlarındaydı.) Nihâyet 71 yaşlarındayken, 21 Mayıs 1639 târihinde *Paris*'te öldü.

Yukarda işâret ettiğimiz üzere *Campanella*, kendisinden bir asır önceleri yetişmiş olan *Thomas More* (öl. 1535)'un düşüncelerinden esinlenmiştir. Hatırlanacağı üzere *Th. More*, kendi düşüncelerini *Raphael* adlı bir seyyâhın ağzıyla anlatmaktaydı ve olaylar bir *ada*'da geçmekteydi. Aynı şekilde *Campanella* dahi, kendi düşüncelerini bir *Cenovalı kaptan*'ın ağzıyla anlatmakta ve olaylar yine bir *ada*'da geçmektedir.

Gûyâ bu kaptan, bir deniz yolculuğu sırasında *Toprabana Adası*'na rastlamış ve karaya çıktıktan sonra, oradan *Ekvator*'a doğru yürümüş. (*terc.* s. 17) Burada ansızın silâhlı insanlar tarafından kuşatılmış ve tutuklu olarak *Güneş Kent* denilen bir şehire götürülmüş. (*terc.* s. 17-18) Bu şehir, dıştan gelecek tehlikelere karşı, *yedi çenber* altında korunmaktaymış. (*terc.* s. 18) *Güneş Şehri*, yüksek bir tepenin üzerindeymiş ve tepenin en üst noktasında bir *tapınak* bulunmaktaymış. (*terc.* s. 19) Bu tapınağın odalarında ise, 49 râhip oturmaktaymış. (*terc.* s. 20) Kentin en büyük yöneticisi de bir *baş râhip* imiş ve halk ona *Hoh* adını veriyormuş. *Mutlak yetkili* (diktatör) olan bu *baş râhib*'in, üç tâne yardımcısı varmış ki : *Pon*, *Sin* ve *Mor* adlarını taşımaktaymış. Bunların isimleri : *Güç*, *Akıl* ve *Sevgi* mânâlarına geliyormuş. Birincisi olan *Pon* (=Güç), *ordu* işleriyle; ikincisi olan *Sin* (=Akıl) ise, *eğitim ve araştırma* konularıyla ilgilenmekteymiş. Lüzümlü olan bütün fennî bilgiler ise, *Bilgi* adını taşıyan bir tek eserde özetlenmiş durumdaymış. (*terc.* s. 21) Şehrin duvarlarına büyük bilginlerin tabloları (resimleri) asılmış ve bunların arasında *Hz. Muhammed*'in de resmi varmış fakat halk ona pek rağbet etmiyor ve onun kötü bir yasacı olduğunu söylüyormuş. Buna karşılık *Hz. İsâ*'nın ve yardımcıları sayılan *oniki havârî*'nin resimleri en yükseğe asılmış çünkü ahâlî bunlara yürekten bağlanmış. (*terc.* s. 24) Nihâyet, üçüncü yardımcı olan *Mor* (=Sevgi) ise, özellikle *sağlık ve üreme* işleriyle ilgilenmekteymiş. (*terc.* s. 25)

Hikâyenin buraya kadar olan muhtevâsına dikkat edilirse *Campanella*, kendi düşüncelerini bir takım *senboller* vâsıtasıyla dile getirmekte ve bir yandan, *Hristiyanlık* karşısında saygılı (-hem de çok saygılı) ifâdeler kullanırken, diğer yandan da *Müslümanlık* aleyhinde olduğunu göstermektedir. Bu da herhalde kendisini yıllarca hapse atan *Kilise*'nin senpatisini kazanmak için verilmiş bir rüşvât-i kelâm intibâını uyandırmaktadır.

Her neyse, *Cenovalı Kaptan*'ın ifâdesine bakılırsa, bu insanlar gûyâ *Hindistan*'dan kaçarak gelmişlerdi ve (-kadınlar dâhil olmak üzere-) orada *herşey ortak* olarak kullanılmaktaymış. Çünkü onlara göre insanın evi, karısı, çocukları oldu mu, mal-mülk derdine düşerler ve bu yüzden de *bencillik* (egoistlik) başlarmış. İşte bunu yok etmek içindir ki *ortak hayat* (: komünizm) kararı almışlardı. (*terc.* s. 28) Bu sebeple *Güneş Kentliler*'in evleri, odaları, yatakları ve bütün eşyâları *ortak* imiş. Yöneticiler tarafından bütün âileler, her altı ayda bir başka evlere yerleştirilmiş. (*terc.* s. 33) Yemekler de *ortak sofrâ*'da yenilmiş. (*terc.* s. 34) *Üremek* için aranan yaş, erkeklerde 21 ve kadınlarda ise 19 imiş. Bütün bu işler, üçüncü yardımcı olan *Mor* (=Sevgi)'un yönetiminde yapılmış (*terc.* s. 36) Sadece *boylu boslu kadınlar* ile *iri yarı erkekler*, bir araya getirmiş. (*terc.* s. 37) Üreme işlerinde *çocuklar*'ın sağlıklı ve güzel doğması için *hâmile kadınlar*'ın odalarına büyük şahsiyetlerin resimleri asılmış.

Campanella'nın bu ifâdesiyle, *İbnül-arabî* (1165-1240) ve *Ma-lebranche* (1638-1715)'in ifâdeleri arasında önemli bir benzerlik bulunduğu görülmektedir. Nitekim :

İbnül-Arabî (1165-1240)
diyor ki .

«... bilge insanlar (hukemâ), kendi evlerine, erdemli büyük filozofların *resim*'lerinin yapılmasını emrederlerdi ki, berâberlik (cimâ) sırasında *kadınlar* ona baksınlar (ve doğacak çocuklar onlara benzesin..)»²¹²

Campanella (1568-1639)

diyor ki :

«...Yatak odalarına en ünlü erkeklerin güzel *heykel*'leri konmuştur, *kadınlar* baksın da başlarını göğse kaldırıp, böylesine soylu *güzel çocuklar* doğuralım diye Tanrı'ya yakarsınlar...»²¹³

Malebranche (1638-1715)

diyor ki :

«... Daha bir yıl bile olmuyor ki evliyâdan *Pius*'un yortusu kutlanırken, bunun (Kilisedeki) tablosuna dalakalmış ve kendini ona vermiş olan bir (*hâmile*) *kadın*, bu evliyânın tasvirine iyiden iyiye *benzeyen bir çocuk doğurmuştu*..

Bu çocuğun, hiç sakalı olmayan bir çocukta bulunması olanaklı (mümkün) olmayacak derecede *geçkin bir adam yüzü* vardı: Kolları göğsüne kavuşuk, gözleri göğse dönüktü ve alnı, yok denecek kadar dardı. Çünkü bu evliyânın (*Pius*'un) tasviri (: tablosu), *Kilise*'nin kubbesine resm edilmiştir ve buradan göğse baktığı için, *alın*

aşağı yukarı yok denecek kadar *dar* görünür. Bu tasvirin özdeşi olan çocuğun başında, omuzlarına doğru sarkmış külâhın, benzeri külâhların *cevâhir*'le kaplı yerlerine karşılık olan yerlerindeyse, birçok *yuvavrlak benekler* bulunmaktaydı. Sonra da bu çocuğun anası, sözü edilen tabloya bakarak ve imgelem (tahayyül) gücüyle benzeterek bir beti (tasvir) vermişti. Bu bakımdan *çocuk, tabloya çok benziyordu*.

Bu, bütün *Paris* gibi, benim de gördüğüm bir şeydir. Çünkü bu çocuk ölü doğmuştu ve uzun müddet *ispirto*'da saklanılmıştı...»²¹⁴

213 Campanella, *Güneş Ülkesi*, s. 37; ayr. s. 70.

214 Malbranche, *Hakikatin Araştırılması*, 2/65-66.

Önce *İbnül-Arabî* (öl. 1240)'nin söz konusu etiği bu mesele-
nin *Campanella* (öl. 1639) ve ondan sonra da *Malebranche* (öl. 1715)
tarafklarından tekrar edilmesini, bir tesâdüfle açıklamağa çalışmak,
inandırıcı olmaz. Belki de *Campanella* ile *Malebranche*'ın, (-her iki-
sinin *Kilise* çevresinde faâliyet göstermeleri sebebiyle-) *arapça*
öğrenmiş olmaları ihtimâlini göz önünde tutmak daha uygun ola-
caktır*.

Cenovalı Kaptan'nın (: yani *Campanella*'nın) ifâdesine bakacak
olursak, bu ülkede *altın* ve *gümüş*, değersiz *mâden* sayılmaktaymış
hatta *mutfak eşyası* bile bunlardan yapılmaktaymış. (*terc.* s. 40)
Ahali arasında gösterişli ve sık giyinmeğe kalkışanlar da *idâm* edil-
mekteymiş. (-*terc.* s. 41) Burada günde ençok *dört saat* çalışma var-
mış ve *herşeyin ortaklaşa kullanıldığı* bu ülkede kötülük nedir bi-
linmezmiş. (*terc.* s. 43-44)

Güneş Kentliler, *rûhun ölmezliği*'ne de inandıkları gibi, *Brah-*
manlar ile *Pitagorasçılar*'a uyararak, ruh göçüne (*metampsikoz* inan-
cına) bağlı imişler. (*terc.* s. 47) *Savaş* için, dâimâ hazırlıklı bulu-
nurlarmış ve *çocuklar* bile savaş için eğitilmiş. Bu meseleyi de
bir *metafor* yaparak izah eden *Campanella* diyor ki :

«...savaş'a, silahlı ve atlı bir çocuk birliği de katılır. Bu *ço-*
çuklar, bu yoldan savaşmasını öğrenirler : TIPKI kana alış-
tırılan *arslan* ve *kurt* yavruları GİBİ...»²¹⁵

Düşman önünden kaçanlar ise, *idâm* edilirmiş. (*terc.* s. 52) Fa-
kat onlar hiç kimseye saldırmaz ve zorlanmadıkça da dövüşmezler-
miş. (*terc.* s. 58) Baş râhip ve mutlak hükümdar olan *Hoh*'un baş-
kanlığında, üç yardımcısı (: *Pon*, *Sin* ve *Mor*), haftada bir defâ
toplanırlar (*terc.* s. 62) ve :

«... TIPKI bir *mîmar* GİBİ, ülkenin bütün işlerini yönetir...»²¹⁶
emiş. *Campanella*'ya göre :

* Bu konuda tafsîlat için bkz. N. Keklik, *Türk-İslâm Filozoflarının, Avrupa Filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler*, (Felsefe Arşivl, Sayı 26).

215 *Campanella, Güneş Ülkesi*, s. 50.

216 *Campanella, aynı eser*, s. 63.

«...*Güneş Kentliler*, aynı organizmanın örgenleri (:organları) GİBİ, birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar : Herbiri ÂDETÂ öbürünün hayâtını yaşar...»²¹⁷.

Bu ülkedeki *kadınlar*, saçlarını kesmeyip topuz yaparlarmış; *erkekler* ise kafalarını usturayla kazıtır ve sâdece tepelerinde bir tutam saç bırakırlarmış. (*terc.* s. 69). *Vebâ* hastalığından ölen kimselerin cesetleri *ateşte yakılmış*. (*terc.* s. 70) Bu şehirdeki rejim ve inançlar konusunda diyor ki :

«...(Güneş Kentliler), *kıyâmet*'in (Hz.) *İsâ*'nın haber verdiği gibi *Güneş*'de, *Ay*'da ve *yıldızlar*'da bir takım lekelerin belirmesiyle kopacağına inanırlar. Onlara göre, dünyâdan haberi olmayan birçok avanak, bunu masal saymaktadır. Ama *kıyâmet*, onları gece yarısı, TIPKI evê giren bir hırsız GİBİ apansız avlayacaktır...»²¹⁸

Bu gibi fragmentler gösteriyor ki *Campanella*, pek çok hisşına uğradığı Kilise çevrelerini, (-Hristiyanlığa olan inancını vurgulamak sûretiyle-) yumuşatmağa çalışıyordu. Hristiyanlıkta umûmiyetle hâkim olan *fatalizm* (kadercilik) görüşünü de kabûl ettiğini, bir *metafor* yaparak ifâde etmekteydi :

«...*Güneş Kentliler*'e göre, aşağı yaratıkları meydana getiren iki fiziksel öge (:unsur) vardır. Biri erkek öge :*Güneş*; öbürü dişi öge :*Dünyâ*.

Hava, gökyüzünün saf olmayan kısmıdır; *ateş*, Güneş'ten gelmiştir. *Deniz*, dünyâsının teridir... *Su*, ayrıca hava ile toprağı birleştirir : TIPKI *beden*'le *ruh*'ları birleştiren *kan* GİBİ.

Dünyâ, kocaman bir hayvandır; *insan* onun bağrında yaşar : TIPKI insanların karnında yaşayan *kurtlar* GİBİ.

Böylece, *kader*'imiz *Tanrı*'nın elindedir... *Tanrı* bizleri, bir büyük amaç için, geleceğı kapsayan bilgisiyle hazırladığı bir *plâna* göre yaratmıştır. Demek, varlığımızı O'na borçluyuz : Bir evlâdın babasına borçlu olması GİBİ...»²¹⁹

217 Campanella, *Güneş Ülkesi*, s. 65-66.

218 Campanella, *aynı eser*, s. 71.

219 Campanella, *aynı eser*, s. 72-73.

Bundan önceki sayfalarda görmüştük : Güneş Ülkesinde *kadınlar*, ortak olarak kullanılıyormuş. Onları bu kadar aşağı görmeyi telâfi etmek için olmalıdır ki, Campanella, *kadınlar*'ı övmek lüzûmunu da hissetmiştir : Meselâ, *devlet yönetimi*'ne bile lâıyk olduklarını ve o sıralarda kadın saltanatı'nın bulunduğunu söyledikten sonra diyor ki : «... *Nubya* ile *Mezopotamya* arasında *amazonlar* türemedi mi? Avrupada, meselâ Türkiyede *Safiye Sultan*, Polanyada *Bonne*, Macaristanda *Maria*, İngilterede *Elisabeth*, İskoçyada *Mary*, Toscanada *Bianca*, Belçikada *Marguerite* ve İspanyada... *Isabella*, buna örnek gösterilemez mi?...» (terc. s. 83-84) Buna karşılık kendi zamanındaki *erkekler*'in de gittikçe yozlaştığını şöylece belirtiyordu : «...*erkekler* ise, davranışlarında ve seslerinde, gitgide kadınlaşıyorlar...» (terc. s. 84)

Eserin bundan sonraki kısmında (s. 89-124) Campanella sanki daha önceki kısımlar kendisine âit değilmiş gibi, *Cenovalı Kaptan* tarafından anlatılan konulara dâir görüşlerini açıklamaya başlıyor. Meselâ : «...*Güneş Ülkesi*'ni, daha iyi bir hayâtın sırrına ermeği uman ... insanlar için tasarladık...» (terc. s. 92) Ayrıca : «...biz bu devlet düzenini, herkesin elden geldiği kadar benimseyebileceği bir örnek olarak sunduk. Onun için, yazdıklarımız faydasız ve boşuna değildir...» (terc. s. 94) dedikten sonra, şunları ilâve ediyordu : «...Bu devletin bünyesine uygun bir yer kolayca bulunabilir, modelde bir değişiklik yapılabilir...» (terc. s. 95)

Campanella (1568-1639)'dan ikibin yıl kadar önceleri *Aristoteles* (384-322), umûmiyetle *komünizm* ve husûsiyetle de böyle bir rejimde *kadınlar*'ın ortak mal sayılmalarını tenkit eden görüşler ileri sürmüştü. (bkz. frg. 35, 36, 41) Onun bu tenkitçi görüşlerini bir *metafor*'la cevaplamak gereğini duyan Campanella diyor ki :

«...*Aristoteles*'in *kadın ortaklığı*'na karşı ileri sürdüğü kanıtlar yersizdir. Bu, bir kimsenin tek ayakla yürümek istemesine, tek telden bin nağme çıkaracağım demesine BENZER...»²²⁰

Görüldüğü üzere Yeniçağ başlangıcında (bundan önce tanıdığımız-) *Machiavelli* (öl. 1527)'nin son derece *despot* bir devlet anlayışını takip ederek *Thomas More* (öl. 1535) ile *Campanella*

(öl. 1639)'nın da *komünist* idâre yanlısı olmaları, kendi millî bün-yelerinin o zamanki şartlarına bağlıdır ve hepsi de *hayâl*'den (*uto-pia*'dan) ibârettir. Bu gibi hayal (*utopia*) niteliğinde olan görüş-lerden biri de, şimdi ele alacağımız *Bacon* (öl. 1626)'ın fennî devlet tasavvuruna dayanan kitabında bulunmaktadır.

II — B'

Francis Bacon'da metafor örnekleri

Bacon (1561-1626), İngiliz filozoflarından. Gençliğinde si-yâset'le meşgûl olmuş ve daha ilerki yaşlarında *felsefe*'yle ilgilen-miştir. Kraliyet sarayına nüfûz edebilmek için, devrin önemli kişi-lerinden yardım görmüş ve *başyargıç* mevkiine yükselmiştir²²¹. Gûya *dostluğa* önem veriyor ve *dostluğun aşktan üstün* olduğunu söylü-yordu²²². Buna rağmen, yakın dostu ve hâmisî *Essex kontu*'nun idam edilmesinde rol oynamıştı. Üstelik *dindar* bir insandı. Nitekim : *-Azıcık felsefe, insanı dinsiz yapar, felsefenin çoğuysa insanı dine döndürür* sözleri, ona izâfe edilmektedir²²³.

Felsefenin karakteristik yönleri : *Tümevarım*, *deney* ve *ta-biât felsefesi*'dir. Özellikle *tabiât araştırmaları* için *deney* üzerinde isrâr etmekteydi; hattâ bu uğurda hayatını da kaybetmiştir : Çok soğuk bir havada yaptığı *tecrübe* sırasında *zâtürrie* olmuş ve bu hastalıktan kurtulamayarak (-65 yaşındayken-) vefât etmiştir.

Eserleri arasında en tanınmış olanı *Novum Organum* (Yeni Or-ganon) adını taşımaktadır. Bu eserde, bir yandan ifâdelerinin an-laşılmasını *kolaylaştırmak* ve diğer yandan da *uslûp güzelliği* mak-sadıyla, birçok defalar *metaforlar*'dan yararlanmıştır. Arasira *mü-tevâzi* ifâdeler kullanmakla berâber, gerek okuyuculara ve gerekse çeşitli düşünörlere karşı *böbürlenen* bir uslup kullanmaktadır. Özel-likle *Aristo*'ya karşı tenkitler ileri sürmüştür; buna karşılık da, bâzı Grek düşünörllerine büyük hayranlık duymuştur. Diğer bir

221 Bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 36.

222 Bkz. N. Keklik, *aynı eser*, s. 134.

223 Bkz. N. Keklik, *aynı eser*, s. 179 ve 189.

meşhur eseri de, *Nova Atlantis* (Yeni Atlantis) ismini taşıyor; *Utopia* niteliğinde olan bu eserde, *fennî keşifler*'in uygulandığı bir *hayâlî ülke* tasvir edilmiştir²²⁴ ki bunun, *Ibn Tufeyl* (öl. 1186)'den mülhem olduğu ileri sürülmüştür^{224*}.

Türkçe tercümesi bulunan bu eserde²²⁵ *Fr. Bacon* bir gemi yolculuğundan söz ederek konuya giriyor : *Gûyâ Pasifik Okyanusu*'ndan yola çıkarak *Çin* ve *Japonya*'ya ulaşmak isteyen bir geminin yolcuları, rüzgârların ters esmesi yüzünden Güneye gidecek yerde Kuzeye sürükleniyorlar. (*terc.* s. 3-4) Sonra karşılarında bir 'kara parçası' çıkıyor ve sâhile yanaşıyorlar. Onları, ellerinde değnekler bulunan bir takım insanlar, asık yüzle karşılıyorlar ve karaya çıkmalarına izin vermek istemiyorlar. (*terc.* s. 4-5) Neden sonra izin alarak karaya çıkınca, orada gözledikleri ilk özellik, *devlet memurları*'nın kesinlikle *rüşvet* almadıkları oluyor. (*terc.* s. 9) Bütün ihtiyaçları burada karşılanan gemi yolcularına güzel yemekler ve özellikle sıhhi içkiler ikram edilmekteydi. Buraya gelmelerinden üç gün sonra da, mavi elbiseli ve üzerinde kırmızı taç bulunan beyaz kavuklu bir adam, *papaz* olduğunu söyleyerek, onlara rehberlik ve yardım edeceğini ve kendilerini ancak birbuçuk ay süreyle burada misâfir edebileceklerini bildiriyor. (*terc.* s. 13-14)

Tesâdüfen rastladıkları bu adanın ismi, *Ben Salem* (: Sâlim Oğlu) imiş. (*terc.* s. 15) *Gûyâ* bu adada, 1900 sene önceleri *Süleymân* isminde bir kral varmış ki ahâli, son derece iyi kalpli olan ve milletini seven bu kralın hâtırasını hâlâ da anarmış. Fakat yabancıların adaya girmelerini yasaklayan ve eskiden beri uydukları *kanunlar*'ı ilk defâ koyan da oymuş. (*terc.* s. 27 ve 28) *Süleymân Evi* denilen dinî tarikat da onun eseriymiş ve burada, Tanrının eserleri ve yaratıkları tetkik olunmaktaymış. (*terc.* s. 30)

Fr. Bacon'ın anlattığına göre oniki yıl sonunda, *Süleymân Evi*'ne mensup bilginlerden bir heyet, iki tâne gemiyle yola çıkarak, dünyânın ileri ülkelerindeki *keşif* ve *icatları* öğrenmekteydi. (*terc.*

224 *Utopia* kelimesi, *olmayan-yer* manasına gelmektedir. Dolayısıyla, *hiç bir yerde olmayan ülke* (:hayalî memleket) manasını taşımaktadır. Bu tür eserler, daha önceleri de yazılmıştır.

224* Bkz. dn. 428'deki açıklamalar.

225 Bacon, *Yeni Atlantis*, (*terc.* Prof. Hamit Dereli; MEB yay.), İst. 1966.

s. 31) Çünkü ada halkının istediği tek şey ıstık'tı. (terc. s. 32) Bu adanın sâkinleri arasında birkaç *Yahudi âilesi* de vardı fakat bunlar, diğer ülkelerdeki *Yahudiler* gibi değildi. Çünkü Hz. İsa'dan nefret etmiyor ve aksine olarak saygı gösteriyorlardı. (terc. s. 38-39) Müellif gûyâ bunlardan biriyle arkadaş olarak, ada halkı hakkında mâlûmat toplamaktaydı. Bir *tüccar* (!) olan *Yahudi* ona di-yordu ki, buranın ahâlisi kadar iffetli ve namuslu bir millet bulmak mümkün değildir. Üstelik buranın halkı, Avrupalı milletlerdeki *evlilik* kurumuna hayret ve ibretle bakarlar, onları beğenmezlermiş. Çünkü onlarda evlilik dışı ilişkiler ve daha bir sürü çirkin şeyler olduğu için, bu gibi şeyleri ayıp sayarlarmış. (terc. s. 40-41) Nitekim bu ada halkına göre :

«... meşrû olmayan *şehvet*, (TIPKI) bir *fırın*'a BENZER: alevlerini büsbütün bastırırsanız söner, fakat onu biraz havalandırırsanız, (tekrar) kudurur...»²²⁶

Yahudi tüccar şöyle devam ediyor : -Buranın ahalisi, *tek kadın*'la ve mutlaka *ana ve baba*'nın müesâadesiyle *evlenirler*. Avrupada ise eşlerin nikahtan önce birbirlerini çıplak olarak görmelerine müesâade edilirmiş. (terc. s. 42-43)

Yahudi tüccar'ın anlattığına göre (*Yeni Atlantis* denilen) bu adada, *yer altı mağaraları* varmış ki oralarda, birçok cisimlerin dondurulması ve sertleştirilmesi kâbil oluyormuş. (terc. s. 47-48) Bu ülkede, ayrıca *meteoroloji* olaylarını gözlemek için, *yüksek kuleler* ve bundan başka da *balık üretim havuzları* da varmış. Ayrıca birçok hastalıkları iyileştiren *hamam*'ları, bağ ve bahçeleri bulunmaktaymış; ağaçlara ve çiçeklere, mevsimlerinden önce ve sonra olmak üzere çiçek açtırabiliyorlarmış. Üstelik *tohum*suz olarak *bitki* yetiştiriyorlar ve hatta, ağaçların türünü değiştirebilmeleri de mümkün oluyormuş. *Tıbbî deneyler* maksadıyla *kobay* olarak bazı hayvanları kullanıyorlar ve bu sâyede çürümüş organlara yeniden *hayat vermek* imkânını buluyorlarmış. Türlü hayvan cinslerinden birçok *yeni cinsler* elde ediyorlar ve hattâ *melez*'lerin *kısır* olmadıklarını bile isbata muvaffak oluyorlarmış. (terc. s. 47-52)

Yahudi tüccar'ın ifâdesine göre adada, *optik laboratuvarları* da bulunmakta ve burada, bütün *ışık ve radyasyonlar* tetkik edilmektedir. *Dürbün* ve *mikroskop* (-fakat bu kelimeleri kullanmıyor-) vazifesini gören âletlerin mevcut olduğu bu yerlerde en küçük sinek ve kurtların renkleri,..... mücevherlerdeki benekler ve çatlakları görülmekte ve yine, başka türlü yapılamayan *idrar ve kan tahlilleri* yapılmaktadır. (*terc.* s. 55-56) Bu adada, her türlü seslerin tetkik ve tecrübe edildiği *Ses Evleri* ve bir de, her türlü harekete elverişli makine ve âletlerin hazırlandığı *Makine Evleri* de bulunmaktadır. (*terc.* s. 56 ve 57) Üstelik, *kuşların uçmasını* taklit ediyorlar ve havada *uçabiliyorlar*; *suların altından geçebilecek gemiler* yapıyorlardı. (*terc.* s. 58 ve 59)

Görüldüğü üzere *Francis Bacon*, o sıralarda henüz icat edilmiş olan bâzı araçlar'dan söz etmektedir. Meselâ ilk *uçak*, onun devrinden 70 yıl sonraları uçurulmuş, ilk *denizaltı* ancak 1653 yıllarında yüzdürülmüş ve *mikroskop* o sıralarda, (1590 veya 1610'da) icat edilmiştir. Dolayısıyla *Françis Bacon*, ilerki asırlarda icat edilecek bu gibi şeylerin, önceden tetkik ve tecrübeler sâyesinde olabileceğini ifâde etmek ve bu seviyede *fennî hayat* uygulamasını göstermek maksadıyla, (-*metafor* yoluyla anlatamadığı şeyleri-), *utopia* olarak dile getirmekteydi.

Yeri geldiği için belirtelim ki, ileriye dönük bu gibi tahminler konusunda *Fr. Bacon* ilk şahıs olmadığı gibi tek şahıs da değildir. Nitekim *İbnül-Arabî* (1165-1240) buna benzer tasvirler yapmakta ve meselâ 13 kat hâlinde inşâ edilecek şehirlerden, ayrıca yer-altı şehirlerinden ve bir de, *sesten daha sür'atli vâsıtalar*'dan söz etmektedir*. Daha sonraları *Jules Verne* (1828-1905), bundan da ileri sezgilerde ve ayrıca *B. Russell* (1872-1970) gibi çağdaş bir filozof, *Bilimden Beklediğimiz* adlı eserinde, gelecek asırlardaki keşifler ve *fennî hayat* konusunda son derece ilginç tasavvurlar ileri sürmüştür. *Tecrübe*'ye önem veren *Bacon*'a göre :

«...*Tabiât felsefesi*, (bütün) ilimlerin *büyükannesi* GİBİ itibâr (saygı) görmelidir...»²²⁷

* Bkz. *İbn'ül-Arabî, Fütûhât, 1/142* = N. Keklik, *İbnül-Arabînin Eserleri II/A, s. 67.*

227 *Bacon, Novum Organum, s. 54.55.*

Bu ifâdelerine dikkat edecek olursak anlaşılır ki *Bacon*, bütün ilimlerin büyükannesi (yani *kaynağı*) olarak *tabîat felsefesi*'ni görmekteydi. Hatta böyle bir felsefe, *Bacon*'a göre *Tanrı Kelâmı*'ndan (: Kutsal Kitap'tan) sonra olmak üzere, *imân* için en uygun gıdâ sayıldığı gibi, insanları bâtil inançlardan kurtaracak en iyi tedâvi câresi olarak görülmekteydi. Kendi ifâdesiyle :

«... *Tabîat felsefesi*, -Tanrı Kelâmı'ndan sonra-, bâtil inançlara karşı mutlakâ en güvenilir ilâç ve (ayrıca), *imân* için de, en doğru sayılan gıdâ (GİBİ)'dir...»²²⁸

Demek ki, *Tanrı Kelâmı*'ndan sonra, *imân* için en uygun gıdâ olarak nitelendirdiği *tabîat felsefesi*'nin amaçlarından biri de, *Bacon*'a göre, *inançlar*'dan (yani Tanrı Kelâmı'na uymayan bâtil inançlardan) kurtulmak ve üstelik, *imân*'a ulaşmaktır. (*Bacon*'ın dindarlığı, burada da görülüyor) Bütün bunların ardında ise, bir *fennî dünyâ* tasavvuru bulunmaktaydı : *İcatlar ve keşifler*'le dolu bir dünyâ... Fakat böyle bir dünyâ nasıl meydana getirilebilirdi? Ona bakılırsa bu ancak, *tabîatı tanımak* ve bu sûretle *tabîata hâkim olmak*'la mümkündür : Nitekim : «*Tabîat'a ancak tabîata itâat ederek hâkim olabiliriz...*»²²⁹ demesinin sebebi buydu.

Şu hâlde, *tabîat*'ı (yani *tabîat kanunlarını*) *tanımak*, önce ona *itâat etmek* yani onu *incelemek* sûretiyle mümkündür ki, bunun usûlü de, (-daha sonra göreceğimiz-) *tümevarım* (: induction)'dır. *Bacon* bu hususta o kadar hayallere kapılıyor ki, her türlü *fennî buluşlar*'ın uygulanacağı bir *hayal ülkesi* (: utopia) tasavvur etmekten de kurtulamıyor ve oraya, *Yeni Atlantis* ismini veriyordu.

Peki, bunca asırlardan beri *tabîat*'ı incelememizi engelleyen neydi? *Bacon*, bunun için dört tâne *engel* göstermekte ve bunlara da *put* (idol) ismini vermektedir. Bir nevî *temsîl* (analoji) niteliğinde olan ve dolayısıyla da *metafor* sayılması gereken ifâdelerinde, bahis konusu *putlar*'dan birincisine *Kabile putları*, ikincisine *Mağara putları*, üçüncüsüne *Pazaryeri putları* ve dördüncüsüne de *Tiyatro putları* demektedir. (Bütün bu deyimlerin *temsîl* niteliğinde olduğuna dikkat etmelidir.) Buna göre :

228 Bacon, *Novum Organum*, s. 55.

229 Bacon, *aynı eser*, s. 64.

1) *Kabîle putları* (the Idols of the Tribe), her insanın kendi tabiatında bulunduğu gibi, *insanlık kabîlesi*'nde yani *bütün insan ırkında* da mevcuttur. Meselâ, tek insanın *duyu*'su, nesnelerin ölçüsüdür şeklindeki bir görüş yanlıştır : Tamâmen aksine olarak; *hem duyu, hem de akıl idrakleri*, kâinât ölçüsüne göre (according) değil, fakat *şahıs ölçüsüne göre*'dir. *İnsan zihni* ise, (-buradaki *metafor*'a dikkat ediniz-), âdetâ bir *bozuk ayna* GİBİ'dir ki, nesnelerin parıltılarını düzensiz olarak aldığından, (-işin içine kendi tabiatını da ilâve etmek sûretiyle-), nesnelerin tabiatını soldurup tahrif etmektedir²³⁰.

2) *Mağara putları* (the Idols of the Cave) ise, *tek insan*'ın putudur. Zira, umûmî olarak insan bünyesi için müşterek sayılan yanılmaları yanı sıra, *her kişi*'nin kendine mahsus bir *mağara*'sı vardır ki bu, tabiatın ışığının rengini yansıtmakta ve (sonra da) silmektedir. ... Bu da *fert*'lerin *tahsili* (education) ve başkalarıyla *görüşmeler*'inden veyâ okunan *kitaplar*'dan veya kendisine saygı ve hayranlık duyduğu bir kimseyi *otorite* olarak kabul etmesinden ileri gelmektedir²³¹. Demek ki *Mağara putları*, zihnî ve bedenî olmak üzere *her fert*'in özel yapısından ve ayrıca *tahsil* (education) ve *alışkanlık*'ından doğmaktadır²³².

3) *Pazaryeri putları* (the Idols of the Market-place) adı verilebilecek bâzı *putlar* da var ki, insanların birbiriyle *sohbet ve ilişki*'lerinden meydana gelmektedir. Çünkü diyor *Bacon*, özellikle *konusma* (discourse) yoluyla ki insanlar birbiriyle ilişkiye girerler. Oysa konuşulan *kelimeler*, çoğunlukla *avam* anlayışına göre mânâ taşıdıkları için, *kelimeler*'in sakat ve uygunsuz seçilmeleri, *zihin*'leri pekçok etkileyecektir. ... *Kelimeler*, tam olarak *zihin* üzerinde baskı yapar ve onlara hâkim olur. Böylece *zihinleri* her türlü karışıklığa iterek, insanları da sayısız bir takım boş tartışmalara ve kuruntulara sürükler²³³. *Pazaryeri putları*, öteki putların hepsinden daha cansıkcıdır... Çünkü insanlar zanneder ki, *kelimeler*'e hükmeden *akıl*'dır; oysa unutmamalıdır ki *kelimeler*'in de *zihin* üzerinde etkileri vardır. *Felsefe*'yi ve *ilimler*'i muattal (ışgörmez) ve

230 Bacon, *Novum Organum*, s. 34.

231 Bacon, *aynı eser*, s. 35.

232 Bacon, *aynı eser*, s. 38-39.

233 Bacon, *aynı eser*, s. 35.

safsatalı yapan da bu olmuştur²³⁴. Üstelik, *kelimeler* tarafından *zihin*'e empoze edilen *putlar* (: engeller), iki türlüdür : *Kelimeler*, ya mevcut olmayan nesnelerin *isimleri*'dir, (zîrâ, müşâhede olunmadığı için isim verilmemiş şeyler bulunduğu gibi, fantastik tasavvurlardan türeyip de hiçbir nesneye tekâbül etmeyen isimler de vardır), yâhut da mevcut olan nesnelerin *isimleri*'dir fakat karışık ve kötü târif edilmişlerdir. Üstelik bunlar, realiteler'den aceleci ve intizamsız olarak türetilmişlerdir²³⁵.

4) *Tiyatro putları* (the Idols of the Theatre)ise, insanların zihinlerine, bir yandan çeşitli felsefelerin *doğmaları*'ndan ve bir yandan da *yanlış ispat kanunları*'ndan gelerek yerleşmiştir²³⁶ *Felsefe tiyatrosu*'nda oynanan oyunlar, (yani çeşitli *sistemler*), TIBKI *şâirlerin tiyatrosu*'nda seyredilen *piyesler* (oyunlar) GİBİ seyredilmektedir²³⁷.

Sonuç itibarıyla *Bacon*, işte bu gibi *putlar*'ın (: engellerin) ortadan kaldırılmasından sonradır ki *tabiatı anlamak ve tanımak* ve bunun ardından da, *tabiata hâkim olmak* mümkündür demek istiyordu. Çok eskiden beri yapılmış olan tabiat araştırmalarını da küçümsemekteydi. Şöyle ki :

Tabiat kânunu'nu sanki iyice araştırılmış ve böylece de anlaşılmış gibi izâh etmeğe kalkışan kimseler, böyle bir tutumla, hem *ilimler*'e ve hem de *felsefe*'ye büyük zarar vermişlerdir. Fakat bunun tersine bir yol tutarak, *hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyeceğimizi* ileri süren bâzı kimselerin de, aynı konuda aslâ küçümsemecek deliller ileri sürdüklerini²³⁸ belirten *Bacon*, bu iki zıt görüş arasında *Grekler*'in, asırlarca evvel bir orta yol izlediklerini fakat :

«... TIPKI, gemlerini ısıran atlar GİBİ...»²³⁹

acelecilik ettiklerini ve hedeflerini, diğerlerinden daha ziyâde tâkip edemediklerini ve üstelik, *tabiat*'la yeterince de meşgul olmadıklarını söylemektedir. Bütün bunlardan sonra da diyor ki : «.. Benim

234 Bacon *Novum Organum*, s. 40.

235 Bacon, *aynı eser*, s. 41.

236 Bacon, *aynı eser*, s. 35.

237 Bacon, *aynı eser*, s. 42-43.

238 Bacon, *aynı eser*, s. 24.

239 Bacon, *aynı eser*, s. 24.

metodum, her ne kadar uygulanması zor ise de, izah edilmesi kolaydır : Ben, kesinliğin müterakkî mertebelerini tesis etmeği teklif ediyorum. *Duyu*'nun bedâhatını (: apaçıklığını).... kabûl ediyorum fakat *duyu* faâliyetini takip eden *zihin ameliyesi*'ni büyük bir kısmıyla red ediyorum ve bunun yerine *akıl* için, doğrudan doğruya *basit duyu idrâki*'nden başlayan bir *yeni ve kesin yol* açıyorum...»²⁴⁰

Yukardaki aktarmalardan da anlaşılacağı üzere *Bacon*, her ne kadar *Grekler*'in iki zıt görüş arasında bir *orta yol* izlediklerini söylüyorsa da, onların da *tabîat ilmiyle* yeterince meşgul olmadıklarını ve bu konuda zâten «*gemlerini ısrın at gibi*» aceleci davrandıklarını ileri sürmekteydi. Her ne kadar bu sözler azçok *tenkit* niteliğinde sayılırsa da, aslında *Bacon* bir *Grek* hayranıydı. Nitekim diyor ki :

«...sâhip olduğumuz *ilimler*, büyük bir kısmıyla *Grekler*'den gelmektedir; *Romalı*, *İslâm* ve daha sonraki yazarlar tarafından buna ilâve edilen şeyler, çok olmadığı gibi, önemli de değildir. Zaten bunlar da hep *Grek* keşifleri üzerine inşâ edilmiştir...»²⁴¹

Bacon acabâ bütün *Grek* filozofları hakkında bu fikirde miydi? Elbette ki değil, çünkü (-biraz sonra göreceğiz-), söz gelimi *Aristoteles* (m. ö. 384-322) ile tamamen zıt görüşteydi ve onu *tenkit* etmekteydi. *Metaforlu* bir ifâdeyle şunları söylüyordu :

«... Buna göre onlar*, daha başarılı idiler. Şu var ki onların eserleri zamanla, avamın zevklerine ve istidadına hoş ve uygun gelecek hafif (: değersiz) kimselerin eserleriyle gölgelenmiştir : *Zaman* ise, bir *nehir GİBİ*'dir ki, hafif ve üfürüntü olan şeyleri bize ulaştırır, fakat ağır (: değerli) şeyler dibe batır...»²⁴²

Anlaşıyor ki *Bacon*'a göre bâzı İlkçağ filozoflar hakkında günümüze ulaşan bilgiler nitelsiz ve az sayıdadır : *Zaman* denilen

240 *Bacon*, *Novum Organum*, s. 24-25.

241 *Bacon*, *aynı eser*, s. 49-50.

* *Bacon*'ın «onlar» dediği ve beğendiği filozoflar olarak : *Anaksagoras* (500-428), *Levkippos* (500-370 civ.), *Demokritos* (460-360), *Parmenides* (570-470), *Herakleitos* (544-484), *Ksenofanes* (570-475), ve *Filolaos* (m. IV. asır)

242 *Bacon*, *aynı eser*, s. 50.

nehir'in sürükleyip getirebildiği ise, sâdece *hafif* (yani *değersiz*) şeylerdir. Buna rağmen *Bacon* (s. 139/dn.*da zikredilen eski filozoflardan zamanımıza ulaşan) bilgi kırıntılarına bile önem veriyordu. Çünkü :

«... Var olmaya lâyık olan şey, bilinmeğe de lâyıktır. *Zirâ bilgi, varlığın imajı*'dır. Meselâ, *TIPKI misk yağı* gibi şeylerden bâzen en hoş kokular doğması *GİBİ*, bâzen de alelâde ve süflî şeylerden fevkalâde *ışık ve bilgi* sâdır olmaktadır...»²⁴³

gekinde metaforlu ifâdeler kullanıyor ve sonra da şunları ilâve ediyordu :

«...Böyle şeylerin esâsında faydasız olduklarını farz etmek, *TIPKI* maddî ve katı bir nesne olmadığı için, *ışık*'ın faydasız olduğunu farz etmek *GİBİ*'dir...»²⁴⁴

Bütün bunlardan sonra, *Bacon*'un felsefesinde önemli bir rolü bulunan *induction* (endiision : *tümevarım*) meselesine gelince : Yukarıda belirtildiği üzere, *Bacon*'ın felsefesindeki tipik ve karakteristik mesele budur : Gördüğümüz üzere her ne kadar *Grekler*'i bâzen göklere çıkarıyorsa da bunlar arasında *Aristo* (m.ö. 384-322)'yu âdetâ yerin dibine batırmak istiyordu. (aş. bkz.) Çünkü *Aristoteles*, dâimâ *dedüksion* (Deduction = *istidlâl*; *tümdengelim*) metoduna dayanmaktaydı. *Bacon* ise, sırf *zihin gücü* ile tabiatı anlamamızın mümkün olmadığı görüşündeydi. *Aristo*'nun kusuru (*Bacon*'a göre) işte buradaydı. Kendi ifâdesiyle : «... Bir adam, yanlış bir yolda koştuğu zaman, ne kadar faâl ve hızlı koşarsa, fena bir yol tutması da o kadar âşikâr olacaktır...»²⁴⁵

Bacon böylece eskiden beri *tabiat felsefesi*'ni dümûra uğratan filozofun (-*mantiğa dayanması* sebebiyle-) *Aristoteles* olduğunu, hatta *Aristo fiziği*'nde bile *mantık lafları*'ndan başka bir şey bulunmadığını söylemektedir. O halde asıl araştırma metodu (*Bacon*'a göre) *indüksion* olmalıydı.

243 *Bacon*, *Novum Organum*, s. 79.

244 *Bacon*, *aynı eser*, s. 80.

245 *Bacon*, *aynı eser*, s. 42.

246 *Bacon*, *aynı eser*, s. 43.

247 *Bacon*, *aynı eser*, s. 43.

Elbette ki her çeşit *indüksion* (tümevarım), *Bacon*'ın nazarında makbul değildi. Bunu izah etmek üzere diyor ki : «... Basit bir *sayma* (enumeration)'dan başlayan *indüksion* (istikrâ), *çocukça*'dır; onun sonuçları da şüpheli olup mütenâkız bir örnek sebebiyle yıkılmaya hazırdır (exposed).... Fakat ilimler ile san'atların keşf edilmesi ve isbâtı için elverişli olan *indüksion* (tümevarım) ise, bir takım redler ve istisnâlar ile *tabiatı tahlil etmeli* ve kâfi bir *negatifler* sayısından sonra da, *affirmatif* örnekler hakkında bir sonuca ulaşmalıdır... Belli bir ölçüde târifleri ve ideaları tartışmak maksadıyla, bir dereceye kadar böyle bir *indüksion* şeklini kullanan *Platon* müstesnâ, bu metod o zamandan beri henüz kullanılmadığı gibi, ele alınmış da değildir...»²⁴⁸ İşte, bundan dolayıdır ki diyor *Bacon*, «... bu (çeşit bir) *endüksion* sâdece müteârife (*axiom*)'leri değil, aynı zamanda mefhum (*notion*)'ların meydana gelmesini de keşf etmek için kullanılmalıdır. Bizim başlıca ümidimiz, işte bu (çeşit bir) *endüksion* (: tümevarım)'da yatmaktadır...»²⁴⁹

Gelecekteki birçok ilmi keşifleri de buna bağlayan *Bacon*, esasında *keşif* denilen şeylere eskiden beri birçok kimselerin inanmadıklarını belirtmek üzere, şöyle bir örnek (*misâl*) vermekteydi :

«... şâyet *ipeğin* keşf edilmesinden önce bir kimse, incelik ve aynı zamanda kuvvette ve hattâ güzellik ve yumuşaklıkta, *keten* veyâ *pamuk* ipliğinden daha üstün olup ta, elbise ve döşeme gâyeleriyle bir *iplik* türü daha keşf edileceğini söylemiş olsaydı, herkes derhal bir *ipekli bitki* (: ipek bitkisi) türünü yâhut herhangi bir *hayvanın incecik tüylerini* yahut ta *kuşların tüylerini* düşünmeye başlayacaktı. Fakat ufacık bir böcek (: *ipek böceği*) tarafından dokunmuş bir örgü (: *ipek kozası*).... elbette ki aslâ düşünölmeyecekti. Üstelik herhangi bir kimse şâyet bir *böcek*' (: ipek böceği)'den bahsetseydi, sanki yeni bir *örümcek ağı* türü hayal ediyor diye, şüphesiz ki onunla alay edeceklerdi....»²⁵⁰

Bacon'a bakılırsa bütün bu *müstakbel keşifler*'in temel şartı, *zihin* ve *akıl* gücümüze yeni bir *disiplin*, yeni bir *metod* vermekle

248 *Bacon, Novum Organum*, s. 71.

249 *Bacon*, aynı eser, s. 72.

250 *Bacon*, aynı eser, s. 73.

kâbildir. Yani *akıl*, kendi bildiği şekilde değil fakat idâre edilen bir *makine* GİBİ çalıştırılmalıdır. *Metafor* vâsıtasıyla bu konuyu anlatan bir ifâdesine bakılırsa :

«... *zihin*'in çalışmasının bütünü, yeniden başlatılmalıdır ve *akıl*'ın, daha başlangıçtan itibaren kendi yolunu tutmasına da müsâade edilmeyip, her adımda ona rehberlik edilmeli ve bu iş sanki bir *makine* GİBİ yapılmalıdır...»²⁵¹

Şu halde *Bacon*, mücerret bir *akıl* ve *zihin* faâliyetinin, *Tabiat*'ı anlamamız için yeter olmadığını ve kendi ifâdesiyle : «... *akıl* için basit *duyu idrâki*'yle başlayan bir yol açmak gerektiğini...» (bkz. frg. 251) söylüyordu. Yine bu hususta diyordu ki : «... *Duyular*'dan otoriteyi kaldırıp ta atmıyorum fakat onlara (bir takım) yardımlar ilâve ediyorum; *zihin*'i de hiçe sayıyor değilim, sâdece onu idâre (govern) ediyorum...»²⁵² Böylece, tek başına *zihin gücü*'yle zihni şeylere yönelmeyi, herhangi bir âleti kullanmaksızın ancak kendi elleriyle iş gören kimselere benzetmekteydi. Ona göre :

«... *âlet*'lerin yardımı olmaksızın, insanların mekanik işlere sâdece çıplak elleriyle girişmeleri, zihni (inintellectual) şeylere, çıplak zihin güçleriyle girişmeleri GİBİ'dir...»²⁵³

Bacon'a göre, *ferdî bilgiler* sâyesinde *külli bilgi*'ye ve *tabiat kanunları*'na ulaşmak mümkün değildir. Nitekim :

«... Şimdi, FARZ EDELİM Kİ, büyük bir dikili-taş (: anıt) ... yerinden oynatılacak olsun ve insanlar bunun için çıplak (: aletsiz) ellerle işe koyulsunlar. Ciddî bir seyirci, onların *deli* olduğunu düşünmez miydi? Şâyet onlar *âbide*'yi bu sûretle yerinden oynatabileceklerini düşünerek, daha da fazla adam toplaydılar, seyirci onların daha da *deli* olduklarını düşünmez miydi? Şâyet onlar, daha da ileri giderek, zayıf bileklikleri kenara çekip de, sâdece güçlü kuvvetli olanları kullansaydılar, (aynı seyirci) onların iyice *mecnun* olduklarını düşünmez miydi? Ve nihâyet bununla da yetinmeyerek, atletik sporların (: güçlü sporcuların) yardımlarını çağırmaya karar verselerdi ve sana-

251 *Bacon*, *Novum Organum*, s. 25.

252 *Bacon*, *aynı eser*, s. 83.

253 *Bacon*, *aynı eser*, s. 25.

tın kurallarına göre, iyice hazırlanmış olarak, elleriyle, kollarıyla ve sinirleriyle gelmelerini (= bu işe katılmalarını) isteselerdi, (seyirci) onların sâdece kendi düşünce ve metod türünü göstermek zahmetine katlandıklarını ilân etmez miydi?

İşte, ... *ferdî bilgiler*'in kesinliğinden ve mükemmelliğinden büyük şeyler (: önemli sonuçlar) ümit ettiklerinde, insanların hâli de TIPKI BÖYLEDİR....»²⁵⁴

Anlaşıyor ki *ferdî bilgiler*, (-TIPKI büyük bir anıtı yerinden oynatmak üzere bir araya gelen *fertler* GİBİ-) toplansalar dahi, böyle bir anıt, yine de yerinden oynatılamayacak yâni, *tabiat kanunu* hakkındaki *küllî bilgi*'ye ulaşmak mümkün olmayacaktır. Şu hâlde *Bacon*, asırlardan beri *Aristo*'dan kalan *dedüksion* (:tümdengelim : *istidlâl*) metoduna karşı, *endüksion* (:tümevarım; *istikrâ*) usulünü bu sebeple yeğlemektedir.

Bacon'ın eserlerinde *metafor* özelliğini belirtmeğe çalıştığımız bu sayfaların sonucu olarak, birkaç noktayı daha dikkatlere sunmamız faydasız olmayacaktır.

Bundan önceki sayfalarda aktardığımız ifâde şekillerine dikkat edilirse, *Bacon*, kendi sistemini izah ederken umûmiyetle okuyuculara ve diğer filozoflara yukardan bakan ve iddiâlı görünen bir uslûp kullanmaktadır. Gerçi arasına *mütevâzi* (alçak gönüllü) ifâdeler kullanarak, «... *Ben, kendi tevâzuumun meyvasını toplayabiliyim...*»²⁵⁵ şeklinde sözler sarfediyordu fakat özellikle *Novum Organum* adını taşıyan eserinde, çoğunlukla böbürlenlen bir edâsı vardır. Meselâ kendi *buluşlar* (inventions)'ından söz etmekte ve «... *Ben, insan zihni için yeni bir dünyâ modeli inşâ ediyorum...*»²⁵⁶ demektedir.

Hem kendi çevresine, hem de önceki asırlarda görülen ilim ve felsefe hareketlerine pek yüksekte bakan *Bacon*'ın bu özelliğini belirtmek üzere, birkaç örnek daha ilâve etmek uygun olacaktır. Bazı bilginlere *âvâre* sıfatını verecek kadar ileri giden *Bacon*, metaforlu bir ifâdeyle şunları söylemekteydi :

254 *Bacon, Novum Organum*, s. 25.

255 *Bacon, aynı eser*, s. 26.

256 *Bacon, aynı eser*, s. 32.

«... *âvâre* olan bilginler, kendi felsefelerinin inşâ edilmesi için *bâzı... deney ... rivâyetleri*'ne dayanmışlar ve bunlara da ilmi (lawful) *bedâhat* (: apaçıklık) ağırlığını izâfe etmişlerdir.

TIPKI bir krallık veyâ devletin kendi işlerini ve işlemlerini, elçilerin ve güvenilir habercilerin mektup ve raporlarıyla değil de, *sokak dedikoduları* ile idâre etmeleri GİBİ...»²⁵⁷

Demek ki *Bacon* kendi felsefesini şüpheli *deneyler* üzerine değil, bizzat *Tabiat*'a eğilerek kurmak iddiâsındaydı. Başkalarına gelince, onlar hakkında istihfâf edici bir ifâde kullanıyor* ve sonra da kendini methediyordu. Nitekim bir çeşit *temsîl* ve *metafor* niteliğinde olan sözlerine bakacak olursak :

«... Eskiden olduğu gibi, modern zamanlarda da *bâzı* kimseler, ilimler konusunda, *su* türünden, alelâde bir içki içmişlerdir ki bu, ya doğrudan doğruya *zihin*'den fışkırmaktadır yâhut da *mantık*'tan çıkarılmıştır : TIPKI bir *kova* vâsıtasıyla *kuyu*'dan (su) çıkarılması GİBİ.

Ben ise, insan türüne şunu taahhüt ediyorum : Onlara, olgunlaşmış ve tam mevsiminde toplanmış, kümelenmiş ve sonra da preslerde sıkılmış ve nihâyet fiçilerde arıtılıp berraklaştırılmış sayısız *üzüm* salkımlarından süzülen bir *likör* (: içki) içireceğim...»²⁵⁸

Bacon, başkalarını işte böylece küçümsüyor ve kendisini de bu sûretle methediyordu. Hatâ bundan da ileri giderek diyor ki :

«... Ben, *altın elmalar* (: hayâli şeyler) peşinde koşan bir *çocuk* GİBİ koşuyor değilim; fakat insan ırkı içinde sanatın (felsefe ve ilmin) zaferleri üzerine âbideler yerleştiriyorum...»²⁵⁹

Aynı zamanda okuyuculara karşı da yukardan bakan *Bacon*, «... Ben, kendi felsefemi, kabûl etmeğe istidatlı ve müsâit zihinlere

257 *Bacon, Novum Organum*, s. 68.

* Nitekim azçok akrânı sayılan *William Harvey* (1578-1657) tarafından, *büyük kan deveranı* keşfini küçümsemişti, *Küçük kan deveranı* ise, *Miguel Serveto* (1511-1553) ile *Realdo Colombo* (1516 ?-1559) taraflarından keşfedilmiştir. Oysa *İbn'ün Nefis* (1210?-1288) onlardan üç asır önce, bu keşfi yapmıştı. (Bkz. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 99/dn. 62).

258 *Bacon, aynı eser*, s. 82.

259 *Bacon, aynı eser*, s. 78.

sokabilirim...»²⁰⁰ sözlerini sarfederek, bu felsefeyi kabûl etmeyecek veya ona anlayış göstermek istemeyecek kimselerin, zekâ bakımından geri olduklarını mı söylemek istiyordu?

Hulâsa : *tabiat felsefesi*, *deney*, *endüksion* ve bunlardan doğacak *keşifler* ve nihâyet *ilmî keşiflerle* idâre olunan bir dünyâ hayâliyle (: *Utopia* ile) ilgilenen *Francis Bacon*, umûmiyetle kendisini beğenen bir insandı. Üstelik karakteri bakımından da biraz gölgeli bir şahsiyet sâhibiydi. Belki de bütün bu sebeplerle, henüz hayat-tayken *ateist* (: Tanrı tanımaz) olmakla ithâm edilmişti. Sâdece bu gibi kusurları yüzünden kınansaydı belki yerinde olurdu fakat *ateizm* iddiâsı tamâmen iftirâ sayılmalıdır. Gerçi bâzı *mûcize*'leri kabûl etmiyordu. Meselâ bir kilisede, adak sûretiyle deniz kazâsından kurtulan kimselerin tablosu kendisine gösterildiğinde, adam şunu sormuştu : - Peki, ressam, (adâk adamadığı için) boğulan kimselerin resimlerini nereye yaptı? İşte bu gibi sözler de onun aleyhine kullanılmış olmalıdır.

Bu tür ithamlarla Bacon'ın *ateist* olduğunu ileri sürmek, gerçekleri inkâr etmek kadar abestir. Nitekim daha önceki sayfalarda zikrettiğimiz bir fragmentte görmüştük ki *Bacon'ın* nazarında, *bâtıl inançlar*'dan kurtulmak ve gerçek *îmân'a* ulaşmak için, en iyi tedâvi çâresi, evvelâ *Tanrı Kelâmı* (: Kutsal Kitap) ve sonra da *Tabiat felsefesi*'dir. Buna ilâve olarak belirtmeli ki *Novum Organum* adlı meşhur eserinin birçok yerlerinde *Bacon*, dâimâ saygılı bir dille *Tanrı'nın* ismini anmakta ve hattâ, *Nova Atlantis* (Yeni Atlantis) adını taşıyan *utopia*'sındaki devletin, *koyu hristiyan* olduğunu söylemektedir. Nihâyet, şu tipik sözünü tekrar hatırlatacak olursak, *Bacon* diyor ki :- *Azıcık felsefe, insanı dinsiz yapar. fakat felsefenin çoğu insanı dine döndürür* (bkz. br. dn 223'da göst. yer.)

Hulâsa yukarıda verilen bütün bu örnekler sâyesinde anlaşılıyor ki, *Francis Bacon* (öl. 1626), Yeniçağ felsefesinde metafor ilkesine baş vuranların başında bulunmaktadır. Onunla, hemen hemen aynı nesilden olan *Descartes*'ın da bu ilkedен yararlanıldığını şimdi göreceğiz.

II — B⁵*Descartes'ta metafor örnekleri*

René Descartes (1596-1650) Fransız filozoflarından ve Yeniçağ felsefesinin babası olarak tanınmaktadır.

Bacon (öl. 1626), *Campanella* (öl. 1639), *Gassendi* (öl. 1655), *Hobbes* (öl. 1679) ve *Spinoza* (öl. 1677) gibi filozoflarla azçok akırandır. Çağın ünlü bilginleri olarak *Kepler* (öl. 1630) ve *Galilei* (öl. 1642) de o sıralarda yaşamaktaydı. İsmi geçen bu şahsiyetler arasında, kendi vatandaşı *Gassendi* (Pierre Gassend) ve İngiliz filozofu *Hobbes*, onun bâzı görüşlerine karşı çıkmaktaydı. Fakat, aslen yahudi olan panteist filozof *Spinoza* (öl. 1677) ve daha sonra da *Malebranche* (öl. 1715) ile *Leibniz* (öl. 1716), *Descartes*'ın etkisinde kalmışlardır. Bu gibi filozoflara, Dekartçılar (*Les Cartésiens*) ismi verilmektedir.

Biyografisine dâir teferruâta girmeksizin, şu kadarını belirtelim : *Descartes*, henüz bir yaşındayken yetim kalmıştı. Belki de bu sebeple, gülyüzlü ve neş'eli bir tabiata sâhip olamamıştı. Hatta en büyük neş'elerin *donukluk* ve *ciddilik* olduğu kanâatındaydı. Üstelik, hiçbir zaman *zenginlik* ve *servet* peşinde koşmamıştı; Çünkü servet ve refâhın, insanları sarhoş ettiğini söylemekteydi²⁶³.

Özelliklerinden biri de, samimî şekilde *dindar* olmasıydı ve hemen bütün eserlerinde *Tanrı*'nın ismini saygıyla anmaktaydı. Zâten çocukluğunda dînî bir okulda (*Cizvit* mektebinde) tahsil görmüştü. *Tanrı* tasavvurunun *futrî* (: doğuştan) olduğunu söylemekteydi. Bu ise, *Tanrının varlığı* için en sağlam delildir diyordu. *Sonlu cevher* adını verdiği *beden* ve *ruh*'a karşılık, *Tanrı*'nın *Sonsuz Cevher* olduğunu ileri sürmüştü. Buna rağmen, bâzı kimseler, *Descartes*'ın bir *ateist* (: Tanrı tanımaz) olduğunu zannetmiştir.²⁶⁴ Ne yazık ki günümüzde bile böyle düşünenler mevcuttur. İşte *Malebranche* (öl. 1715) daha o zamanlardan itibâren ortaya çıkan bu gibi yanlış kanâatları silmek ve düzeltmek ihtiyâcını duymuş ve *Descartes*'ın,

262 Bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 95.

263 *Descartes*, *Ahlâk*, s. 25.; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 119.

264 Bkz. N. Keklik, *aynı eser*, s. 179.

hem *Tanrının Varlığı*'na ve hem de *rûhun ölümsüzlüğü*'ne inanarak bunları ispatladığını izah etmiştir²⁶⁵. Gerçekten samimî dindarlığını göz önüne sermek için, *Descartes*'ın şu sözlerini birlikte okumamız kâfi gelecektir : «... *Tanrı'yı varlık'sız olarak idrâk edememenden, yalnız Varlık'ın O'ndan ayrılmaz olduğu meydana çıkar ve dolayısıyla Tanrı, gerçekten var'dır...*»²⁶⁶ Böylece *Tanrının varlığı*'na yürekten iman eden *Descartes*'a göre *Tanrı*, aynı zamanda herşey için *küllî sebep*'dir. *Metafor* yoluyla dediğine bakılırsa :

«... Meselâ *Güneş*, bütün *çiçekler'in sebebi* olduğu halde *güller'in, lâleler'den ayrı olmasının sebebi* değildir, çünkü (bunların) meydana gelmeleri, *Güneş'e* bağlı olmayan başka *cüz'i sebepler'e* de bağlıdır; fakat *Tanrı*, her şeyin *küllî sebep'i* olduğu gibi, *tam sebep'idir...*»²⁶⁷

Hemen bütün eserleri, rahmetli felsefecilerimizden *Prof. Mehmet Karasan* tarafından *Türkçeye tercüme* edilmiş bulunan *Descartes*, özellikle *uslûp* yönünden kudretli kalem sâhibidir. Nitekim eserlerinde bâzı tipik düşüncelerini defalarca tekrarlayıp durduğu halde, (güzel ve câzip bir uslupla yazıldıkları için), bu eserler dâimâ zevkle okunabilmektedir.

Descartes yepyeni bir görüşle ortaya çıktığını iddiâ ediyor ve kendinden önceki filozofların düşüncelerini *yanlış* buluyordu. Kendi düşüncelerine *doğru felsefe* ismini veriyor ve daha önceki felsefeleri hiç okumamış olan kimselerin, *doğru felsefe'yi* (yani *Descartes* felsefesini) daha iyi ve kolaylıkla anlayıp öğrenebileceklerini söylüyordu²⁶⁸. Oysa, pek meşhur olan : *Düşünüyorum o halde varım* sözleri, azçok değişik lafızlarla, kendinden önceki bâzı filozoflar tarafından da söylenmiştir. Nitekim ilk defâ olarak *Augustinus* (öl. m. 430), daha sonra *İbn Sînâ* (öl. 1037), ayrıca *Gazzâlî* (öl. 1111) ve *İbnül-Arabî* (öl. 1240) ve nihâyet *Campanella* (öl. 1639) aynı

265 Malebranche, *Hakikatın Araştırılması*, 4/72; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 179-180.

266 *Descartes*, *Metafizik Düşünceler*, s. 179; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 9.

267 *Descartes*, *Ahlâk*, s. 65.

268 *Descartes*, *Felsefenin İlkeleri*, s. 17; ayr. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 32.

maksat ve mânâda, (fakat değişik lafızlarla) olmak üzere, bu görüşü *Descartes*'tan önce ortaya koymuşlardır²⁶⁹. Ne var ki *Descartes* (öl. 1650), kendinden 1200 sene önce, aynı teorinin *Augustinus* (öl. 430) tarafından da öne sürüldüğünü bilmiyordu çünkü *Augustinus*'un *De Civitate Dei* adlı eserini okumuş değildi. Bazı yakın dostları kendisini bundan haberdar edince okumuş ve görmüştü ki, *Augustinus*, daha önce aynı görüşü ileri sürdüğü halde, onun mantıkî sonuçlarına ulaşamamıştır²⁷⁰.

Descartes'ın *cevher teorisi* de pek meşhurdur. Fakat onun *cevher* hakkındaki târifi de, (-aynen denilecek şekilde-), *Gazzâlî* (öl. 1111) nin *Makâsıd'ül-Felâsife* (Filozofların Maksatları) adlı eserinde bulunmaktadır²⁷¹. (-Bu meseleye, ilerki sayfalarda tekrar temâs edeceğiz-). Ayrıca, *ruh*'un bir *yer-kaplamayan cevher* ve *beden*'in de bir *yer-kaplayan cevher* sayılmasına dâir görüşü, *İbn'ül-Arabî* (öl. 1240) tarafından, (*Descartes*'tan dört asır önce) ortaya konmuştur²⁷².

Şu halde, bâzı fikirleri *ilk defâ* kendisinin ortaya attığını iddiâ etmesi, haklı olmadığı gibi, (-yukardaki açıklamaları hatırlayınız-) *Descartes*'ın, diğer felsefeleri küçümseyerek, kendi görüşlerine *doğru felsefe* ismini vermesi de pek yerinde değildir.

Bunlara bakarak *Descartes*'ın, bütün felsefeleri tamâmen inkâr ettiğini ve (-kendi deyimiyle-) *böbürlendiğini* zannetmek de yanlış olur. Çünkü bilhassa *Metod Üzerine Konuşma* ve bir de *Metafizik Düşünceler* adlı eserlerinde son derece mütevâzi (: alçak gönüllü) ifâdeler kullanarak, esâsında *hiçbir şey bilmediğini* söylüyor, hattâ *kendi câhilliğini itirâf ediyor* ve üstelik, diğer birçok kimselerin, kendisinden daha zekî olduklarını da kabûl ediyordu²⁷³.

269 N. Keklik, *aynı eser*, s. 145-146.

270 Bu mesele hakk. bkz. *Augustinus; La Cité de Dieu* (Texte et traduction par. Pierre de Labriolle), Paris, 1941 : Burada, ismi geçen mütercim tarafından yazılan *Introduction*, p. XVII. (Ayr bkz. br. dn. 279'daki açıklamalar) (Ayr. bkz. br. s. 41-42'deki açıklamalar).

271 N. Keklik, *aynı eser*, s. 146-148. : (Bu metin için bkz. br. s. 97/frg 178).

272 Bkz. br. s. 108/frg. 192'nin sonları.

273 Bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 24-27.

Bizi burada ilgilendiren sâdece uslubudur. Bu tarzda ifâde ettiği düşüncelerine gelince : Her ne kadar, *benim eserlerimi en az dört defâ okuyanlar anlayabilir* demekteyse de²⁷⁴, uslûbu pek de zor sayılmaz. Çünkü *Descartes*'ın ifade şeklinde râhatlık ve kolaylık sağlayacak özelliklerden biri de, *metafor* ilkesine dayanması ve düşüncelerini, (-yeri geldikçe-) bu şekilde açıklamasıdır. Meselâ :

«... *Felsefesiz yaşamak*, 'gözü kapalı yaşamak (GİBİ)'dir...»²⁷⁵.

sözleriyle felsefenin önemine işâret etmekte ve ayrıca, *felsefenin târihi* maksadıyla, *felsefe*'yi bir ağaç'a benzeterek şunları söylemektedir :

«...*Felsefe*, bir ağaç GİBİ'dir : Kökleri *metafizik*, gövdesi *fizik* ve bu *gövde*'den (‘fizik’ten) çıkan *dallar* da, öteki *bütün ilimler*'dir... İmdi, NASIL Kİ *meyvalar*, ağaçların kökünden ve dallarından değil de, yalnız *dalların ucundan toplanırsa*, aynı şekilde *felsefe*'nin en son faydası da, en son öğretilen bölümlerinden öğrenilebilir...»²⁷⁶

Felsefe târihinde, *düşünüyorum o halde varım* (cogito ergo sum) sözleriyle meşhur olan *Descartes*, aslâ *şüphe* edilmeyecek *bilgi*'lere ulaşmak için, *şüphe* metodunu kullanmıştı. Fakat, *şüphe*, onun için bir *gâye* değil, sadece geçici bir *vâsita* idi, yani *metod* meselesiydi. Bu sebepledir ki ona, *doute methodique* yani *metodlu şüphe* veyâ *sistematik şüphe* ismi verilmiştir. Bunun için *Descartes*, evvelâ bütün maddî varlıkların mevcudiyetinden *şüphe* ederek yola çıkıyor fakat sonunda, hiç olmazsa, *şüphe ettiğine dâir şüphe etmediğini* fark edince, o zaman *şüphe eden varlık* olarak *kendi varlığı'nı* (yani *şuur'unu*) kabul etmek zorunda kalıyordu. Meselâ diyelim ki, *her şeyin varlığından şüphe ediyorum* fakat bütün bunlara rağmen acabâ : -*Şüphe ediyor muyum yoksa şüphe etmiyor muyum diye şüphe edebilir miyim?* O halde, *şüphe eden varlık* olarak, hiç olmazsa *ben varım* yani *şuur* vardır.

274 *Descartes, Felsefenin İlkeleri*, s. 20-21; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 197.

275 *Descartes, aynı eser*, s. 10; ayr. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 24.

276 *Descartes, Felsefenin İlkeleri*, s. 23-24; ayr. N. Keklik, *Felsefe*, s. 138; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 138-139.

İmdi, *şüphe etmek*, *şüphe ederken bir nevi düşünmek*'tir. Böylece, (-*şüphe ediyorum* deyiimiyle eşdeğerde olan, *düşünüyorum* deyimini kullanmak sûretiyle-) *Descartes*, meşhur cümlesini dile getirmekteydi : -*Düşünüyorum, o halde varım*.

Şüphe etmek ile *düşünmek* arasındaki ilişkiyi açıklayan *metaforlu* bir ifadesini dikkatle okumamız kâfi gelecektir :

«...Nitekim *ak* nedir? anlatmak için, bir *kör*'e akı tanımlamak faydasız olduğu halde, bizim *ak nedir* bilmemiz için, sadece gözüümüzü açmamız kâfi geldiği *GİBİ*, *şüphe* ile *düşünce* nedir bilmek için, *şüphe etmek* ve *düşünmek* kâfidir..»²⁷⁷

Descartes'ın bu konudaki açıklayıcı ve mükemmel bir ifâdesini daha aktarabiliriz. Nitekim, *Tabiat Işığı İle Hakikatı Arama* adlı eserinde bulunan bir metne göre, şunları okumaktayız : «... Zirâ şüphe ettiğim doğru ise, -ki doğruluğundan *şüphe etmiyorum*-, *düşündüğüm* de doğrudur; öyle ya, *şüphe etmek*, herhangi bir tarzda *düşünmek*'ten başka bir şey midir? Ve şüphesiz, *düşünmeseydim*, ne *şüphe ettiğimi* ne de *var olduğumu* bilebilirdim. Halbuki *varım*; *var olduğumu* da biliyorum. *Biliyorum* çünkü *şüphe ediyorum*, yâni dolayısıyla *düşünüyorum*. Hattâ olabilir ki, bir an için *düşünmek*'ten kesilseydim, aynı zamanda *var olmak*'tan da kesilirdim...»²⁷⁸

İşte pek meşhur (fakat kökleri daha eski asırlarda da bulunan) *cogito* nazariyesinin özü bundan ibârettir ve bu konuda çeşitli araştırmalar yapılmıştır²⁷⁹

277 *Descartes*, *Tabiat Işığı*, s. 41 : Kendi ifâdesiyle :

«...Duyular yoluyla gelen bütün şeylerden, haklı olarak, *şüphe* edebilirsiniz fakat *şüphe*'nizden de *şüphe* edebilir misiniz? (yanı), *şüphe* ediyor muyum, etmiyor muyum diye *şüphe* içinde kalabilir misiniz...?» (bkz. *Descartes*, *Tabiat Işığı*, s. 23).

278 *Descartes*, *Tabiat Işığı*, s. 36.

279 *Düşünüyorum, o halde varım* nazariyesinin öncüsü, şüphesiz ki *Augustinus* (354-430)'tur. Bkz. br. s. 41-42. Daha sonra *İbn Sînâ* (930-1037), *Gazzâlî* (1058-1111), *Sühreverdî* (öl. 1191), *İbn'ül-Arabî* (1165-1240) gibi meşhur filozoflarımız ve bir de İtalyan düşünürü *Campanella* (öl. 1639), *Descartes*'tan çok önceleri bu görüşü ortaya koymuşlardı. Bu meseleye dair vesikalar için bkz. N. Keklik, *Felsefe* (İst. 1978), s. 258-259; ayr. bkz. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 145-146. Avrupa dillerinde yapılmış araştırmalar ise, şunlardır :

Demistik ki Descartes, kendinden önceki felsefeleri yanlış ve yâ noksan bulmaktaydı. Bu sebeple gençliğinde, mekteplerden öğrendiği bu tür felsefeleri kafasından silmeğe ve atmağa azimliydi. Nitekim :

«... İlkın bugüne kadar edinilen bütün *bilgi'yi* yıkacağım. Zîrâ o,... ancak *kötü bir bilgi* olabilir. Böylece onu, çürük temeller üzerine konulmuş *bir eve BENZETİYORUM*. Bunun için de *bütün binâyı devirip, yerine bir yenisini kurmak*'tan daha iyi bir çare göremiyorum, zira ben, yenisini yapamadıkları için *eski eserleri onarmakla uğraşan küçük san'atkârlar GİBİ* hareket etmek istemiyorum....»²⁸⁰

Eskiden edindiği bilgilerin binâsını yıkarak, onun yerine bir yenisini kurmak istiyordu fakat, *eski binânın enkâzı*'ndan (-işe yarayabilecek olan-) bâzı unsurları kullanacağını da belirtmekten geri kalmıyordu :

«... NASIL Kİ, *eski bir evi yıkarken* (ve) çok kere *yenisini yaparken* kullanmak üzere *yıkıntılar kullanılırsa*, böylece kanâatlarımdan çürük olduklarına hüküm ettiklerimi yıkarken, türlü türlü müşâhedelerde bulunduğum gibi, birçok tecrübeler de ediniyordum; onlar da, o zamandan beri,... bir takım (yeni) kanâatlar edinmeme yardım etmiştir...»²⁸¹

Descartes bu düşünce ve niyetini, başka bir metaforla daha izah ederek diyor ki :

«... NASIL'ki, *ressam'ınız, tablo'da* bulduğu bütün çizgileri silmek için, *üzerinden süngeri geçirdikten sonra*, vaktini tashihle geçirecek yerde, *tablosuna yeni baştan başlamakla* daha iyi

— L. Blanchet, *Les Antécédents historiques du «Je pense donc jé suis»* (Paris, 1920).

— G. Furlani, *Avicenna e il Cogito ergo sum di Cortesio*. [İslamca, 3 (1927), pp. 53-72].

— G. Furlani, *Avicenna, Barhebreo, Cartesio* [Rivista Studi Orientalni = RSO, 14 (1934); pp. 21-30].

280 Descartes, *Tabiat Işığ*, s. 17. (Bunun benzeri için bkz. N. Keklik, *Mevlânâda Metafor yoluyla Felsefe*, s. 52/frg. 94).

281 Descartes, *Metod*, s. 36-37.

ederse, *aynı suretle* her insan, bilgi yaşı denilen bir yaşa varınca, o âna kadar muhayyilelerine nakş edilmiş olan *eksik fikirler*'i, bir defa daha adam akıllı muhayyilelerinden atmalı ve yeni baştan, yenilerini teşkil etmeğe başlamalıdır...»²⁸²

Hulâsa *Descartes*, en son düşüncelerine birdenbire ve doğrudan doğruya değil, ancak yavaş yavaş ulaşabilmişti : Başlangıçta elbette ki ilerlemeler pek zahmetli olmaktadır fakat bir defa düzlüğe çıkıldıktan sonra, müteakip ilerlemeler mutlakâ kolaylaşacaktır diyen *Descartes*, bu konuda da güzel bir *metafor* daha yapmak-taydı :

«... Bilimlerde, *hakikatı yavaş yavaş keşf edenlerin durumu*, önce *fakir*liğinde büyük emeklerle para kazanırken *zengin* olmaya başlayınca, az emekle büyük kazanç elde edenlerin durumu ile aşağı yukarı aynıdır. Yâhut da onlar bir meydan savaşını kaybettikten sonra, şehirlerle illeri zapt etmek için, gerektiğinden daha fazla dirâyet ve mahârete muhtac olan ve kuvvetleri, zaferleriyle orantılı olarak artan ordu komutanlarına *BENZETİLEBİLİR*....»²⁸³

Descartes'in *cevher* meselesini izah etmek üzere yaptığı meşhur bir *metafor* var ki burada *cevher*'i temsil etmek üzere *balmumu*'ndan bahsedilmektedir : *Balmumu* olarak bir *cevher*'den bütün *ilintiler* (arazlar) kaldırılrsa veyâ bunların yerine başka ilintiler konulsa, o *cevher* (balmumu) yine de *kendi kendisi*'nden ibâret kalacaktır. İçinde herhangi bir *metafor* deyiimi (: *TIPKI-GİBİ* vs. deyimleri) bulunmamasına rağmen, *cevher*'in nasıl bir şey olduğunu izâh etmek üzere, şunları söylemekteydi :

«... Meselâ, ... kovandan çıkarılan şu *balmumu* parçasını ele alalım : Henüz içinde bulunan *bal*'ın tatlılığını kaybetmemiştir; toplandığı çiçeklerin kokusundan onda birşey kalmıştır. Rengi, şekli, büyüklüğü görünüyor; katıdır, soğuktur, ona dokunuyorum, vurunca bir ses de veriyor. Kısaca bir *cisim*'i seçikçe tanıtmaya yarayan bütün şeyler onda vardır.

282 *Descartes*, *Tabiat Işığ*, s. 16.

283 *Descartes*, *Metod*, s. 80-81.

Fakat konuştuğum şu anda, *balmumu*'nu ateşe yaklaştırıyorum. Tadı kaçıyor, kokusu gidiyor, rengi değişiyor, şekli kayboluyor, büyüklüğü artıyor, eriyor ve ısınıyor, ona dokunmak güçleşiyor. Vurulsa da artık hiçbir ses vereceği yoktur. Bu değişmeden sonra, *aynı balmumu* kalıyor mu? Kaldığını kabûl etmek lâzımdır ve kimse bunu inkâr edemez. Şu halde bu *balmumu* parçasında bu kadar seçiklikle bilinen neydi? Şüphesiz ki duyular yoluyla edindiğim şeylerden hiç biri değildi. Zira tadma, koklama, görme ve işitme ile öğrenilen şeylerin hepsi *değişmiş* bulunuyor ve bununla berâber, *aynı balmumu* kalıyor. Belki bildiğim, şimdi düşündüğüm şeydir : Yani *balmumu*, ne bu bal lezzeti, ne çiçeklerin hoş kokusu, ne bu aklık ve ne de bu sestî; fakat yalnız biraz bana başka şekillerde görünen yine başka bir şekilde kendini gösteren bir *cisim*'di. Lakin onu bu şekilde kavradığım zaman, asıl neyi tahayyül ediyorum? Bu noktayı gözden geçirelim ve *balmumu*'na ait olmayan şeylerin hepsini uzaklaştıralım ve bakalım geriye ne kalıyor? Şüphesiz ancak uzamlı, imtidadlı, eğilip bükülen ve hareket eden bir şey kalıyor ... Bu *balmumu*'nun ne olduğunu *muhayyile* ile kavrayamıyorum bile. Onu ancak, *müdrîkem kavırıyor...*»²⁸⁴

Hatırlanacak olursa *Gazzâlî* (öl. 1111) tarafından yapılan tasvirler (bkz. br. frg. 178) ile çok yakın bir benzerlik gösteren bu metinde Descartes, *cevher* denilen şeyin *arazlar*'dan başka bir şey olduğunu, *balmumu* metaforu'na dayanmak sûretiyle izah etmektedir. Tabiatıyla hatırlatmak gerekir ki, *Gazzâlî* (öl. 1111) ve *Descartes* (öl. 1650)'tan başka, daha önceleri (-hattâ ilk defâ olarak-) *balmumu* metaforu, *Platon* (427-347) ve ondan sonra *İbn Miskeveyh* (öl. 1030), bir de *Malebranche* (öl. 1715) tarafından (-çeşitli mak-satlarla-) kullanılmıştır.

Descartes'ın en güzel *metafor*'larından biri de, insanın *çocukluk* yaşlarında edindiği *tasavvurlar*'ın meydana gelmesinde yardımcı olan bâzı faktörleri izâh etmesine dâirdir. Nitekim :

284 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 116-118; Bu metin, daha önce de neşredilmiştir. Bkz. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 147-148; ayr. N. Keklik, *Türk-İslam Felsefelerinin Avrupa Kültürüne Etkileri*, s. 6-7 (:*Gazzâlî* ve *Descartes*, karşılıklı olarak).

«... Çocukların *fantasia*'sını ,her bir şeyin aslına göre çizilmiş olan fikirlerimiz üzerine koyduğumuz *başlanamamış bir tablo'ya BENZETİRSEK*, bütün bunlar açıkça anlaşılacaktır. *Duyular, meyiller, mürebbîler* ve *anlayış*, bu eseri meydana getirmek için çalışan *ressam*'lardır.

Beceriksiz *duyular*, münasebetsiz *dadılar*'dır. ... Zîrâ *duyularımız*, pek kaba ve bayağı şeylerden ötede bir şey görmez; *tabîi meyiller*'imiz tamâmiyle bozuktur. *Mürebbîler*'e gelince, içlerinde pek mükemmelleri bulunsa da, bununla berâber *anlayış*'ımız, kanıtlarını inceleyinceye kadar bizi, onları kabûl etmeğe zorlayamazlar, çünkü eseri tamamlamak, yalnız *anlayış*'a âitir. Fakat *anlayış*, genç çocukların taslağını yaptığı kötü bir *tablo'ya* son renklerini koymak için,-//- kullanılan bir ressam *BENZER*. O, azar azar bâzen bir çizgiyi düzeltmek için, san'atının bütün kurallarını ne kadar kullanırsa kullansın ve orada eksik olana ne kadar kendinden katarsa katsın, yine de büyük eksiklikler bırakmadan başaramaz, çünkü *resim*, başlangıçta anlaşılmıştır. Figürler fenâ yerleştirilmiş, nisbetlere de iyi riâyet edilmemiştir...»²⁸⁵

Descartes, özellikle *politika*'dan mümkün olduğu kadar uzak durmuş filozoflardan biriydi²⁸⁶. Buna rağmen (-pek nâdir olarak-) bu konuda da birkaç söz söylemek ihtiyâcını herhalde hissetmiş olmalıdır. Bir örnek olmak üzere, faziletli (*erdemli*) *devlet adamı* ile *despot devlet adamı* arasındaki farkı belli etmek üzere diyordu ki :

«... NASIL Kİ kalın ve yüksek duvarları tutamayacak kadar kötü temeller üzerine dayanan bir ev yaparken, duvarları ince ve alçak yapmak zorluğu (: zorunluğu) varsa, aynı sûretle, cinâyetlerle devletin başına geçenler de, cinâyet işlemekte devâma mecburdurlar; faziletli olmak isteyince de, yerlerinde tutunamazlar....»²⁸⁷

Descartes'ın bu sözlerini yanlış yorumlamamalıdır çünkü, cinâyet işlemek üzere devletin başına geçmek başka, cinayet işleyenleri engellemek gâyesiyle devlet idâresine sâhip olmak başkadır.

285 Descartes, *Tabiat Işığ*ı, s. 15-16.

286 N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 119-120.

287 Descartes, *Ahlâk*, s. 87.

Sonuç olarak görülüyor ki, metafor ilkesini ustalıklı ve hattâ şâirâne bir uslupla kullanan filozoflar arasında *Descartes* (öl. 1650) da bulunmaktadır. Fakat ençok *metafor* yapan filozoflardan biri de, şimdi göreceğimiz *Thomas Hobbes* olmuştur.

II — B^a

Thomas Hobbes'ta metafor örnekleri

Hobbes (1588-1679), İngiliz filozoflarından biridir. Babası *pâz'*dı ve iyi bir *dinî tahsil* gördüğü halde, *metafizik* nitelikteki bâzı konuları (msl. Tanrı, melekler, ruhlar vs.) felsefenin dışında bırakmak istemiştir.

Kendi çağdaşı ve akrânı olan *Galilei* (öl. 1642) ile tanışmış ve bir süre de *Fransa'da* bulunmuştur. Bu seyâhat ona, ünlü düşünür *Descartes* (öl. 1650)'in düşüncelerini tanımak fırsatını vermiş fakat *Descartes* felsefesine zıt görüşler ileri sürmüştür. Sonra, İngiltereye dönmüş ve bir ara yıldızı parlamış fakat yeniden yalnızlığa düşerek, 91 yaşındayken ölmüştür.

Çıkış noktası *sansüalizm* olduğu için, sâdece duyu verilerinden gelen bilgilere güvenmiş ve buradan da *metarialist* görüşlere ulaşmıştır. Bunların tabîî bir sonucu olarak da *Kilise* tarafından *ateist* flân edilmiştir. Fakat kendisi diyor ki, *Sonsuz-Tanrı* kavramı, insan akli tarafından *anlaşılamaz* (incomprehensible) olduğu halde, biz yine de *Tanrıya saygı gösterebiliriz*²⁸⁸.

Hobbes'un en meşhur eseri, *Leviathan* ismini taşımaktadır. Burada, *Bilgi problemi* ve *Psikoloji* konularıyla birlikte, *Politika* üzerindeki düşüncelerini (-özellikle *metafor*'lara dayanarak-) açıklamaktadır.

Devlet felsefesi'nde, güçlü iktidar ve *despot idâre* taraflısı olan, (-çünkü o sıralarda *İngiltere* siyâsî çalkantılar içindeydi ve *otoriter* bir rejime muhtaç görünüyordu-) ve ayrıca *güçlü*'den yana olan *Hobbes'a* göre, *insan insanın kurdudur*. (: homo homini lupus)

288 *Hobbes Leviathan* s. 140; Ayrıca bütün bu konularda tafsilat için bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 197-198.

Ahlâk görüşünde *hedonist* (: hazzc) idi çünkü, biraz önce belirtildiği üzere, *sansüalist* görüşlerden yola çıkarak *materializm*'e ulaşmaktaydı.

Psikoloji konusunda ise, tam mânâsıyla *materialist psikoloji* taraflısı görünmektedir. Nitekim biraz sonra *Leviathan* adlı eserinden aktaracağımız örnekler sâyesinde, yukardan beri saydığımız hususlar açıkça görülebilecektir.

Leviathan adlı eserinde, son derece güzel *metaforlar* bulunmaktadır ki bunların bir kısmı, *Bilgi problemi* ve *Psikoloji*'yle ilgilidir. Meselâ *tahayyül* (: hayal etmek) mânâsına gelen *imagination* kelimesi, dikkat edilirse *image* (: imaj, hayal, resim) sözünden türetilmiştir. *Tahayyül* (*imagination*) ile *hâfıza* (bellek) arasında belli bir ilişki de vardır : Yapabileceğimiz bir *benzetme* ile *hâfıza*, âdetâ bir *fotoğraf albümü* ve bundaki *resimler* gibidir; fakat *tahayyül* denilince, bu *resimler* (: fotoğraflar) arasında *bağlantı kurmak* sûretiyle, onları bir *hareketli filim* hâline getirmek anlaşılmalıdır. *Hobbes*'un da belirttiği üzere, *tahayyül*'e sebep olan objektif varlıklar (: nesneler) ortadan kalktığı veyâ biz, kendi gözlerimizi onlara kapadığımız zaman, (-bizzat *duyu verileri* gibi berrak sayılmasalar dahi-), biz onları *azçok bulanık şekilde görür gibi* olmaya devâm ederiz. Fakat bu *duyu verileri* eski zamanlara âitse, onların tekâbül ettiği *nesnelerin imajları* da gittikçe zayıflayacaktır. Bu meseleyi izah etmek amacıyla *Hobbes* diyor ki :

«...Bir *cisim*, bir kere *hareket*'teyse, ebedî olarak *hareket* eder, yeter ki başka bir şey onu engellemesin (*hinder it*)....*Su'da gördüğümüz üzere, her ne kadar rüzgâr dursa da, dalgalar uzun bir süre dalgalanmakta devâm etmesi* GİBİ, söz gelimi, baktığı veyâ *rûyâ* gördüğü zaman bir insanın iç kısımlarında meydana gelen *hareket*'te dahî, böyle olmaktadır (*happeneth*). Nitekim o nesne oradan gittiği veyâ göz kapandığı zaman, gözümüzle gördüğümüzden daha karanlık olmakla birlikte, görülen şeyin *imaj*'ını tutmakta (muhâfaza etmekte) devam ederiz. İşte *Latinler*'in *imagination* (*tahayyül*) adını verdikleri şey budur. ...Fakat *Grekler* buna *fantasia* (*fancy*) adını verirler ki bu, *görünüş* (*appearance*) mânâsına gelir. ...Şu halde *tahayyül* (*imagination*), *bulanık duyu* (*decaying sense*)'dan baş-

ka bir şey değildir ve ister uykuda, isterse uyanık iken, *insanlar*'da olduğu kadar diğer *canlı yaratıklar*'da da mevcuttur...»²⁸⁹

Bu şekilde metaforlardan faydalanmağa devam eden *Hobbes*, dış nesnelerin duyularımız üzerindeki etki derecelerini de, yine bir *metafor* sâyesinde açıklamak istemiştir. Ona göre, objektif realitelerin (maddî nesnelerin) *duyu*'larımız üzerindeki etkileri, (yani *ihsâs*'larımız), nesnelerin *imağ*'larından daha belirgin olup, bu *etki*'lerden bâzıları, bâzılarına oranla daha şiddetlidir. Nitekim :

«...Gözlerimizin, kulaklarımızın ve diğer organlarımızın, dış nesnelerden aldığı darbeler (izlenimler, intibâlar)'den sâdece *üstün* (predominent) olanlar, *mahsûs* (=hiss edilebilir, *sensible*)'durlar. TIPKI *Güneş ışığı*'nın *üstün* olması sebebiyle, *yıldızlar*'ın etkisinden (:ışığından) duyulanmadığımız *GİBİ*...»²⁹⁰

Yani, duyularımızı daha *kuvvetli* (predominent) şekilde etkileyen objeleri *hiss* edebilmemize karşılık, daha *zayıf etkili* objeleri hissetmemiz kâbil olmamaktadır. İşte bunun gibi :

«...Birbiri ardından gelen ve bizi etkileyen nesneler (sebebiyle) mâzînin *tahayyül edilmesi*, TIPKI günün patırdısından bir adamın sesinin duyulmaması *GİBİ* karanlıklaşıp zayıflamaktadır. Bundan şu çıkar ki, (mâzîdeki) *zaman* ne kadar uzun olursa,... *tahayyül* de o kadar zayıf olur...»²⁹¹

Hobbes'a göre sâdece *duyum* (ihساس) değil, aynı zamanda bunun sonucu olan *tahayyül* (imagination) konusunda da bir zayıflama ve soluklaşma olur ki buna da *hâfıza* (memory, bellek) denilir. Fakat bu ikisi, (*hayal ve hâfıza*), değişik isimlerle anılmakla berâber aynı şeyden ibârettir. Zirâ :

«....Böylece, büyük mesâfedeki bir yerden gördüğümüz şeyin bulanık görünmesi ve sesin zayıf işitilmesi *GİBİ*,büyük bir zaman aralığından sonra da, mâzîye dâir *tahayyül*'ümüz zayıf olmakta ve meselâ gördüğümüz şehirlerin bellibaşlı caddelerini

289 Hobbes, *Leviathan*, s. 133.

290 Hobbes, *aynı eser*, s. 133.

291 Hobbes, *aynı eser*, s. 133.

.... hatırlayamamaktayız (we loose). Bu his bozukluğu'na*tahayyül* (imagination) adını veriyoruz. Fakat bu (duyulara âit) bozukluğu ifâde etmek ve *duyu*'nun solgunlaştığını kasd etmek istediğimizde, ...buna da *hâfıza* (memory) ismi verilmiştir. Öyle ki, *tahayyül ve hâfıza*, çeşitli telâkkiler sebebiyle değişik isimlere sâhip olmakla berâber, sâdece tek (= aynı) şeydir....»²⁹²

Bu örnekler gösteriyor ki *Hobbes*, bir yandan *duyular ve nesneler* arasındaki *ilişkiler*'in mâhiyetini incelemiş ve diğer yandan da ortaya çıkan *hayal ve hâfıza* meselesini izah etmiştir.

Hobbes'un yaptığı metaforlar elbette ki bunlardan ibâret değildir. Nitekim *basit hayal* (simple imagination) ve *birleşik hayâl* (compounded imagination) şeklinde olmak üzere *tahayyül*'leri ikiye ayırmasına dâir verdiği bir misâlde, söz gelimi bir *at* ve ayrıca bir *insan* görmüş bulunuyorsak, bunları birbirinden *ayrı olarak tahayyül* edebildiğimiz gibi, her ikisini de *birleştirmek* sûretiyle : *yarım-insan* ve *yarım-at* şeklinde birleşik (*compounded*) hayal meydana getirebiliriz diyordu²⁹³. Böyle bir misâlin, -hatırlanacağı üzere-, daha önceleri *Gazzâlî* (1058-1111) tarafından verildiğini ve daha sonra *Hobbes* (1588-1679) ve ondan sonra da *Hume* (1711-1776) taraflarından şâyân-ı hayret bir benzerlikle tekrar edildiğini göstermiştik²⁹⁴.

Hobbes'un *psikoloji ve bilgi teorisi*, esas bakımından *materialist* bir görüşü yansıtmaktadır. Hattâ *rûyâ* bile onun nazarında, *uyku* sırasında vâki olan bir *tahayyül* (imagination) sayılmaktadır. Bu nevî düşünceleri daha ileriye götüren *Hobbes*, insan organizmasındaki değişmelerin, *beyin ve sinirler* yoluyla rûhî tasavvurlara zemîn teşkil ettiğini ve tersine olarak ta, *rûhî olaylar*'ın (msl. *öfke*, *neş'e* vs. nin), organizmada bâzı değişikliklere (msl. *kızarma*, *sararma* vs.) sebep olduğunu ileri sürmekteydi. Nitekim diyor ki :

«...Bir *öfke* (:anger), uyanık bulunduğumuz sırada, vücûdun bâzı kısımlarında *harâret*'e sebep olur. Böylece, (vucudumuz-

292 *Hobbes*, *Leviathan*, s. 133.

293 *Hobbes*, *Leviathan*, s. 134.

294 N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 144; ayr. N. Keklik, *Türk-İslâm Felsefelerinin Avrupa Kültürüne Etkileri*, s. 5.

daki) aynı kısımların ısıtılması, öfke'ye sebep olmakta ve *be-yin*'de bir *düşman hayâli* uyandırmaktadır.

Aynı şekilde, uyanık iken duyduğumuz bâzı *tabîî hoşluklar arzû* tevliid eder (meydana getirir) ve *arzû* ise, vücudun muayyen bâzı kısımlarında *sıcaklık*'a sebep olur. Böylece o kısımlarda da, biz *uyurken* fazla *sıcaklık* (:harâret) olursa, bu da *be-yin*'de *hoşluk hayâli* uyandırır. Kısaca, *rûyâ*'larımız, uyanıkken (edindiğimiz) *hayal*'lerimizin tersine çevrilmiştir....»²⁹⁵

Demek ki *Hobbes*'un nazarında *rûyâ*, sadece *fizyolojik* bir olaydan ibârettir. *Zihin* (understanding) denilen şey ise, *tahayyül*'ün bir çeşidi sayılmaktadır. Bu konuda diyor ki :

«...İnsanda meydana gelen *hayâl* (imagination), umûmiyetle *zihin* (understanding) dediğimiz şey olup, *insan ve hayvan* için müşterektir. Zirâ bir *köpek*, *alışkanlık*'la, sâhibinin çağrısını.... *anlayacaktır**....»²⁹⁶

Hobbes'a göre *fikirler*'imiz arasındaki *bağlantının*, herhangi bir *illiyet* (causality) ile alâkası yoktur²⁹⁷. Yâni her fikir, her düşünce, bir başka düşünceyi (-adeta *illet-eser* ilişkisi gibi-) kendi peşinden sürüklemeyebilir. Böylece, bir hayal (*tahayyül*)'den başka bir *hayâl*'e (*tahayyül*'e) geçebilmek için, bunların objektif konularının daha önceden *duyulanmış* (:duyularla *idrâk* edilmiş) olması lâzımdır. Böyle olduğu takdirde, -TIPKI bir masa üzerine dökülmüş suyun, parmakla oraya buraya sevk edilmesi GİBİ-, bunları da kendi isteğimizle, birbirine doğru sevk edebiliriz²⁹⁸.

Görülüyor ki burada da *metafor*'dan yararlanan *Hobbes*, fikirlerimiz arasında teselsül (*train of thoughts*)'ün, iki türlü olduğunu söylemekte ve birinci kısmın *insiyâkî* (unguided, without design) olduğunu ifâde etmektedir. Yine bir *metafor* yaparak, bu tür *fikir bağlantıları*'nı, -TIPKI herhangi bir kimseye bestesiz ola-

295 *Hobbes*, *Leviathan*, s. 135.

296 *Hobbes*, *aynı eser*, s. 136.

* *anlayacaktır* demesi, *köpek*'lerde de bir *zihin* (understanding = anlayış = *anlık*) bulunduğunu göstermek içindir. Fakat *zihin* (=anlamak) ile *hayal* (imağ)'ın birbirine karıştırılması, çok yanlışdır.

297 *Hobbes*, *aynı eser*, s. 137.

298 *Hobbes*, *aynı eser*, s. 133

rak bir *lavta* (ut) vermek veyâ çalmasını bilmeyen bir kimseye (lav-tayı) bestesiyle birlikte vermek GİBİ- olduğunu (-yani bunun bir işe yaramayacağını-) söylemektedir²⁹⁹. İkinci kısım *tahayyül*'lerin ise, belli bir hedef ve maksada göre tanzim edilerek birbirlerine bağlandıklarını ifâde etmektedir³⁰⁰. Bahis konusu *düzenli fikirler* (the train of regulated thoughts), iki çeşittir : Bir kısmı, bir etkiyle meydana gelip te sebeplerini ve onu meydana getiren vâsıtları aradığımız fikirlerdir ki bunlar, gerek *insan*'larda ve gerekse *hayvan*'larda mevcuttur İkinci kısım ise, sâdece *insan*'lara mahsus olan ve herhangi bir şeyi *tahayyül* ettiğimizde, bunu hâsıl edebilecek olan *bütün mümkün etkileri* aradığımız yâni, bunlara sâhip olduğumuz takdirde onlarla ne yapabileceğimizi *tahayyül* ettiğimiz fikirlerdir³⁰¹. Hulâsa, bir maksat (design) ile idâre edildiği zaman, zihnimizin ifâdesi (dicourse) bir *icâd* (invention) gücüdür ki *Latinler* buna *sagacitas* ve *solertia* ismini verirler³⁰². Böylece, insanların istikbâle âit olayları önceden *keşf* etmek mânasında olmak üzere, bir *bâsîret* (prudence) sâhibi oldukları fikrine ulaşan *Hobbes* diyor ki : en iyi *peygamber*, tabiatıyla en iyi *tahminci* (guesser) olandır³⁰³ : Fakat böyle bir *tahmîn* ve *basîret*, insan ile hayvan arasındaki farkı gösteremez. Çünkü henüz bir yaşında bâzı *hayvanlar*, on yaşındaki bir çocuğun yapabileceğinden daha çok şeylere dikkat eder ve nesneleri daha *basîretli* olarak izleyebilir³⁰⁴. Görülüyor ki *Hobbes*'a göre, insanda tabîî (: *fitrî*) olarak *ekilmiş* (: mevcut) başkaca bir aksiyon yoktur³⁰⁵. Yani insanda : *duyular*'dan, *fikirler*'den ve *fikirler teselsülü*'nden başka, herhangi bir hareket (motion) mevcut değildir³⁰⁶.

Hobbes'a göre, en büyük insan icâdı, *konuşma* (*speech-lisan*)dır : İnsan bu sâyede kendi düşüncelerini kayd eder (*yazabilir*) ve mâzîye karıştıktan sonra, onları bu sâyede *hatırlar*. Şu hâlde, dil olmasaydı, hiç bir *devlet*, hiç bir *toplum*, hiç bir *anlaşma* veyâ *sulh* ol-

299 Hobbes, *Leviathan*, s. 137.

300 Hobbes, *aynı eser*, s. 138.

301 Hobbes, *aynı eser*, s. 138.

302 Hobbes, *aynı eser*, s. 138.

303 Hobbes, *aynı eser*, s. 139.

304 Hobbes, *aynı eser*, s. 139.

305 Hobbes, *aynı eser*, s. 139.

306 Hobbes, *aynı eser*, s. 140.

mazdı; *arşlan*'lar, *ay*'lar ve *kurt*'lar arasındaki durumlar ortaya çıkardı. *Konuşma*'nın ilk sâhibi, *Tanrı*'dır. O, yarattığı bütün yaratıklara ne isimler vereceğini, bizzat Hz. *Adem*'e öğretmiştir³⁰⁷. *Dil*'in umûmî kullanılışı, *zihnî konuşmalar*'ımızı (: *düşünceler*'imizi), sözlü (verbal) konuşma hâlinde başkalarına aktarmak içindir³⁰⁸. Bu gibi faydalı kullanışları bozan unsurlar da vardır ki : Birincisi, *kelimelerin yanlış kullanılması*'ndan dolayı, *düşünceler*'imizin de yanlış kayd edilmesidir. İkincisi de, *kelimelerin metaforik* (istiârelî, mecâzî) *olarak* (yâni, başka bir mânada) kullanılmalarıdır. Çünkü bu yüzden başkalarının aldanmasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan *kesin hakikat*'ı arayan kimselerin hatırdaki tutmaları gerekir ki, kullandıkları her isim (: her kelime), tam yerinde kullanılmalıdır; aksi takdirde bu kimseler, TIPKI *ıhlamur ağacının dalları arasında sıkışıp kalan bir kuş GİBİ* çırpındıkça, dallarla kuşatılacaktır³⁰⁹.

Her ne kadar *metaforik kelimeler* kullanmanın aleyhinde bulunuyorsa da, görüldüğü üzere *Hobbes*'un maksadı, metafor aleyhinde bulunmak değildir çünkü bu usûle her zaman baş vurduğuna dâir örneklerle karşılaşmış bulunuyoruz. Onun (yukarıda zikredilen) sözlerinden maksat sâdece kelimelerin esâs mânâlarından başka (ve özellikle mecâzî) anlamda kullanılmalarından kaçınılmasıdır.

Şimdi de onun *politika* konusunda ileri sürdüğü bâzı görüşleri, metafor yoluyla nasıl açıkladığına temâs edelim.

Bundan önce ele aldığımız filozoflardan birçoğunda devlet felsefesi dediğimiz *politika nazariyeleri*'ne tesâdüf etmiştik. Sistemli şekilde *Platon* (427-347) ve öğrencisi *Aristoteles* (384-322), bu sâhanın önderleri sayılmaktaydı. Daha sonra (-Hristiyan Skolasitiğinde-) *Augustinus* (öl. 430), *Salisbury*'li *John* (öl. 1180) ve *Aquino*'lu *Thomasso* (öl. 1274) gibi düşünürler de, *politika* konusuna yer vermişlerdi. Diğer yandan *Türk-İslâm* filozofları arasında özellikle *Fârâbî* (öl. 950) ve bir de *Mevlânâ* (öl. 1273), bu sâhada ilimizi çeken görüşler ileri sürmüştü. Nihâyet, Yeniçağ Avrupa felsefesinde bâzı ünlü siyâset yazarları (ve filozoflar) da *politika* üzerinde eser vermişlerdir. Meselâ İtalyan düşünürü *Machiavelli* (öl.

307 Hobbes, *Leviathan*, s. 141.

308 Hobbes, *aynı eser*, s. 141.

309 Hobbes, *aynı eser*, s. 142.

1529), *Hükümdar* (Il Principe) adlı eserinde *otoriter devlet* görüşü'nü benimsemişti. Daha sonra, (-kafası giyotinle kesilmek suretiyle idam edilen-) İngiliz düşünürü *Thomas More* (öl. 1535), *Utopia* adında bir eser yazmış ve burada *komünist devlet* telâkkisini desteklemişti. Ondan yarım asır sonraları ise, İngiliz devlet adamı ve filozofu *Francis Bacon* (öl. 1626) *Yeni Atlantis* (Nova Atlantis) adında (*utopia* niteliğinde) küçük bir siyâset kitabı yazmış ve bir *hayâlî ülke*'de uygulanacak *fennî hayat* tasvirleri yapmıştır. Bunları tâkip ederek, (27 sene hapis hâne ve zindanlarda, çok ağır şekilde işkence edilen ve bu işkencelere sabırla katlanan) İtalyan düşünürü *Campanella* (öl. 1639) ise, *Güneş Şehri* (Civitas Solis) adındaki siyâset kitabında, *komünist devlet* modelini tasvir etmiştir. Bu siyâset kervanına katılanlardan biri de, İngiliz filozofu *Thomas Hobbes* (öl. 1679) olmuştur. Onun görüşlerinin odak noktası ise, *mutlak otorite sâhibi tek hükümdar*'dır ki, buna *monarşi* (monarchie) ismi verilmektedir.

Hobbes'a göre devlet denilen siyâsî varlık, insanlar tarafından yaratılmış bir *büyük insan* modelidir yâni, bütün insanlardan meydana gelmiş bir «*büyük insan*»dır, âdetâ bir *Dev* (*Leviathan*) gibidir. Böyle bir devlette ancak mutlak kudret ve salâhiyet sâhibi bir *hükümdar* sâyesinde *birlik* kurulabilir. Çünkü *insanlar*, yaratılış itibâriyle, *birbirlerine düşman*'dır³¹⁰. İşte bu düşmanlıkları ortadan kaldırıp birlik kurabilecek kimse de, kendisine bütün salâhiyetler ve kudretler verilecek olan bir *mutlak hükümdar*'dır. (-*Hobbes'a göre bu ancak bir kral* olmalıdır.-) *Hükümdar*'ın (yâni *kral*'ın) çevresindeki herkes, (bütün vatandaşlar, hattâ *lord*'lar, *dük*'ler vs.) âdetâ bir *efendi*'nin çevresindeki *hizmetçiler* gibi'dir diyen *Hobbes*, bu konudaki düşüncelerini *metafor*'lar yoluyla izâh etmektedir. (Bunun metni biraz ilerde verilecektir.)

Metafor konusunda *Thomas Hobbes* Avrupalı yeniçağ filozofları arasında ön safta bulunmaktadır. Nitekim çeşitli konular yanı sıra, *politika*'dan da bahsettiği *Leviathan* isimli kitabının hemen her sayfasında, buna dâir pek çok örnek bulmaktayız. Özellikle *Giriş*

310 *Hobbes'un* ifâdesiyle : - *Her insan, her insana düşmandır* (: Every man, is ennemy to every man) (bkz. *Leviathan*, s. 161); ayr. - *Her insanın, her insana karşı savaşı vardır* (: the war of every man against every man) bkz. *Leviathan*, s. 162).

sayfalarında, *Devlet*'in adetâ bir *uzviyet* (: insan) gibi olduğunu söylüyor ve ikisi arasında bâzı karşılaştırmalar yaparak diyor ki :

«... *Saat*'ler veyâ kendilerini bir *zenberek* ve *çarklar* ile hareket ettiren *makinelere* GİBİ, bütün *otomat* (: *autamata*)'ların da, (âdetâ) *sun'î hayat sâhibi* olduğunu niçin söylemeyelim? *Kalb* denilen şey, bir *zenberek*'tir; *sinirler* ise *teller*'dir; *mafsallar* da bütün bedene hareket veren *çarklar*'dan ibâret değil midir?...»³¹¹

Hobbes, böyle bir metafordan yola çıkarak, *Devlet*'in de bir *sun'î hayat* olduğunu (-ve dolayısıyla *tabîî hayat* sahibi olan *insan*'a benzediğini-) belirtmekteydi. Yâni ona göre *Devlet*, bir *tabîî organizma* olan *İnsan*'a karşılık bir *sun'î organizma*'dır: *Devlet*, sadece insan aklının meydana getirdiği bir *organizma*'dan ibârettir. Şu farkla ki *Devlet*, normal ve tabîî insandan pek çok büyük ve güçlü olan bir büyük insan gibidir; âdetâ bir *Leviathan* (: bir Canavar)'dır. Böyle bir kocaman insanın (: *Devlet*'in) da bir *rûhu* vardır, *sinirleri* vardır, *sağlığı* ve *hastalığı* bahis konusudur; *aklı* ve *irâdesi* mevcuttur. Her insan gibi, onun da bir *ölüm*'ü vardır. Bütün bunları *Hobbes*, -yine *metafor*'a baş vurmak sûretiyle-, şöylece tasvîr ediyordu :

«... ancak bir *sun'î insan* olan *Commonwealth* (*kamınvelf*) veyâ *Devlet*, Latince olarak *Civitas* (*Sivitas*) denilen şu büyük *Leviathan*, (beşerî) san'at tarafından yaratılmıştır. Bu ise, normal *insan*'dan daha cesâmetli ve daha kuvetlidir. Bundaki *hükümdarlık*, bütün *beden*'e hayat veren bir *sun'î ruh*'tur. *İdâreciler* ve *hâkimler* ile *icrâcılar*, (âdetâ) *sun'î eklemler*'dir; her (idâreci) üye, ... tabîî (: normal) vucuttaki aynı şeyi ifâ ederler. *Mükâfât* ve *cezâ* ise, *sinirler*'dendir. Üyelerin (fertlerin) *servet* ve *zenginlik*'leri, (*devlet*'in) *gücü*'dür. *Salus populi* yani *halkın selâmeti*, onun içindir. *Müsteşarlar*, ... onun *hâfızası*dır; *adâlet* ve *kânunlar*, bir *sun'î irâde*'dir (Fertler arasındaki) *uyum*, bir *sıhhat*'tır, *kargaşalık* ise, *hastalık*'tır. Fakat iç savaş bir *ölüm*'dür...»³¹²

311 Hobbes, *Leviathan*, s. 129 (İntrod.)

312 Hobbes, *aynı eser*, s. 129 (İntrod.)

Hatırlatmalıdır ki, insan organizmasından yola çıkarak, (-metafor yapmak sûretiyle-), *Devlet*'in mâhiyet ve yapısına intikâl eden *Hobbes* ile *Gazzâlî* (1058-1111) arasında dikkate değer benzerlikler vardır. Nitekim *Gazzâlî*'nin de bu konuda bâzı metaforlar yaptığını, daha önceki sayfalarda görmüştük. (bkz. br. frg: 168 ve 169)

Her ne olursa olsun, bir *Dev* (: *Leviathan*) *GİBİ* olan ve bizzat *insanlar tarafından icât edilen Devlet'in hayâtı* (: canlı oluşu), bir *sun'î ruh*'un eseridir: *Hükümdar* denilen *insan*, işte bu *sun'î ruh*'tan ibâretir fakat *hükümdar*, bir *mutlak hükümdar* olmalıdır.

Devletin idâresinde acabâ niçin *tek ve mutlak hükümdar* daha iyidir? *Hobbes*'a bakılırsa : «... insanlar arasında, kendilerini daha akıllı ve de halkı daha iyi idâre etmeğe kâbiliyetli farzeden birçok kimseler vardır. Bu ise, birinin bu yolda, diğerinin başka bir yolda olmak üzere *reform* yapmalarına sebep olur ki, bu da, *gafllet* (distraction) ve *iç-savaş* getirir...»³¹³ İşte bu yüzdendir ki diyor *Hobbes* : «.... Yabancıların istilâsına ve (ahâlinin) birbirine *adâletsizlik* etmesine karşı kendilerini savunmaya muktedir olabilecek... şekilde *ortak güç* kurmanın biricik yolu, bütün (milletin) kendi güç ve kuvvetlerini *tek kişi*'ye veyâ bir *konsey*'e (: assembly of men) havâle etmektir...»³¹⁴

İster *konsey* ve isterse *tek lider* sistemi olsun, yapılması gereken ilk şey, demek ki bir *merkezî idâre*'dir. İşte «...bu yapılanca, tek kişi (nin çevresi)'nde birleşmiş olan kitle, *Devlet* (Commonwealth), Latince *Civitas* ismini alır. *Büyük Leviathan*'ın yahut daha ki-barca konuşursak, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz *Ölümsüz Tanrı*'dan sonra (gelen) *Ölümlü Tanrı*'nın meydana gelmesi de böyle (: BUNUN *GİBİ*)dir. Zirâ devletteki herkes tarafından kendisine verilen bu *otorite* sâyesinde o *tek kişi* (: tek lider), kendisine devredilen bunca güç ve kuvveti kullanarak ... vatandaki *barış*'ı ve dıştaki düşmanlara karşı *yardımlaşma*'yı da sağlayacaktır...»³¹⁵

* *Gazzâlî* (öl. 1111) tarafından *devlet* konusunda yapılan *metafor*'ların, önce *Salisbury*'li *John* (öl. 1180) ve sonra da onun vatandaşı *Hobbes* (öl. 1679) tarafından tekrarlanmış olması da muhtemeldir.

313 *Hobbes*, *Leviathan*, s. 176.

314 *Hobbes*, *aynı eser*, s. 176.

315 *Hobbes*, *aynı eser*, s. 177.

Görülüyor ki *tek lider*'in idâresinde meydana gelen *Devlet*, âdetâ bir *Ölümlü Tanrı* yani insanların icat ettiği bir *ilâh* gibi tasavvur edilmiştir. Böyle bir *Devlet*'in başındaki *tek lider* (:tek hükümdar) ise, iki çeşit vazifeyle mükelleftir : Birincisi *yurt içinde barış*'ı sağlamak ve ikincisi de *düşmana karşı birlik olmak*'tır.

Tek lider'in birinci hedefinin, yurt içi barış ve güvenlik olmasındaki esas sebep, *âsâyiş bozukluğu*'ndan kaynaklanmaktadır. Meselâ : «... bir kimse (kendi durumunu) tasavvur etsin : Yolculuk yaparken silah kuşanır; ... yatağına girerken kapılarını kilitler, kendisi evdeyken bile, çekmecelerine kilit vurur...»³¹⁰ Bütün bunları niçin yapar? Çünkü yurt içinde *âsâyiş* mevcut değildir. İşte *mutlak lider*'in birinci vazifesi budur yâni *âsâyişi* sağlamaktır.

Yurt dışı güvenlik'e gelince : Yukarda belirtilen *yurt-içi güvenlik* (ve dolayısıyla da birlik) sağlandıktan sonra, gerisi kolaydır. Çünkü birlik ve güvenlik sağlanan bir ülkede dış düşmanların tehlikesi azalacaktır; zira milletin fertleri birbirlerine yardım ettikleri için, ülke savunmasının ilk şartı yerine getirilmiş olmaktadır.

Bütün bunlara rağmen yine de *savaş* tehlikesi mevcutsa, o zaman ne yapılmalıdır? Hobbes'a göre milletler arası anlaşmalar, *mutlakâ kuvvet*'e dayanmalıdır. Çünkü : «...*kılıcsız anlaşmalar*, sâdece *kelimeler*'den (yani *lâf*'tan) ibârettir ve bir kimseye güvenlik vermekten de yoksundur...»³¹⁷

Anlaşmazlıkların temelinde yatan nedir? Hobbes'a göre *adâletsizlik*'tir :

«...Dünyâdaki *ihtilâf*'larda ... *adâletsizlik*, (ÂDETA) bilginler'in münâkaşalarında saçmalık (*absurdity*) ismi verilen şeye BENZER. Çünkü birinin başlangıçta desteklediği şeyle ters düşmesine saçmalık (tenâkuz) denilmesi GİBİ, dünyâda bir kimsenin irâdî olarak başlangıçta yaptığı şeyin tersini yapmasına da *adâletsizlik* ... ismi verilir...»³¹⁸

Diyelim ki fertler ve milletler arasında, *adâletsizlik* sebebiyle iç-savaş yâhut da dış savaş çıktı. Acabâ böyle bir (iç veyâ dış) sa-

316 Hobbes, *Leviathan*, s. 161

317 Hobbes, *aynı eser*, s. 174.

318 Hobes, *aynı eser*, s. 164.

vaş'ın etkileri *kısa zamanda* silinip gider mi? Hobbes'a göre silinmez ve bunun etkileri, tahmîn edildiğinden çok daha uzun süre devâm eder. Çünkü :

«...savaş'ın tabiatındaki *zaman* kavramı, *hava'nın* tabiatında olduğu şekilde dikkate alınmalıdır. NASIL Kİ *fenâ havalar*'ın tabiatı, kısacık bir iki *sağnak yağmur*'dan (ibâret) olmayıp, birçok (gelecek) günlerin bu husustaki eğiliminde bulunuyorsa, savaş'ın tabiatı da BUNUN GİBİ, *fi'li savaş*'tan ibâret değildir...»³¹⁹

Başka bir ifâdeyle, savaş denildiği zaman, adetâ *sağnak yağmuru* gibi gelip geçici bir olay sanmamalıdır. Çünkü savaş'ın etkileri, savaş bittikten sonra da, *uzun yıllar* devam edecektir. İşte bunun içindir ki, mecbûr kalınmadıkça savaş'tan kaçınmak lâzımdır. Yeter ki savaş, düşmana karşı yurt savunması veya millî yararlar gereği sayılsın.

Bilhassa iç-savaş herşeyden kötüdür. Nitekim (bundan önce zikredilen bir fragment'te) gördüğümüz gibi *Devlet*, tıpkı *insan vücûdu*'na benzemektedir : Vucudumuzdaki organların iyi işlemesi, *Devlet*'teki fertler arası *âhenk* gibidir; bedenlerimizdeki râhatsızlık (:hastalık) ise, *Devlet*'teki *kargaşa*'ya benzemektedir fakat, nasıl ki bedenlerimiz herhangi bir sebeple *ölür* ise, aynı şekilde *Devletin ölümü de iç-savaş*'tır. (bkz. br. frg. 312).

Bütün bunlardan anlaşılır ki *dış savaş* ve özellikle *iç savaş* ancak bir *güçlü lider* tarafından önlenebilecektir. *Hobbes*'un güçlü lider olarak düşündüğü kimse de, bir *mutlak hükümdar*'dan başkası değildir. Bundan da şöyle bir sonuç çıkar ki *devlet şekli* tam manasıyla *monarşi* (monarchie) olmalıdır. (*Hobbes*, böyle düşünüyordu.)

Monarşi'nin bâzı sakıncaları da olmaz mı? İngiliz filozofu bunu da hesâba katmaktaydı. Şöyle ki; *monarşi*'nin altı çeşit sakıncası olabileceğini ve bunlardan birinin pek çok önemli olduğunu söylemekteydi. Nitekim hükümdarlık, bu çeşit idârelerde babadan oğula geçtiği için bâzen çocuk yaştaki birine yâhut da, iyi ve kötü arasındaki farkı bilmeyecek durumda bir kimseye de nasip olabilir.

Bu sûretle, elindeki kudreti şahsen kullanmaktan âciz kaldığı için, aynı kudret başka bir şahsın (veyâ şahısların) eline geçer ki, onlar da hükümdar nâmına hükümet ederlerler³²⁰. Fakat bu gibi sakıncalar olmasa ve hükümdar normal bir insan olsa da onun bir takım *yardımcılar*'ının bulunması gerektiği de mâlûmdur. İşte bu noktayı belirlemek üzere, (-metafor yaparak-) diyordu ki :

«...NASIL Kİ bir çocuğun *mürebbi*'ye (tutor) veyâ onun şahsını ve otoritesini korumak üzere bir *muhâfaz*'a ihtiyâcı varsa, BUNUN GİBİ, *devlet*'lerin ve hâkim topluluğun da bütün tehlikeler ve karışıklıklar sırasında, kendi otoritelerini koruyacak kimselere ihtiyaçları vardır....»³²¹

Şu halde *Hobbes*'un böyle bir sakınca karşısında ileri sürdüğü açıklama tarzını makul görmek icap ediyor çünkü *mutlak hükümdar* durumunda olan bir lider, ister çocuk yaşta bulunsun, isterse iyi ile kötü arasındaki farkı göremeyecek durumda olsun, bu gibi sakıncalar, *hükümdar*'ın yetkilerini kullanacak kimselerin yardımıyla giderilmektedir.

Hulâsa, İngilterenin o sıralarda geçirmekte olduğu iç karışıklık ve karğaşa sebebiyle, *otoriter idâre* ve dolayısıyla da *mutlak hükümdar* üzerinde isrâr eden *Hobbes*, böyle bir liderin mutlakîyetini bâzen o kadar abartır ki, onun âdetâ bir *Güneş* kadar parlak olduğunu ve diğer büyük rütbeli kimselerin de, *Güneş ışığı* mevcutken görünmeleri mümkün olmayan *yıldızlar* GİBİ düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kendi ifâdesiyle :

«...*Hükümdar*'ın kudreti kadar aynı zamanda itibârı da, vatandaşlar (subjects)'in hepsinden veyâ sâdece birinden daha büyük olmalıdır. Zirâ itibâr (honour)'ın kaynağı *hâkimiyet* (sovereignty)'dir: *Lord*(luk) *kont*(luk), *dük*(lük) ve *prens*(lik) rütbeleri (dignities), onun yaratıklarıdır. *Efendi*'nin huzûrunda *hizmetçiler*'in eşit olması GİBİ, ... *hükümdar* (sovereign)'ın huzurunda *vatandaşlar* da, AYNI ŞEKİLDE eşittirler. ... Ve her ne kadar hükümdar gözden uzaktayken onlardan bazıları birbirinden daha az yâhut daha çok parlıyorsa da, *hükümdar*'ın

320 *Hobbes*, *Leviathan*, s. 187.

321 *Hobbes*, aynı eser, s. 188.

huzurunda, TIPKI *Güneş*'in huzurundaki *yıldızlar*'dan daha çok parlamazlar...»³²²

Bu çeşit örnekler sâyesinde görölüyor ki İngiliz filozoflarından biri olan *Hobbes* (öl. 1679) dahi, gerek *uslup güzelliği* ve gerekse *kolaylaştırma ilkesi* bakımlarından, metafor sanatına önem vermiştir. Böyle bir özellik, onun vatandaşı olan *Locke*'un eserlerinde de bulunmaktadır : Şimdi de onu göreceğiz.

II — B'

Locke'ta metafor örnekleri

İngiliz filozoflarından olan *John Locke* (1632-1704), bir tüccar âilesinin oğluydu. Hastalıklı bir bünyesi vardı nitekim yegâne kardeşi de, henüz 24 yaşındayken, *verem*'den ölmüştü. Bir süre Fransa ve Hollanda'da bulunmuştur. Fransada, özellikle hastalar için havası iyi gelen *Montpellier* bölgesinde ikâmet etmiştir. (Bu sıralarda, 43-47 yaşları arasındaydı.) Çok *dindar* olarak geçirdiği 72 yıllık bir ömür sonunda, *cenâze merâsimi* istemediğini söylemiş ve buna sarfedilecek parayla, *fakir işçiler*'in giydirilmesini vasiyet etmişti³²³.

Eserleri arasında en meşhur olanı, *An Essay concerning Human Understanding* (:İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme) adını taşımaktadır. Burada, birçok düşüncelerini pek güzel *metafor*'larla ifâde etmektedir.

Yukarda işâret olunduğu üzere çok *dindar* bir insandı ve yakın dostu *Isaac Newton* (1643-1727) ile, *İncil* üzerinde dînî sohbetler yapmaktaydı³²⁴. Ne var ki *Locke*, bütün fikirlerimizin (:tasavvurlarımızın), *duyum ve deney*'den geldiği kanâatında ısrar ettiği için, *Tanrı*'nın mevcûdiyet ve tasavvuruna da, ancak bu yoldan ulaş-

322 Hobbes, *aynı eser*, s. 183.

323 Palhoriès, *Grands Philosophes*, 3/281, 286, 294.

324 N. Keklik, *Filozofların özellikleri*, s. 186; hattâ *B. Russell*'a göre, (bkz. *Bilim ve Din*, s. 157), *Newton*, Hıristiyan inancının destekleyicisi olmuştu.

tiğimizi söylemekteydi³²⁵. Demek ki *Locke* (öl. 1704), kendisinden önce, vatandaşı *Hobbes* (öl. 1679) gibi, *doğuştan fikirler*'i (:ideae innatae) reddediyor ve her ikisi birden, *Descartes* (öl. 1650)'a cephe alıyordu. Çünkü *Descartes*'a göre, *doğuştan filcirler* vardır ve meselâ *Tanrı fikri*, bizde, *doğuştan* (fitrî :innata)'dır. Zira *Tanrı*, bir sonsuz cevher'dir ve böyle bir cevher'in, sonlu cevher olan insan rûhu tarafından tasavvur edilmesine imkân yoktur³²⁶.

Duyum ve deney'e büyük önem vermekle beraber, hiçbir zaman materialist sonuçlara ulaşmayan *Locke*'un dindar'lığının işâretlerinden biri de, *Hristiyanlığın akla uygun olduğunu* isbâta çalışmasıdır. Nitekim, 63 yaşındayken (fakat imzâsız olarak) bu konuda , *Hristiyanlığın Akla Uygun Oluşu* (the Reasonableness of Christianity) adında bir eser yazmıştı³²⁷.

Locke'un siyâset konusunda da bâzı önemli görüşleri vardır çünkü onun zamanında İngiltere, huzursuzluk ve kargaşa içindeydi. Filozof olarak bütün bu olaylara seyirci kalması düşünülemezdi.

Bir ülkedeki iç huzursuzlukların bâzen iktisâdî ve bâzen de dîni kaynaklı olduğu bilinmektedir. *Locke*, o sıralarda kendi memleketindeki mezhep kavgalarını yatıştırmak üzere, *A Letter on Toleration* (Tolerans Üzerine Mektup) adında küçük bir eser de yazmıştı.

Bilginin kaynağı için deneycilik (empirizm) görüşüne dayanan *Locke*, mantık bilmeyen bâzı kimselerin mantıklı olabileceğini ileri sürmekteydi. Fakat onun böyle bir görüşü destekleyeceğini sanki asırlarca evvel tahmîn edercesine Türk filozofu *Fârâbî* (öl. 950) : -Mantık bilmediği halde mantıklı olan kimselerin bulunması, gramer bilmediği halde hatâsız konuşan kimselerin bulunması gibidir³²⁸ demektedir.

Bunlardan anlaşılır ki *Locke*'a göre, fikirler (ideas)'imiz, sâdece duyum (sensation), teemmül (reflection) ve deney (experience)'den

325 *Locke*, *Human Understanding*, s. 287 ve 360; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 183.

326 N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 100.

327 N. Keklik, *aynı eser*, s. 182-183.

328 N. Keklik, *aynı eser*, s. 178 ayr. *Felsefenin Tekniği*, s. 15-16.

doğmuştur³²⁰. Bir kimsenin (ilk defâ) ne zaman *bâzı fikirler'e* (: tasavvurlar'a) sâhip olduğunu sormak, o kimsenin (ilk defâ) ne zaman *idrâk* etmeğe başladığını sormak mânâsına gelir. Bu sebeptendir ki, *tasavvurlara sâhip olmak* ile *idrâk etmek* aynı şeydir³³⁰. Öyle ki insan türü şâyet *dört duyu* ile yaratılsaydı, o takdirde, *beşinci duyu*'nun konuları olan nesnelerin nitelikleri, *dikkat*'imizden, *teemmül*'ümüzden, *tahayyül*'ümüzden ve *anlayış*'ımızdan, -muhtemel bir *altıncı*, *yedinci* ve *sekizinci duyu*'ya âit olabilecek şeyler kadar- uzak olurdu³³¹. Bu sebeplerle, *bilgi* ve *zihin*'lerimizin darlığına da işâret eden *Locke*, yine de *bilgiler*'den edindiğimiz avantajları, gereğinden daha küçük göstermeğe kalkışmanın ve bize belli bir maksatla verilmiş olan *bilgi ve zihin* güçlerimizi ihmâl etmenin, çocuksu bir huysuzluk (peevishness) olduğunu ve :

«... İşini, *kandil ışığı* (candlelight) ile görmekte yükümlü olan tenbel ve beceriksiz bir hizmetçinin, bol *güneş ışığı* (sunshine) bulunmadığından şikâyet etmesi, bir özür olarak kabûl edilemez...»³³²

demek sûretiyle *metafor* yapmakta ve eksik yaratılmış olmakla beraber, *duyu ve zihin* güçlerini kullanmak istemeyenleri, böyle bir hizmetçiye benzemektedir³³³. Böylece, insanlara verilmiş olan bilgi kuvvetleriyle yetinmek zorunda kaldığımızı ve tatmîn olmuş sayılmamız gerektiğini belirten *Locke*, bu güçlerimizin hudutlu olduğunu bahâne edenlerin *isbât* (demonstration) ve *kesinlik* (certainty) arayıp ta bulamadıkları için ümitsizliğe kapılanlar hakkında, bir *metafor* daha yapmak sûretiyle diyor ki :

«... Herşeyi, kesin olarak (certainly) bilemeyeceğimiz sebebiyle, şâyet her şeyden *şüphe* edecek (disbelieve) olursak, *uçmak için kanatları olmaması sebebiyle ayaklarını kullanmayan ve oturup ta helâk olan bir kimse*'den daha akıllı davranmış olmayız....»³³⁴

329 Locke, *Human Understanding*, s. 248.

330 Locke, *aynı eser* s. 251.

331 Locke, *aynı eser*, s. 254.

332 Locke, *aynı eser*, s. 246.

333 Locke, *aynı eser*, s. 246.

334 Locke, *aynı eser*, s. 246; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 139.

Locke, bu sûretle mevcut imkânlar dâhilinde, (-*duyu ve zihin güçlerimiz* ne kadar *hudutlu* olursa olsun-) yine her şeyi bilemeyeceğimiz sebebiyle ümitsizliğe kapılmamızın yersiz olduğunu söyledikten sonra, bâzı şeyleri anlamak imkânsızlığı karşısında, yola devâm etmekten vaz geçmek isteyenler hakkında şunları söylüyor :

«... Her ne kadar *Okyanus*'un bütün *derinliklerini* ölçemese dahî, bir *gemici*'nin. (gideceği) yolun *uzunluğunu* bilmesinde büyük fayda vardır...»³³⁵

İnsanın, *beş duyu* sâyesinde nesneleri tanıdığını ve şâyet *dört duyu* ile yaratılsaydı, o takdirde *beşinci duyu*'nun konuları olan *nesnelerin nitelikleri*'nin dikkat, tahayyül ve anlayışımızdan -muhtemel bir *altıncı, yedinci* ve *sekizinci duyu*'ya âit olabilecek şeyler kadar uzak olabileceğini (yuk. bkz.); oysa başka yaratıklarda bu (altıncı, yedinci vs.) duyuların bulunabileceğini söylemekte ve muazzam *kâinât fabrikası*'nda, (bizim idrâk edebileceklerimiz dışında), *akılla kavranabilecek* (intelligible) başka varlıklar mevcut olabileceğini ve *insan*'ın, onların *bilgi ve idrâk* kuvvetlerinden ancak pek azına sâhip olabileceğini ifâde etmekte³³⁶ ve sonra da insanlardaki *duyu ve zihin* hakkında şöyle demektedir :

«.... (insan), dolap çekmecelerinden bir tânesine kapatılmış olan (bir kurt (solucan)'un, *duyular ve zihin*'den (yana) sâhip olduğu şeye sâhiptir....»³³⁷

Yâni böyle bir durumda bulunan bir *böcek*, *kâinâtı* ve ondaki nesneleri ne kadar tanıyabilirse, *insan* da, *duyular ve zihin*'inin *hudutlu* olması sebebiyle, âdetâ bir dolap çekmecesine kapatılmış böcekler kadar bu *kâinâtı* tanıyabilmektedir.

Locke, aynı zamanda *hâfıza* (bellek) vâsıtasıyla saklanan birçok *tasavvurlar* (ideas)'ımızın da, *duyum* (sensation)'dan kaynaklandığını ileri sürmekteydi. Nitekim *çocuklar* bile, *duyum* (ihşâs) sâhibi olmağa başladıkları ilk anlardan itibaren elde etikleri *tasavvurlar*'ın, (-*tekrarlanmadıkları* takdirde-) ilerde tamâmen kaybolacaklarını söylemekteydi. Meselâ küçük yaşlarda kötü bir şans ese-

335 *Locke, Human Understanding*, s. 246.

336 *Locke, aynı eser*, s. 254.

337 *Locke, aynı eser*, s. 254.

riyle *görme gücü*'nü kaybedenlerde, bunun müşâhede edilebileceğini belirten *Locke*, böyle kimselerde pek silik olarak farkına varılan (: öğrenilen) ve artık tekrarlanması sona eren *renkler*'e ait tasavvurların tamâmen kaybolduklarını; öyle ki, birkaç yıl sonra, onların zihinlerinde, -adetâ kör olarak dünyaya gelen insanlardaki gibi-, hiç bir *renk tasavvuru*'nun kalmadığını ileri sürmektedir³³⁸. *Hâfıza*'ları bâzen mûcizevî sayılabilecek kadar kuvvetli olan kimselerde bile, (-yaş ilerledikçe-), *tasavvurlar* (: ideas)'ımızın hepsinde de bir yıkılma (decay) meydana geldiğini ve şâyet *duyu tecrübesi* (exercise of senses) ve *teemmül* (reflection) ile yenilenmeyecek olurlarsa, nesnelerin zihinlerimizde bıraktığı *izler* (prints) in (yani *tasavvurlar*'ımızın) silinebileceğini iddiâ etmektedir³³⁹.

Tasavvurlar'ımızın önce *duyular*'dan kaynaklandığını ve bunların devâmı (yani korunmaları ve silinmemeleri) için, *duyu egzersizlerini tekrarlamak* gerektiğini vurgulamış olan *Locke*, bahis konusu açıklamalarına özellikle *metaforlar*'dan yararlanmak sûretiyle devâm ederek diyor ki :

«... Doğrusu, bâzı insanların *hâfıza*'sı, mûcizevî derecede çok kuvvetlidir, fakat buna rağmen *tasavvurlar* (ideas)'ımızda devamlı bir *inkirâz* (yıkılma, decay) olduğu görülmektedir... Öyle ki, duyuların egzersizi ve bu tür nesnelerin teemmülü (reflection) ile tekrarlanarak yenilenmedikleri zamanlarda,... bunların izleri silinir (wears out) ve sonunda ise, görülecek hiç bir şey kalmaz. Böylece gençliğimizin tasavvurları, çoğu kez bizden önce ölürlere ve *akıl* (mind)'larımız, ziyâret ettiğimiz *mezar*'ları TEMSİL ederler : Orada her ne kadar (*mezar*) taşı ve *levhası* kalırsa da, (onların)üzzerlerindeki *yazılar*, zamanla silinmiştir....»³⁴⁰

Duyular, *zihin gücü*, ve bunlara dayanarak *tecrübe*'ye önem veren İngiliz filozofu *Locke*'un azçok akranı sayılan Fransız filozofu ise, şimdi göreceğimiz *Malebranche*, metodik bir metafizikçidir.

338 *Locke*, aynı eser, s. 277: Burada, *Locke*'un söz ettiği konuyla ilgili olarak *Molyneux problemi*'ni de hatırlatmak gerekir. Bu konuda bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 210'daki dn.325.

339 *Locke*, aynı eser, s. 277.

340 *Locke*, aynı eser, s. 277.

II — B^s*Malebranche'ta metafor örnekleri*

Şimdiye kadar görmüş olduğumuz çeşitli metaforlar derecesinde câzip olan örneklerle, *Nicolas Malebranche* (1638-1715)'ın eserlerinde de rastlamaktayız. Aslen Fransız olan ve meslek itibâriyle Kilise'lerde yüksek rütbeli bir *papaz* olarak çalışan *Malebranche*, son derece *dindar* bir filozoftur. *Okkasionalizm* (occasionalisme) denilen görüşü desteklemektedir. Yani, *ruh* ve *beden* arasındaki *ilişkiler*, dâimâ *Tanrı müdâhelesiyle* (:à l'occasion de Dieu) olmaktadır. Başka bir deyişle *Tanrı*, devamlı olarak her şey için *vesîle* (occasion) olmaktadır. Bu durumda, *ruh*'taki *ihsâs* (: duyum)ın ve *beden*'deki *fiil* (aksion)'un gerçek sebebi, *Tanrı*'dır. Yani, *Tanrı*'dan başka bir *fâil* (: etkin) varlık mevcut değildir diyordu.

Descartes etkisinde kalan filozoflara, *Cartésien* (: Kartezyen) adının verildiğini görmüştük. *Malebranche* da bunlardan biriydi. Ünlü eserleri arasında bulunan *Hakikatın Araştırılması* adlı kitap, altı bölümdür ve *Türkçeye tercüme* edilmiştir Diğer eseri de, *Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler* ismi altında Türkçeye çevrilmiştir. Her iki eserinde de, *kolay uslup* kullanmaktadır. Konuların ağırlık noktası, *Bilgi problemi* ve *Metafizik*'tir. Bilhassa metafizik düşmanlarına karşı cephe almıştır. Nitekim *metafiziği inkâr edecek kadar aptal insanların bulunduğunu* söylemekteydi³⁴¹.

Özellikle kitap okuma usûlü üzerinde duran *Malebranche*'a göre, bir eseri okurken, kendimizi baskı altında yani o kitabı okumağa kendimizi mecbur hissetmemiz, anlama kâbiliyetimizi azaltmaktadır³⁴². Esasında, iki çeşit okuma tarzı bulunduğunu ve birinin *ezberlemek için* (-ki bu son derece zararlıdır-) ve ikincisinin de *anlamak için* (-ki bu okuma tarzı çok faydalıdır-) olduğunu vurgulamıştır³⁴³.

341 *Malebranche, Hakikatın Araştırılması*, 4/126; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 212 (dn. 328); ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 6.

342 *Malebranche, Hakikatın Araştırılması*, 1/32; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 175.

343 *Malebranche, Hakikatın Araştırılması*, 2/127-128; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 176.

Malebranche, sâdece filozoflarda değil, aynı zamanda doktorlarda da önemli uslûp kusurları olduğuna işâret etmekteydi. Nitekim bâzı yazarlar, (*tıpkı doktorlar gibi*) çok kimsenin anlamayacağı bir takım terimler (msl. Latince, Grekçe, Arapça kelimeler) kullanmak sûretiyle³⁴⁴ *okuyucuları afallatırlar* ve böyle yazanlar da *sahte bilginlerdir*³⁴⁵. Şâyet bir yazarın uslûbu iyice anlaşılmıyorsa, bunun sebebi, birçok kimselerin *antika şeylere merâkından* ileri gelmektedir. Çünkü yazarlar, bu tür insanları dikkate alarak onların ihtiyâclarına cevap vermektedirler. Bu gibi uslûplar ise, *tıpkı hahamların yazıları gibi antika türündendir*³⁴⁶ diyordu.

Malebranche'ın çok *dindar* bir insan olduğunu, yukarda belirtmiştik. Üstelik o, İslâmın kutsal kitabı olan *Kur'ân* hakkında da saygılı bir lisan kullanmaktadır. Nitekim, *Kur'anda, iyi ve güzel şeyler vardır* diyordu³⁴⁷. Acabâ *Arapça* biliyor muydu? Kesinlikle söylemek mümkün değildir fakat, (-eserleri, Ortaçağda Latinceye tercüme edilmiş olan-) *İbn Miskeveyh* (932-1030)'ın bâzı ifâdelerine (-aynen denilebilecek şekilde-) *Malebranche*'ın eserlerinde de rastlamaktayız. Nitekim çoğu zaman *Malebranche*'a ait gösterilen bir misâl var ki buna göre : -Bir elimiz *sıcak su* içinde ve diğer elimiz *soğuk su* içinde bulunduktan sonra, her iki elimizi *ılık su içine* koyacak olursak, bu *ılık su*, soğuk sudan çıkan elim için *sıcak* görünecek ve sıcak sudan çıkan elim için de *soğuk* görünecektir³⁴⁸. Oysa bu misâlin benzeri ondan yedi asır önce *İbn Miskeveyh* (öl. 1030) tarafından verilmiştir³⁴⁹.

344 *Malebranche*, *Hakikatın Araştırılması*, 4/52-53; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 37; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 18-19.

345 *Malebranche*, *Hakikatın Araştırılması*, 5/364-365; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 97-98.

346 *Malebranche*, *Hakikatın Araştırılması*, 2/122; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 56.

347 *Malebranche*, *Hakikatın Araştırılması*, (terc. M. Katırcıoğlu, Ank. 1947) 2/232; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 173.

348 Bu misâl, *Malebranche*'ın iki eserinde de vardır: Bkz. *Hakikatın Araştırılması*, 6/172 ve bir de, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, s. 145-146. Bu meseleye daha önce değinmiştik. Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 199 (dn.)

349 *İbn Miskeveyh*, *Nefs vel-Akl*, s. 60-59; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 199.

İkinci bir örneğe dayanmak sûretiyle diyebiliriz ki *Malebranche* (öl. 1715), gâlibâ *Arapça* bilmekteydi çünkü, (eserleri Ortaçağda, Latinceye tercüme edilmiş olan-) *İbn'ül-Arabî* (öl. 1240)'nin *Futûhât* adlı eserindeki bâzı ifadelerine, (aynen denilebilecek şekilde) *Malebranche*'in eserlerinde de tesâdüf etmekteyiz. Nitekim *Malebranche* (öl. 1715) diyor ki *hâmile kadınlar*, bir şeye aş-erdikleri zaman; *bu nesneye benzer çocuklar doğurmaktadır*³⁵⁰. Bu mesele, (aynen denebilecek şekilde) *İbn'ül-Arabî* (öl. 1240) tarafından da ifade edilmiştir³⁵¹. Ayrıca *İbn'ül-Arabî*'ye göre eski insanlar, çocuklarının bilge olabilmeleri için, *hâmile* karılarının odasına, ünlü bilginlerin resimlerini asmaktaydılar. Ta ki kadınlar bu resimlere baksınlar da, dünyâya gelecek çocuklar da, onlar gibi âlim ve erdemli olsunlar. Oysa bunu hatırlatan bir ifadeye, *Malebranche* (öl. 1715)'in eserinde de rastlamaktayız³⁵². (Böyle bir ifâde *Campanella* (öl. 1639)'nın, *Güneş Ülkesi* adlı eserinde de vardır: bkz. br. s. 128).

Malebranche'in bu özelliklerine eklenecek bir iki noktayı daha belirtmekte fayda vardır: Başka bir kitapta belirttiğimiz üzere, *kadınlar* hakkında olumsuz görüşler (msl. onların *modaya düşkün*, ayrıca herşeyin ancak *dış yüzüyle ilgilenen* kimseler olduklarını) ileri sürmektedir³⁵³. *Aşırı zenginlik* sebebiyle insanların bâzen *zâlim* olduklarını söylemekteydi³⁵⁴. *Nükte*'lere de önem vermektedir³⁵⁵ ve hattâ (-resimlerindeki mahzun görünüşüne rağmen-) çocukları çok sever ve Kilise avlusunda onlarla oyun oynardı³⁵⁶.

Uslûbu zâten açık ve anlaşılır türden olduğu içindir ki *Malebranche* ancak yeri geldiği zaman *metafor* yapmak gereğini duymuştur. Meselâ, *zihin gelişmesi* için, beyin nâhiyeleri (localisations

350 *Malebranche, Hakikatın Araştırılması*, 2/67; N. Keklik, *aynı eser*, s. 173.

351 *İbn'ül-Arabî, El-Futûhât'ül-Mekkiyye*, 2/420; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 172.

352 *Malebranche, Hakikatın Araştırılması*, 2/65-66; N. Keklik, *aynı eser*, s. 171. ayr. *Campanella* (1568-1639)'nın *Civitas Solis* (*Güneş Ülkesi*) adlı eserinde (terc. V. Günyol - H. Kazgan; Çan yay. İst. 1965), s. 37'de bu ifâdeler vardır. ayr. bkz. frg. 212, 213, 214).

353 *Tafsilât için bkz. N. Keklik, Filozofların Özellikleri*, s. 136-137.

354 Bkz. N. Keklik, *aynı eser*, s. 121.

355 Bkz. N. Keklik, *aynı eser*, s. 84.

356 *Palhorles, Grands Philosophes*, 3/187.

cérébrales)'nin devamlı şekilde kullanılması (: çalıştırılması) icap ettiği konusunda, şöyle bir metafor yapmaktaydı :

«... âletleri kullana kullana parmaklarımızın her biçimde ve büyük bir hızla kımıldatmakta büyük bir kolaylık elde ettiğimiz G İ B İ, istediğimiz şeyi imgelememiz (: tahayyül etmemiz) ve tasarlamamız için, devimde (: harekette) bulunmaları zorunlu olan beynimizin bölümleri de, kullanıla kullanıla, istenilen şeyleri çok daha kolay, çok daha çabuk ve hattâ çok daha açık olarak imgelememizi ve tasarlamamızı olanaklı kılan herhangi bir kolaylık elde etmiş olurlar....»³⁵⁷

Malebranche, insan rûhunda (: zihinde), iki şeyin aynı zamanda seçik olarak tanınmasının mümkün olmadığını, tıpkı bir *balmumu*'nun aynı zamanda birçok şekillere sokulmasının imkânsızlığına benzetiyordu :

«... *rûh*, birçok şeyi aynı zamanda seçik (: distinct) olarak tanıyamaz. *Zîrâ*, bir *balmumu* parçası, birçok *şekiller*'e birden giremeyeceği G İ B İ *ruh* da, birçok nesneler hakkındaki *bilgi*'yi birden edinemez. Bir *balmumu* parçası aynı zamanda hem *dört köşeli*, hem *yuvarlak* olamayacağı, ancak yarısının dört köşeli ve öteki yarısının da yuvarlak olacağı ve bu *balmumu* parçasındaki şekiller çoğaldıkça, bu *şekiller* daha az belli ve seçik olacakları G İ B İ, *ruh* da birçok şeyleri aynı zamanda tam algılayamaz ve *ruh*'un düşünceleri çoğaldıkça, bu *düşünceler* bulanıklaşır....»³⁵⁸

Malebranche, sâdece kendi düşüncelerinin kolaylıkla anlaşılmasını sağlamak için *metafor* yapmakla yetinmiyor fakat aynı zamanda, İlkçağ filozofu *Pîtagoras* (570-494?) felsefesine göre, göklerin âleminde *yıldızlar*'ın dönerken fevkalâde *güzel nağmeler* çıkarmalarına dâir görüşlerini de, bir *metafor* ile açıklıyordu. Diyor ki :

«... *Fisagoras* ile müridleri (: öğrencileri)'nin, *Nil (nehri)*'nin şelâleleri yanında oturan kimseler, bu şelâlelerin gürültüsüne

357 *Malebranche, Hakikatın Araştırılması*, 2/107.

358 *Malebranche, aynı eser*, 3/18; ayr. bkz. br. s. 18. Bu metni, daha önce *İbn iMskeveyh*'in metniyle birlikte zikritmiştik. Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 153 ve dn. 12.

alışmış oldukları için, NASIL (ki) gürültüyü duymazlarsa, *yal-dızlar*'ın da, insanların alışmış olmaları dolayısıyla hiç duyma-dıkları bir *konser* verdiklerine inanmış oldukları bile söyle-nir...»³⁵⁹

Gerçi *Malebranche*, Pitagorcular'ın bu kanâatını paylaşmış de-ğildir (-hattâ aynı metnin devamı olarak biraz aşağısında bunu açıkça belirtiyor-) fakat demek istiyor ki, bir şeyi devamlı olarak algıladığımız takdirde, o nesneyi bir süre sonra algıladığımızın far-kına bile varmayız ve sanki hiç idrâk etmiyormuş gibi oluruz. De-mek ki, az sayıda olmakla berâber, *Malebranche* (öl. 1715)'ın me-taforları bu nitelikteydi. Bu konuda şâhâne örnekleri ise *Rousseau*'da bulmaktayız.

II — B°

Rousseau'da metafor örnekleri

Jean Jaques Rousseau (1712-1778), onsekizinci asır Fransız dü-şünürlerinden biridir. *Ansiklopediciler* (Les Encyclopedistes) de-nilen guruptaki *Voltaire* (1694-1778), *Diderot* (1713-1784) ve *Rous-seau* (öl. 1778), aynı zamanda *filozof* olarak da bilinmektedir. Ger-çekte *Rousseau*, tam manasıyla bir *filozof* değil, daha çok *eğitimci* sayılmalıdır. Nitekim bu konudaki düşünceleri, *modern eğitim araş-tırmalarına* bile ışık tutmuştur. Onun bir de *Devlet* konusunda ti-pik düşünceleri vardır ve bunların çağdaş *sosyalizm* için ilham kay-nağı olduğu zannedilmiştir. Kendisinden önceki filozofları *alaycı* bir ifadeyle eleştirmiştir. Bu sebepledir ki başlangıçta her şeye karşı *şüpheci* bir tavır takınmıştır. Sonra da *iç-nuru* (: lumiere inte-

359 *Malebranche*, *Hakikât'ın Araştırılması*, 3/156.

* «... *Goethe* (öl. 1831), *Ansiklopediciler*'in, kendisine ve *Strasburg*'taki arkadaşlarına tesirini şu sözlerle ifade ediyor : - *Ansiklopediciler*'in bahis ko-nusu olduğunu işittiğimiz veya dev gibi eserlerinin bir cildini açtığımız zaman, sanki büyük bir *fabrika*'nın hareket eden sayısız *bobin* ve *tezgâhları* arasına girmiş ve sırf gürültü ve patırdıdan... doğan bir temâşâ neticesinde, bir parça *kumaş* dokumak için neler lâzım geldiğini görerek, kendi sırtımızda taşıdığımız *elbise*'den nefret eden kimseler hâline gırdık...» (bkz. K. Vorlaender, *Felsefe Tarihi*, 2/231).

rieure) sâyesinde gerçeğe ulaşmıştır. *Materializm*'in şiddetle aleyhindedir. *Tabiata göre yaşamak* ilkesini savunmaktadır. *Türkleri ve müslümanlığı* övmektedir.

Rousseau, fakir bir âilenin çocuğu olarak dünyâya gelmiş ve düzensiz tahsil görmüştür. *Ahlâk* ölçülerine hiç de uymayan bir ömür geçirmiş ve *İtirâflar* (Les Confessions) adlı eserinde, gençliğine âit kötü davranışlarını *itirâf* etmiştir³⁶⁰. Buna rağmen, *ahlâk ve terbiye* konusunda (değerini hâlâ da koruyan) güzel düşünceler ileri sürmekten geri kalmış değildir.

Eserlerine gelince : Biraz önce zikrettiğimiz *İtirâflar* (Les Confessions) adlı kitabından başka, *İlimler ve San'atlar Hakkında Nutuk* (Discours sur les Sciences et le Arts), ayrıca *Toplum Anlaşması* (Le Contrat Social) ve bir de *Emil* (Emile) adlı eserleri vardır. (Bu sonuncusu, en meşhur olanıdır.)

Uslûp bakımından bu eserler, çoğunlukla *kolay anlaşılan* ifâdeyle yazılmıştır, fakat bunların *avâmi* (vülgarize) olduklarını sanmamalıdır. Felsefî konuların hangi ölçüde *kolay* anlatılabileceği hususunda diyor ki : «...Halka, *halkın diliyle* değil de, kendi dilleriyle hitap etmek isteyen bilge kişiler, meramlarını anlatamazlar. *Oysa, halk diliyle* ifâdesi imkânsız binbir çeşit fikir vardır : Çok umûmî (soyut) fikirler, halkın idrâki dışında kalırlar...»³⁶¹ Bu sözlere dikkat edecek olursak onun maksadının, sâdece *entellektüel* kimselere hitâp etmek olduğu anlaşılmaktadır.

Birçok ünlü düşünürler gibi, o da *dindar* bir insandı ve *Tanrı'*ya yürekten inanıyordu. Nitekim : «... *filozof, inanmıyorsa* hatâ ediyor çünkü geliştirdiği mantığı kötü kullanıyor demektir...»³⁶² sözleri bunu gösteriyor. (Onun, *Tanrı* ve *din* konusundaki düşüncelerini ilerde göreceğiz.) Ayrıca, *felsefesiz din* kadar *dinsiz felsefe*'nin de yanlış olduğu görüşündeydi³⁶³.

360 Bu konularda tafsilat için bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, 36-40.

361 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, 59; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, 2.

362 Rousseau, *Emil* (terc. V. Gültekin), s. 192.

363 Bu konuda diyor ki : «... Bizimkilerin *felsefesiz din*'i, kötü kullandıkları gibi, diğer halk kitlelerinin de *dinsiz felsefe*'yi süistimâl edeceklerini göz önünde tutmak gerekir...». Rousseau, *Emil* (terc. A.R. Ülgener), 241.

Rousseau'nun felsefesinde dikkatimizi çeken ilk mesele şudur : O, kendi zamanına kadar ortaya çıkan ve birbirine zıt olan felsefî görüşlerin hepsini reddetmekteydi. Devamlı şekilde *zıtlık içinde bulunan* bu gibi düşünürleri, *pazaryeri madrabazları'na benzetmek* üzere şunları söylemekteydi :

«... Yalnız şunu soracağım : *Felsefe* nedir? En tanınmış filozofların kitaplarında bulduğumuz nedir? Bu *hikmet âşıkları'nın* bize verdikleri dersler nelerdir?

Onları dinlerken, insan kendini (ÂDETÂ) bir pazar yerinde avaz avaz çağıran bir sürü *madramaz* arasında sanır. Her biri : *-Bana gelin, bana gelen aldanmaz* diye bağırır durur.

Kimi, *cisimlerin mevcut olmadığını*, her şeyin *tasavvur'da* yaşadığını iddiâ eder; (a)

Kimi, *madde'den* gayrı varlık olmadığını ileri sürer (b) ve *Allah*, dünyanın kendisidir der; (c)

Birisi isbâta kalkar ki dünyâda *iyilik kötülük* yoktur, *hayır ve şer* birer kuruntudan ibârettir; (d)

Öteki der ki, *insanlar birer canavardır*; birbirlerini parçalayıp yemeleri bir cürüm sayılmaz; (e)

Ey büyük *filozoflar!* Bu faydalı dersleri yalnız kendi dostlarınıza verseniz ne olur? Hem siz kendi fikirlerinizin meyvasını daha çabuk elde edersiniz, hem de bizim çocuklarımız sizin mezhebinize (ekolünüze) girmek tehlikesinden kurtulmuş olurlar...»³⁶⁴

Rousseau'nun bu mülâhazaları elbette ki başka filozoflarda da görülmektedir. Nitekim *Sofistler* (m.ö. V asır), ayrıca *İbnül-Arabî*

364 Rousseau, *İlimler ve Sanatlar*, s. 41; ayr. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 31.

(a). *İdealistler* demek istiyor.

(b). *Materialistler'i* kastediyor.

(c). *Panteistler'i* kastediyor.

(d). *Rölativistler'i* kastediyor.

(e). *Homo homini lupus* (: İnsan, insanın kurdudur) sözlerinin sâhibi olan *Hobbes* (öl. 1679)'u kastediyor.

(1165-1240), daha sonra *Condillac* (1715-1780) ve *Schopenhauer* (1788-1860) gibi filozoflar dahi felsefe sistemleri arasında ihtilâf ve hattâ zıtlık bulunduğunu belirlemişlerdir.

Böylece alaycı ifadelerle çeşitli filozofları *tenkit* eden Rousseau şunları ilâve ediyordu : «...*Filozoflar*'a danıştım, onların kitaplarını sayfa sayfa karıştırdım, çeşitli fikirlerini inceledim; hepsini de gururlu, (sâdece kendini) doğrulayan, dogmatik ve hattâ, uydurma *şüphcilik*'leri içinde hiçbir şey bilmeyen, hiç bir şey ispatlamayan ve birbirleriyle alay eden (kimseler olarak) buldum.... Bunlar ancak *tartışmak*'ta uzlaşabiliyorlar...»³⁶⁵ Sonra da diyor ki : «...*Filozoflar*'dan her biri iyice bilir ki kendi sistemi, başkalarınınkinden daha iyi temellendirilmiş değildir, fakat (bu sistem) kendine âit olduğu için onu desteklemektedir. Aralarında hiçbirisi yoktur ki, doğruyu ve yanlış tanıdıktan sonra, başka biri tarafından keşf edilen *doğru*'ya karşı bulunduğu *yalan*'ı tercih etmesin. (Zâten) kendi şânı uğruna insan türünü isteyerek aldatmayacak *filozof* nerede? Esas olan, *diğerlerinden başka türlü düşünmek*'tir : (Bunlar), müminlerin (:inanınların) yanında *ateist* (Tanrı tanımaz) ve ateistlerin yanında da *mümin* oluverirler...»³⁶⁶

Demek ki Rousseau, hemen bütün *filozoflar*'ın gerçekte birer *madrabaz* olduklarını (bkz. frg. 364) ve her birinin sâdece kendi sisteminin doğru olduğunu iddiâ etmekten başka birşey yapmadıklarını ileri sürerken (bkz. frg. ve 366), ancak kendi düşünce ve görüşlerinin doğru olduğunu kabûl ve iddiâ etmekteydi. Ne var ki, onun da akranları, aynı *tenkit*'leri Rousseau hakkında ileri sürmekteydi. Meselâ akranı olan *Voltaire* (1694-1778), bir dostuna yazdığı mektupta, Rousseau hakkında şunları söylemekteydi : -*Bir maymun*, insana ne kadar benzerse, Rousseau da filozof'a o kadar benzer³⁶⁷.

Rousseau, bir yazısını okutmak üzere *Voltaire*'e göndermişti. O da şu karşılığı vermişti : -*İnsan türü için yazmış olduğunuz yeni kitabınızı aldım. Teşekkür ederim. Bizleri hayvan durumuna getirme konusunda, hiç kimse sizin kadar şakacı davranmamıştır. Kitabınızı okuduktan sonra, hayvan gibi dört ayağı üstünde yürüyesi*

365 Rousseau, *Emile* (metin) 2/11.

366 Rousseau, *Emile* (metin), 2/12.

367 W. Durant, *Felsefe Kılavuzu*, 57; N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*,

geliyor insanın. Fakat bu emekleme alışkanlığını bırakalı altmış yıl kadar olduğu için, yazık ki yeniden aynı şeyi yapmaya kalkışmayacağım³⁸⁷.

Rousseau'nun pek çok önem verdiği «tabiata uygun hayat» teorisinden dolayı bu tür itirazlara uğraması, elbette ki yerinde değildir. Çünkü (-ilerki sayfalarda görüleceği üzere-) Rousseau hiçbir zaman *insan*'ın diğer canlılar (*hayvanlar*) gibi basit bir yaratık olduğunu söylemiş değildir. Bunun aksine olarak *insan*'ların *ruh* ve *irâde hürriyeti* ile cihazlandığını vurgulamıştır. Böyle bir sonuca ulaşırken de *akıl* ve *deney* yolunu değil, *iç-nûru* (:lumiere interieure) adını verdiği bir çeşit *rasyonel sezgi*'ye dayanmıştır. Kendinden önceki bütün filozofların eserlerini inceledikten ve eski sistemlerden hiç birinin *hakikat*'a ulaşamadığını gördükten sonra, *hakikat*'a ulaşmasını sağlayacak üç *tâne ilke* üzerine dayanmıştır :

Birinci ilke olarak : *Cansız varlıklar*'ın ancak bir takım *etki*'lerle *hareket* ettiklerini ve gerçek anlamda *irâdesiz etki* bulunmadığını ve dolayısıyla da bütün *kâinâtın* mutlaka bir *irâde* (: Tanrı irâdesi) tarafından *hareket* ettirilip canlandırıldığına inanmıştır.

İkinci ilke olarak : Şâyet *hareketli madde*, bize bir *irâde*'nin varlığını gösteriyorsa, bâzı *kânunlar*'a uyarak *hareket* eden *madde*, aynı zamanda bir *zekâ*'nın varlığını da göstermektedir diyordu.

Üçüncü ilke olarak: Rousseau inanıyordu ki *insan irâdesi hür*'dür ve bu bakımdan da *insan*, bir *gayri maddî cevher*'le (: *ruh* ile) vasıflanmıştır. (Biraz ilerde, bu ilkeler hakkında açıklama yapılacaktır.)

Tanınmış eseri *Emile* (Emil)'in IV. Kitab'ında, *Savoalı Papaz Yardımcısının İnanç Öğretisi* (La profession de foi du vicair Sa-voyard) başlığını taşıyan bir fasılda Rousseau bu ilkeleri bir *papaz*-ın ağzından ifâde etmekteydi³⁸⁸. Bahis konusu üç *ilke*'ye ulaşmazdan önce, tıpkı *Descartes* (1596-1650) gibi *şüphe*'den yola çıkmıştı. *Şüphe*'lerini ortadan kaldırmak üzere, kendinden önceki *filozoflar*'ın düşüncelerinden yararlanmak istemiş fakat görmüştü ki onlarla her biri ancak kendisini haklı saymakta ve diğer filozofları *tenkit*

etmektedir. Bu durumda *hakikat*'ı bizzat araştırmak zorunda kalan *Rousseau* diyor ki :

«... *Hakikat*'ın araştırılması için, ben de önceleri *Descartes*'ın gerekli gördüğü *kesinsizlik* (incertitude) ve *şüphe* (doute) içindeydim....

Böylece, *beşerî düşünceler denizi*'nde dümensiz, pusulasız yüzen, yolunu bilmez bir *tecrübesiz pilot*'tan başka bir rehberi bulunmayan ve fırtınalı ihtiraslarına teslim olan; nereden geldiklerini, hattâ nereye gitiklerini bilmeyen bu fânilerin hazin tâlihi üzerinde düşünüyordum. Kendi kendime diyordum ki : - Ben doğruluğu (vérité) seviyorum, onu araştırıyorum fakat tanıyamıyorum : O, bana gösterilmelidir ve ben ona bağlı kalmalıyım. *Doğruluk* (vérité), ona tapmak için yaratılmış bir kalbin gayretinden acabâ niçin saklanıyor?

Her ne kadar sıklıkla bundan daha büyük tasalar duymuşsam da, hep *şüpheden şüphe*'ye gittiğim (için), kendi varlığımın sebebi ve vazifemin kuralı üzerindeki tefekkürlerimden, ancak kesinsizlik, karanlık ve çelişkiler elde ettiğim (: rapporteur) bu üzüntü ve endişeler zamanında olduğu kadar nâhoş bir hayat aslâ geçirmemiştım.

Sistem'de ve *sağlam imân*'da nasıl *şüpheli* olunabilir? Ben bunu anlıyamıyorum. Bu *filozoflar*, ya mevcut değildirler ya da insanların en bedbahtlarıdır.

Tanımamız önemli olan şeyler üzerinde *şüphe*, insan ruhu (zekâsı) için pek sert (violent) bir haldir. O, bu hususta uzun zaman mukâvemet edemez; kendisine rağmen şu veya bu tarzda bir karar verir ve hiç bir şeye *inanmamak*'tansa, *aldanma*'yı tercih eder.

Sıkıntıyı iki kat fazlalaştıran da, herşeye karar veren (ve) hiçbir *şüphe*'ye izin vermeyen bir *Kilise* (ülkesin)'de doğduğumdan, bir tek nokta (: mesele) reddedildiği zaman geri kalanların hepsini de bana reddettiriyordu. Bunca saçma kararları kabûl etmenin imkânsızlığı, saçma olmayanlardan da beni ayırıyordu. Bana : - *Her şeye inan* diyerek, (herhangi) bir şeye

inanmamı engelliyorlardı; Ben de, nerede duracağımı bilemiyordum....»³⁶⁹

«.... *Filozoflar'a* danıştım, onların kitaplarını (sayfa sayfa) karıştırdım (feuilletler); hepsini de gururlu, (sâdece) kendini doğrulayan, dogmatik ve hattâ uydurma *şüphelilik*'leri içinde hiçbir şey bilmeyen, hiçbir şey ispatlamayan ve birbirleriyle alay eden (kimseler) olarak buldum. Hepsi için ortak olan bu nokta, hepsinin de haklı olduğu tek nokta gibi göründü bana: Hücûma geçtiklerinde gâlip (fakat) kendilerini savunduklarında, hepsi de güçsüz.... (Herhalde) bunlar ancak *tartışmak*'ta uzlaşabiliyorlar; ... onlara kulak vermek, beni bu kesinsizlik'imden çıkarmak için bir çâre değildi*.

Anladım ki, *insan zekâsının yetmezliği*, fikirlerin (birbirinden) pekçok farklı olmasının birinci sebebidir; *böbürlenme* de ikincisi. (Oysa) bu büyük makina (: kâinât) ölçüsüne hiç de sâhip değiliz, onun nisbetlerini de hesaplıyamıyoruz; ne ilk kanunlarını, ne de *son sebep*'ini biliyoruz. Hattâ kendimizi de bilmiyoruz: ne kendi bünyemizi, ne de aktif ilkemizi (: rûhumuzu) biliyoruz. İnsanın basit veya birleşik olduğunu azçok bilmekteyiz: Nüfûz edilmez sırlar, her yandan bizi kuşatmaktadır (ki) bunlar duyulabilir (sensible) bölgenin üstündedir: Bunları açmak için *zekâ*'ya sâhip olduğumuzu zannediyoruz fakat sâdece *ta-hayyûl* (: hayal gücü) sâhibiyiz. Herkes bu hayâlî dünyâ ortasında kendine bir yol, iyi olduğunu zannettiği bir yol açıyor; fakat kendisinininkinin hedefe götüreceğini hiç kimse bilmiyor, bununla berâber herşeye nüfûz etmek, herşeyi bilmek istiyoruz; *bilmediğimiz tek şey, bilme gücümüzün olmadığını bilmemektir***

369 Rousseau, *Emile* (metin), 2/10-11.

Bu ifâdeler ile *Gazzâlî* (1058-1111)'nin *El-Munkız* adlı eserindeki ifâdeler arasında benzerlikler vardır.

* Önemli dolayısıyla, birkaç sayfa önce, bu paragrafı bir defâ daha zikretmiştik.

** *Sokratik ironi*'yi hatırlatan bir ifâde şekli olup, birçok şahsiyetler buna benzer ifâdeler kullanmışlardır. Örnekler için bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, 12-13.

Filozoflar'dan her biri iyice bilir ki kendi sistemi, başkalarınınkinden daha iyi temellendirilmiş değildir, fakat kendisine âit olduğu için onu desteklemektedir. Aralarında hiçbirisi yoktur ki doğruyu ve yanlış tanıdıktan sonra, başka biri tarafından keşf edilen *doğru* (vérité) ya karşı bulduğu *yalan*'ı tercih etmesin. (Zaten) kendi şânı uğruna, bile bile insan türünü aldatmayacak *filozof* nerede? ... Esas olan, diğerlerinden başka türlü düşünmek'tir : (Bunlar), müminlerin yanında *ateist* ve ateistlerin yanında da *mümin* oluverirler....

Faydasız *şüphc*'lerimden kendimi kurtarmaktan uzak olarak gene anladım ki *filozoflar*, beni râhatsız eden şeyleri iki misline çıkarmaktan başka bir şey yapmayacaklar ve bunlardan hiç birini çözemeyeceklerdir. Bu sebeple başka bir rehber edindim ve kendi kendime dedim ki : - *İç-nûru*'na*** danışalım; o beni *filozoflar*'ın yoldan çıkarmalarından daha az yoldan çıkaracak veyâ hiç olmazsa yanılgım bana âit olacaktır ve ben kendi kuruntu (illusion)'larımı uyararak o (filozof)ların yalanlarına olduğundan daha az kendimi ifsât etmiş olacağım....»³⁷⁰

İşte bu gerekçeler iledir ki, Rousseau, kendi başına ve yeniden, *hakikat* araştırmasına girişmek ihtiyacını duymuştu. Yukarda sözünü ettiğimiz *üç ilke*'den birincisi olarak şunu fark ediyordu ki evrende bulunan *cansız cisimler* kendilerini dışardan etkileyen bir *irâde* sâyesinde *hareket* etmektedirler. *Hareket*, mâdem ki *tabîi* yahut da *irâdî* olabilir, o halde cisimlerin hareketi *tabîi*'dir yani, bu hareket onlara dıştan gelmektedir. Meselâ kendi kendine çalışır görünen bir *saat*'ın hareketi, acabâ *irâdî* midir? Değildir çünkü *saatın hareketi* bir *zenberek*'ten gelmektedir ve bu ise, başka bir varlık tarafından kurulmuştur. O halde bu tür hareketler, *tabîi*'dir. Fakat *irâdî* hareket, sâdece *canlılar*'da bulunmaktadır. *Irâde* nedir? Biz bunun mâhiyetini değil sâdece fiillerini ve etkilerini bilmekteyiz. Şu halde hangisi olursa olsun *hareketler*, demek ki bir *sebepe*'ten doğmaktadır. *Sebeplerin sebepleri*'ni araştırırken sonsuza kadar gö-

*** *Lumière intérieure* (iç-nûru) deyimli, *Gazzâlî* (öl. 1111)'nin kullandığı *kâlb gözü* (kâlb nuru) deyimliyle eş değerdedir.

370 Rousseau, *Emile* (metin), 2/11-12 : (Buradaki son paragrafı, önemli dolayısıyla, bir defa daha zikretmiştik. bkz. br. s. 180.

türemeyiz. O halde bir *ilk sebep*'te durmamız gerekecektir. İşte Rousseau'nun *birinci ilke*'si, bu suretle ortaya çıkıyordu³⁷¹.

Kâinatta bir *nizam* (: düzen) bulunduğunu da fark ediyoruz fakat *kâinât mekanizması*'nın *insan zekâsı* tarafından anlaşılması mümkün değildir. Anlaşılan sâdece şudur ki bu *nizâm*, mutlakâ bâzı *kanunlar*'a dayanmaktadır ve şu halde bu *kanunlar*'ı koyan bir *zekâ* (: Tanrı) vardır. Rousseau'nun ulaştığı *ikinci ilke* işte buydu³⁷².

Böylece bütün varlığı kendi *irâde*'siyle hareket ettiren ve bunun *kânunlar*'ını koyan *zekâ*'yı (: İlâhî akıl'ı) nerede görüyorsun? diye soracak olanlara karşı, Rousseau diyor ki :

«... Yalnız dönen göklerde, bizi aydınlatan yıldızlarda ve kendimde değil fakat, meleyen bir kuzuda, uçan bir kuşta, düşen bir taşta ve rüzgârların sürüklediği bir yaprakta görebiliyorum. *Gâye*'yi bilmemekle berâber, şu âlemdeki *nizâm* ve intizâmı muhâkeme edebiliyorum. ... *Kâinât*'ın niçin mevcut olduğu da meçhulümdür. Fakat onun ne suretle *hareket* edip değiştiğini ... görüyorum : Hayâtında ilk defâ olarak açık bir *saat* gören ve her nekadâr kullanılışını bilmiyorsa da, âlettaki san'ata *hayret* etmekten kendini alamayan bir adam vaziyetindeyim. Böyle bir adam; - *Saat*'ın bütün itibârıyla neye yaradığını bilmiyorum fakat her parçasının diğerleri için yapılmış olduğunu görüyor; san'atkârının işinin teferruâtı için *hayran* oluyorum ve tam bir *âhenk* içinde hareket eden şu zenbereklerin, bende anlaşılması mümkün olmayan müsterek bir *gâye*'ye doğru yürüdüklerinden emînim diyecektir. ...

Hangi sağlam dimâğ vardır ki, *varlıkların Yaratıcısı*'nı haykıran bu *îç sesi*'nin şâhitliğini reddedebilsin? Kimdir o ki, kalbi bozulup körleşmiş olmadığı halde, kâinattaki şu hissedilir *nizâm* içinde, herşeyi bilen bir küllî kudreti (: *Tanrı*'yı) görmesin? ...»³⁷³

371 Rousseau, *Emil* (terc. A.R. Ülgener), 207-208.

372 Rousseau, *aynı eser*, 209.

373 Rousseau, *aynı eser*, 209.

Bütün bunlardan sonra kâinatta *tesâdüf*'e bir yer olmadığını ve her şeyin *kânunlar*'la (-*Tanrı* tarafından-) idâre edildiğine inanan Rousseau diyor ki :

«... *Tesâdüfen* atılıvermiş *matbaa harfleri*'nin, kendiliklerinden bir *kitap* meydana getirmiş olduklarını söylerseniz, bu yalanı tahkik etmek için, bir adım bile atmağa tenezzül etmem. Hem de kaç türlü formül farz etmeliyim ki, *materyalizm*'in konbinezonlarına, gerçeğe benzer bir mâhiyet verebileyim ?

Bana gelince, ben hilkat içinde tek *oluş formülü* görüyorum. Sonsuzluğu içine almış bu *tek formül*'ün muhassalası, aslâ *tesâdüf* eseri olmamıştır ve değildir....»³⁷⁴

Bu ifâdelerden de anlaşılıyor ki Rousseau, *kâinât makinesi*'nin *tesâdüf* yoluyla meydana geldiğini ileri süren *materyalistler*'in düşüncelerini red etmekteydi. Ona göre :

«... Kâinatta hiç bir varlık yoktur ki, bâzı bakımdan diğer bütün varlıkların müşterek merkezi gibi telâkkî edilmesin. Her varlığın etrâfında diğer bütün varlıklar o sûretle tanzim edilmişlerdir ki, birbirinin karşılıklı olarak hem gâyeleri, hem de vâsıtalarıdır. Küll (:bütün) içinde hiçbir, birbirine karışmayan ve kaybolmayan bu nihâyetsiz münâsebetlerin karşısında, *insan zekâsı* kendinden geçer. Bütün bu hârikâli âhengini ve kaynaşmanın *tesâdüfen* harekete geçmiş olan *maddenin kör mekanizması*'ndan doğmuş olduğunu farz etmek, saçma (abes) bir düşüncedir...»³⁷⁵

Buradan devam ederek, *materyalistler* ile *sağır*lar arasında *benzerlik* kuran ve düşüncelerini *metafor*'la dile getiren Rousseau'ya bakılırsa :

«... Hiç ses işitmiş olmadığı için, seslerin mevcudiyetini inkâr eden bir *sağır* FARZ EDELİM : Gözleri önüne koyduğum ve diğer gizli bir âlet vâsıtasıyla titrettiğim bir *çalgı*'nın tellerini görünce, sağıra :

— Telleri kımıldatan sestir desem, o :

374 Rousseau, *Emil* (terc. A.R. Ülgener), 210.

375 Rousseau, *aynı eser*, 210.

— Teller, kendi kendilerine kımıldanıyorlar ve cisimlerin böylece kendi kendilerine kımıldanmaları, ortak özellikleridir diyecektir.

— Bu ihtizâzları (: titreşimleri) başka cisimlerde de bana gösteriniz veyâ ihtizâz ettiklerini gördüğünüz bu telleri kımıldatan sebebi izah ediniz desem, *sağır* şöyle cevap verecektir :

— Mâdem ki bu tellerin nasıl ihtizâz ettiklerini bilmiyorum, o halde bu ihtizâzı sizin iddiâ ettiğiniz ve benim hiç bilmediğim *sesler* ile niçin izâha çabalıyayım? Karanlık bir hâdiseyi, daha karanlık bir *sebepe* ile izâha girişmiş olmaz mıyım? Ya bana iddiâ ettiğiniz sesleri hissettiriniz, yahut mevcudiyetlerini inkâr ederim.

Düşünce kâbiliyeti ve *insan zekâsı*'nın tabîatı üzerinde incelemeler yaptıkça, *materyalistler*'in muhâkemelerini, bu *sağır*'ın kine BENZETMEK'ten kendimi alamıyorum. Gerçekte *materyalistler*, inkâr edilmesi güç bir kuvvetle, içten sadâyâ karşı *sağır*'dırlar : Bir *makine*, aslâ düşünemez ve tefekkür tevlid eden ne bir hareket, ne de bir cisim vardır...»³⁷⁵

Böylece Rousseau, ancak *irâde ve düşünce* ile cihazlanmış olan *insan*'ın varlığı karşısında *materyalizm*'in imkânsızlığını gösterdikten sonra *insan irâdesi*'nin duyulardan bağımsız olduğu ve dolayısıyla da insanda *irâde kudreti* (: isteme gücü)'nin bulunduğunu vurgulayarak, *irâdenin hür olduğu* sonucuna varıyordu. Bu ise bizde, bir *gayri maddî cevher* (: ruh) bulunduğunu göstermektedir; İşte, Rousseau'nun dayandığı üçüncü ilke buydu³⁷⁷.

Hakikat'a ulaşmak için dâimâ göz önünde tuttuğu bu ilkeler ışığında Rousseau, hemen bütün eserlerinde, başlıca üç konu üzerinde düşüncelerini ortaya koymuş ve bunları da çoğunlukla içiçe işlemiştir : a) *Tabiata uygun hayat*; b) *Eğitim konuları*; c) *Siyâset nazariyesi*.

Birinci tema olarak, *tabiata uygun hayat* meselesi, pek canlı bir üslupla tasvir olunmaktadır. Ona göre, *Tanrı* tarafından yara-

376 Rousseau, *Emil*. (terc. A.R.Ü), 213.

377 Rousseau, *aynı eser*, 213-214.

tıldığı şekliyle, *tabiat* hem iyi, hem de güzeldir fakat *insan* eli değdikçe, *tabiat* bu vasıflarını yavaş yavaş kaybetmektedir. Nitekim diyor ki :

«... *Tanrı'nın* elinden çıktığında, her şey *iyi'dir*; *insan'ın* elinde her şey bozulur. *İnsan*, toprağı başka bir toprağın ürünü, ağacı da başka bir ağacın yemişini vermeğe zorlar. İklimleri, mevsimleri birbirine karıştırır; atını, kölesini iğdiş eder. Her şeyi altüst eder, her şeyin biçimini bozar; biçimsizlikten, canavarlar'dan hoşlanır...»³⁷⁸

Gerçekte bütün bunların doğru ve haklı olduğunu, her zaman ve her yerde görmekteyiz. Bu yüzdendir ki, gerek *tabiat* ve gerekse *insan tabiatı* gittikçe bozulmaktadır. *Rousseau*, bu iddiâsında o kadar mubâlağa ederki, işi bâzen de lâtifeye kadar götürmek sûretiyle «... İyi ki (herhangi bir) kimse bize, *köpek yavruları'nı* ve *kedi yavruları'nı* da *kundağa sarmayı* tavsiye etmiyor. Bu ihmalden dolayı, sakat kalan kedi, köpek yavrusu gördünüz mü hiç?...»³⁷⁹ demektedir.

Böylece, çocukların *kundağa sarılma'sını* bile *tabiata aykırı* bulan *Rousseau*, insan bünyesine yarardan çok zarar verdiklerine inandığı *hekimler'e* de sataşmaktadır : «... *hekimler*, bizim hangi hastalığımızı iyi ediyorlar? Ben kendi hesabıma bilmiyorum ama, bize, bundan çok daha kötü hastalıklar aşıladıklarını da biliyorum : *Koraklık* ... (ve) ... *ölüm korkusu* (gibi). *Vücûdu iyi ediyorlarsa bile, cesâreti öldürüyorlar...*»³⁸⁰ dedikten sonra şunları ilâve ediyor : «... *hekimsiz on yıl yaşayan bir adam*, ... *hekimlerin kurbânı* olarak otuz yıl yaşayandan daha çok yaşamış demektir»³⁸¹.

Rousseau'ya göre *uzun ömür'ün* sırrı, herhalde *tabiata göre yaşamak'tır*. Çünkü : «... *en çok yaşayanlar'ın* hemen hepsi, vucutlarını, kafalarını en çok çalıştırmış, işe yorgunluğa en çok katlanmış olanlar arasından çıkıyor...»³⁸²

378 *Rousseau, Emîl* (terc. V. Gültekin), 131.

379 *Rousseau, Emîl* (terc. V. Gültekin), 137.

380 *Rousseau, Emîl* (terc. V. Gültekin), 142.

381 *Rousseau, Emîl* (terc. V. Gültekin), 142.

382 *Rousseau, Emîl* (terc. V.G.), 142-143. Nitekim *İstiklâl Savaşı Gâzileri'mizin* birçoğu, (-Tanrı onlara rahmet eylesin-), galibâ bu sebeple 80.90 yıl yaşamışlardır.

Bu mülâhazaların ne dereceye kadar haklı olduğunu tartışmaya hâcet yok fakat, *tabîata uygun* yaşamayı sağlık veren ve hem kafasını, hem de vücudunu çok çalıştırmanın insanı uzun ömürlü kılacağını söyleyen Rousseau'nun sâdece *altmış altı* yıl hayatta kalabildiğine de dikkat etmelidir.

Tabiata göre hayat prensibi ile, *Tabiata göre eğitim* meselesi arasında (- bu ikisini âdetâ iç içe dikkate almak suretiyle-) organik bütünlük sağlayan Rousseau okullarda öğretilen yararsız ilimler ve san'atlar yüzünden, hem *Tabiat*'ın, hem de *insan tabiatı*'nın bozulduğunu defalarca vurgulamaktaydı. Özellikle lüzumsuz, yani pratik hayatta bir fonksiyonu bulunmayan bilgi yığınları sebebiyle çocukların tabîî dengesinin bozulduğunu savunmaktaydı. Diyor ki :

«... *İlimler ve sanatlar*, askerlik değerleri kadar *ahlâk değerleri* için de zararlıdır. Hayâtımızın daha ilk senelerinde, kafalarımıza yerleşen mânâsız bir terbiye, düşüncemizi kötü bir yola sokuyor. Her tarafta açılmış büyük kurumlarda birçok masraflarla yetiştirilen gençlere, asıl ödevlerinden başka öğretilmeyen şey yoktur: *Çocuklarımız kendi dillerini bilmezler ama, hiçbir yerde konuşulmayan başka dilleri öğrenirler*; ... mistik, hakseverlik, insanlık, yiğitlik kelimelerinin ne olduğunu bilmezler; *güzel vatan* sözü, kulaklarına hiç çalınmaz, *Allah*'ın adını ıstirler fakat O'ndan çekinmez, sâdece korkarlar...»³⁸³

Oysa iyi bir *eğitim* sâyesinde, yahut başka bir deyişle, *yersiz bilgiler*'den çocukları ve gençleri uzak tutmak sûretiyle, iyi vatan-
daşlar yetiştirmek mümkündür. Meselâ şu ifâdesine bakarsak: «... *Tabiat*'da hatâ yoktur. Bir tabiat eserine kondurulan suçlar, onun aldığı kötü biçimlerin sonucudur : Hiçbir *haydut* yoktur ki, eğilimleri *iyi yönetilmiş* olsaydı, *erdemli* bir kişi olmasın; hiçbir sakat ruh yoktur ki, belirli bir açıdan ele alınınca, yararlı yetenekleri ortaya çıkarılmasın. Evren düzeninde her şey, *iyi*'ye yardım eder... (İnsanların) çoğuna zararlı, ya da *yersiz bilgiler* kazandırılıyor, kendilerine daha uygun gelecek bilgilerden yoksun bırakılıyor; *tabiat* her yandan sıkıştırılıyor; ruhun meziyetleri silinip, (onların) yerine hiç-

383 Rousseau, *İlimler ve Sanatlar*, 35-36; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, 39.

bir gerçekliği olmayan, ancak görünüşten ibâret bir takım küçük-leri konuluyor...»³⁸⁴

Bu sözlerden anlaşılıyor ki Rousseau, *tabîata göre hayat ile tabîata göre eğitim* ilkelerini, birlikte dikkate almaktadır. Nitekim:

«... *Tabiat*, çocuğun büyük insan olmazdan önce, *çocuk* olmasını ister. Bu düzeni bozmağa kalkarsak, (ÂDETÂ) tatsız tuzsuz ham meyvalar toplarız ki bunlar, kısa zamanda çürür, bozulur. Böylece *genç bilginler*, *yaşlı çocuklar* elde etmiş oluruz. ... On yaşında bir çocuğun akıl mantık dâiresinde yargıya varmasını istemek, (onun) 1.60 boyunda olmasını istemekle bir-
dir...»³⁸⁵

Rousseau'nun en güzel metaforları, şüphesiz ki *Toplum Anlaşması* (Le Contrat Social) adlı eserinde bulunmaktadır. Burada onun *toplum ve siyâset* konusundaki düşüncelerine rastlamaktayız: «... İnsan, *hür* doğar halbuki her yerde *zincire vurulmuştur*...»³⁸⁶ sözlerine dikkat edersek, cemiyet hâline gelmezden önce insanların her bakımdan (: yemek, içmek, dolaşmak vs. bakımlarından) *hür* yaşadıklarını, sonradan da bu haklarından bazılarını yavaş yavaş kaybettiklerini imâ etmektedir. Bunlar, *tabîî hukuk* yani, *tabiatın verdiği aslî haklar*'dır. İnsanların az ve toprakların çok ve nimetlerin son derece bol olduğu zamanlarda *mülkiyet* bulunmadığı için, *sen-ben kavgası* da yoktu. Bunlar sonradan meydana çıkmış ve insanların *tabîî hakları* gittikçe azalmağa başlamıştır: (Rousseau, böyle düşünüyordu). Sonra diyordu ki :

«... *âile* siyâsî toplumların ilk örneğidir : *Şef*, baba; *halk* da çocuklar yerine geçer. Hepsi de *eşit ve hür* doğdukları için, *hürriyet*'lerinden ancak *menfaat*'ları uğrunda vaz geçerler...»³⁸⁷

Metafor yoluyla ifâde edilen bu metinden de anlaşılacağı üzere, «... bütün *toplum*'ların en eskisi ve biricik *tabîî* olanı, *âile toplu-*

384 Rousseau, *Yeni Heloise*, (terc. V. Gültekin), 128-129.

385 Rousseau, *Emil* (terc. V. Gültekin), 156.

386 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 4.

387 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 5-6.

* Buna benzeyen bir ifâdeye, *Ibn Miskeveyh* (932-1030)'de rastlamıştık. Bkz. br. frg. 165).

mu'dur...»³⁸⁸ ve böyle bir *ilk toplum*'un nüvesi olan *baba*, tıpkı büyük toplumlardaki *şef* (kral) gibidir; âilenin diğer fertleri ise, büyük toplumlardaki *halk*'a benzemektedir. Fakat bu küçük toplumun özelliği, *eşitlik ve hürriyet* olmakla berâber, ona bağlanan kimseler ancak bir *menfaat* karşılığında *hürriyet* ve *hak*'larından bir kısmını kaybetmeğe başlarlar : «.. *Hürriyet*'inden vaz geçmek, insanlık sıfatından, insanlık hakkından hattâ vazîfelerinden vaz geçmektedir.

Bu çeşit bir vaz geçme, *insanın tabîatı*'yla uzlaştırılmaz. İnsanın irâdesinden her türlü *serbestliği* almak, onun hareketlerinden her çeşit *ahlâk* düşüncesini de kaldırmaktır...»³⁸⁹

Hürriyet hakkında Rousseau'nun bazı ilginç ifâdeleri vardır. Meselâ : «... Şu genel kuralı aklınızda tutun : *Hürriyet* elde edilebilir ama, bir kere elden çıkarıldı mı, bir daha ele geçmez...»³⁹⁰ yahut da : «... *Hürriyet*, her iklimde yetişen bir meyva olmadığı için, her millet ona ulaşamaz...»³⁹¹ demektedir.

Bu çeşit ifâdeler gösteriyor ki *insan tabîatı*'nda (eskiden beri) *mülkiyette eşitlik* ve *hürriyette eşitlik* bulunmakla berâber, karşılıklı *menfaatlar* sebebiyle bu *haklar*'dan bir kısmını kendi isteği-mizle kaybetmekteyiz. (Rousseau böyle demek istiyordu.) Acabâ Holandalı siyaset ve hukuk nazariyecisi *Hugo Grotius* (1583-1645), bunların zıddını iddiâ ederken haklı mıydı? Rousseau, kendisinden birbuçuk asır önceleri yaşamış olan *Grotius*'u, bu sebeple *Toplum Anlaşması* (Le Contrat Social) adlı eserinin özellikle baş taraflarında, (bâzen alay ederek bâzen de hırpalayarak) *tenkit* etmekteydi :

«... o halde *Grotius*'a göre, *insanlık* mı yüz kadar adamın malıdır, yoksa *yüz kadar adam* mı insanlığın malıdır? İşte burası şüphelidir, Kendisi, kitabında, ... birinci fikirden tarafa görünüyor. *Hobbes*'un da fikri budur. Bu görüşe göre *insanlar*, bir takım *ehlî hayvan sürüleri*'ne bölünmüştür; her birinin başında, *onu yutmak için koruyan bir şef* vardır.

388 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 5.

389 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 12.

390 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 64.

391 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 113.

NASIL Kİ *çoban*, (kendi) *sürü'süne* nisbetle *üstün* bir yaratılıştadır ise, *insan sürülerinin çobanları olan şef'leri* de, *tabaa'*larından daha *üstün* bir yaratılıştadır : *Philon'un* dediğine bakılırsa imparator *Caligula*, bu şekilde muhâkeme yürütüyor ve böyle bir BENZETME'den, ya *Kralların Tanrı*, yâhut da *halk'ın hayvan* olduğu neticesine varıyordu...»³⁹²

Grotius (öl. 1645) hakkında *Rousseau* (öl. 1778)'nin tenkitleri bundan ibâret değildir. Nitekim: «... *Fransa'ya* sığınan, vatanından memnun olmayan ve kitabını armağan ettiği *XIII. Louis'ye* yaranmak sevdasına düşen *Grotius*, milletleri bütün haklarından mahrum etmek ve bu hakları, bütün hünerini döküp krallara mâl etmekte elinden geleni esirgemiyor...»³⁹³ demek sûretiyle, *Grotius'u* tam mânâsıyla küçültmeğe çalışıyordu.

Siyasî topluluklardaki *hâkimiyet'in* bölünmezliği üzerinde de duran *Rousseau*, bâzı siyâset nazariyecilerinin *hâkimiyet* kavramını: *irâde* ve *kuvvet* şeklinde ikiye ayırdıklarına ve bundan sonra da *yetkiler'i* çeşitli bölümler hâlinde (msl. *yasama yetkisi*, *yürütme yetkisi* gibi) düşündüklerini söyleyerek onları da *tenkit* etmekteydi :

«... ÂDETÂ insan birçok vucutlardan, -kimisinde sâde *göz*, kimisinde sâde *kol*, kimisinde *ayak* bulunan vucutlardan- meydana geliyormuş GİBİ bir şey.

Gûyâ *Japon hokkabazları*, seyircilerin gözü önünde bir çocuğu parçalıyor, bütün âzâlarını (: organlarını) bir bir havaya fırlatıyor, sonra dipdiri, kolu budu yerli yerinde olarak yere düşürüyorlarmış.

Bizim siyâset nazariyecilerimizin yaptıkları *hokkabazlığın* da bundan (geri) kalır yeri yoktur : Topluluğun bedenini, panayır oyunlarına lâayık (bir) gözbağcılıkla parçaladıktan sonra, bu parçaları tekrar bir araya getiriyorlar: Buna kimse akıl erdiremez....»³⁹⁴

392 *Rousseau, Toplum Anlaşması*, s. 6-7.

393 *Rousseau, Toplum Anlaşması*, s. 37.

394 *Rousseau, Toplum Anlaşması*, s. 35-36.

Rousseau, bütün bu mülâhazalardan sonra, *devlet*'in de bir *hükûmî şahıs* olduğunu ve buna *hâkimiyet* adının verildiğini söyleyerek, enteresan bir metafor yapmaktadır :

«... *Tabiat*, NASIL (Kİ) insana (kendi) organları üzerinde bir *mutlak yetki* verirse, *toplum anlaşması* da siyâsî bütüne, organları üzerinde öyle bir *mutlak yetki* verir. İşte, genel bir irâde tarafından sevk ve idâre edildiği zaman bu yetki, ... *hâkimiyet* adını alır....»³⁹⁵

Rousseau'nun ortaya koymağa çalıştığı bu devlet ve toplum düzeninde *kanunlar* nedir? «... *Kanunlar*, toplum içinde *birleşme*'nin şartlarından başka bir şey değildirler. *Kanunlar*'a tâbi olan *halk*, kanunları koyan halkın kendisi olmalıdır...»³⁹⁶ Şu da var ki : «... *Ahlâk ve âdetler*'i ayrı olan, birbirine zıt iklimlerde yaşayan ve aynı hükûmet şekline tahammül edemeyen o kadar çeşitli vilâyetlere aynı *kanunlar* uygun düşmez....»³⁹⁷ Bu sebeptendir ki konulması düşünülen *kanunlar*'ın herşeyden önce, *toplum bünyesi*'ne uygun olup olmadığını önceden tetkik etmek lâzımdır :

«... NASIL Kİ bir *mîmar*, büyük bir yapıya başlamadan önce, yapının ağırlığına dayanıp dayanamayacağını anlamak için, toprağı inceler ve sondajlarsa, bilge ehli olan bir *kânun koyan* da, aslında iyi olan *kanunlar*'ı kaleme almadan önce, bu kanunları tahsis edeceği halkın bunları tahammüle elverişli olup olmadığını inceler....»³⁹⁸

Hâkimiyet'e gelince: bu da *kanun* yoluyla olmalıdır ve *kanunlar* mutlaka millet veyâ onun temsilcileri tarafından yapılmalıdır. Devlet başkanı veyâ *hükûmdar*, sâdece bu kanunları kuran ve işleten bir işçi gibi olmalıdır. Bu noktaları da *metafor* yaparak belirleyen Rousseau'ya göre :

«... *Kanun koyan*, (TIPKI) makinayı icad eden *mühendis* Gİ-Bİ'dir; *hükûmdar* ise, onu kuran ve işleten bir işçi'den başka bir şey değildir...»³⁹⁹

395 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 40.

396 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 54.

397 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 67.

398 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 62.

399 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 56.

Şimdiye kadar aktardığımız bu tasvirlerden anlaşılıyor ki onun nazarında *kanunları halk yapmalıdır* ve bunları işleten de *hükûmdar* olmalıdır. Böyle bir idâre tarzı, elbette ki *demokrasi*'den başkası değildir. *Demokrasi* acabâ en iyi hükûmet şekli midir? Yahut, en iyi hükûmet şekli hangisidir? Bu konuda diyor ki : «... Birine göre en iyi hükûmet, en sert hükûmettir; ötekine göre de en yumuşak hükûmettir. Beriki (: birincisi) suçların cezâ görmesini, öteki (: ikincisi) işlenmeden önlenmesini ister...»⁴⁰⁰ Bu sûretle hükûmet şekillerinin : *demokrasi*, *aristokrasi* ve *monarşi* olmak üzere üç çeşit olduğunu vurgulayan Rousseau⁴⁰¹'ya bakılırsa «...*demokrasi* hükûmeti genel olarak küçük devletlere, *aristokrasi* hükûmeti orta ve Kral (: *monarşi*) hükûmeti de büyük devletlere elverişli gelmektedir...»⁴⁰² Ayrıca «... *gerçek demokrasi* hiç bir zaman var olmamıştır ve olmayacaktır...»⁴⁰³ ve «...*demokrasi* idâresi yahut *halk hükûmeti* kadar iç savaşı'lara ve *karışıklık*'lara elverişli bir hükûmet yoktur...»⁴⁰⁴ Rousseau'ya göre *demokrasi*'yle idâre edilen bir memlekette «... *lüks* az olmalı yâhut hiç olmamalı. Çünkü *lüks*, ya zenginlikten doğar yâhut da zenginliği lüzumlu kılar. *Lüks*, hem zenginin *ahlâk*'ını bozar, hem yoksulun: Birincinin sâhiplik, ikincinin de hırs ve tamah yüzünden *ahlâk*'ını bozar...»⁴⁰⁵

Aristokrasi'ye gelince : «... İlk topluluklar, kendilerini *aristokrasi* esâsına göre idâre ettiler. ... *Kuzey Amerika vahşileri*, bugün bile (18 nci asırda) kendilerini böyle, hem de çok iyi idâre ediyorlar...»⁴⁰⁶ Fakat «... üç çeşit *Aristokrasi* vardır : Tabîî aristokrasi, seçime dayanan aristokrasi, babadan oğula geçen aristokrasi. Birincisi, basit milletlere uygundur; üçüncüsü, hükûmetlerin en kötüsüdür. İkincisi (: seçime dayanan aristokrasi) en iyisidir. Çünkü asıl *aristokrasi* odur...»⁴⁰⁷

400 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 122.

401 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 93-111.

402 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 94.

403 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 95-96.

404 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 97.

405 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 96.

406 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 98.

407 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 99.

Monarşi (veyâ *krallık*) idâresine gelince : «.. *monarşi*'de bir tek fert, kollektif bir varlığı temsil eder...»⁴⁰⁸ Ayrıca, «... *monarşi*'lerde yüksek mevkilere yükselenler, çok zaman bir takım insan müsveddeleri, hiyleci, entrikacı, aşağılık insanlardır...»⁴⁰⁹

Bahis konusu üç çeşit idâre (: *demokrasi*, *aristokrasi*, *monarşi*) arasında, Rousseau'ya göre en iyisi, (-bazı sakıncalarına rağmen-) yine de *demokrasi*'dir. Böyle bir rejim iyidir ve «... iyi idâre olunan bir devlette, *cezâlar* azdır. Bunun sebebi, *af*'ların çokluğu değil belki *suçlular*'ın azlığıdır...»⁴¹⁰

Mâdem ki *demokrasi* idâresinde bile isyanlar ve ayaklanmalar çıkabilecektir (bkz. frg. 404) ve mâdem ki birçok sebeplerden her devlet daha doğmasından itibâren (-TIPKI insan vücûdu GİBİ-) ölmeğe başlayacaktır. (bkz. frg. 413), o zaman ister istemez (-*demokrasi*'de bile-) muvakkat bir *diktatörlük* gerekli olabilir. Fakat «... *diktatörlüğün kurulması*'nı gerektiren buhranlı zamanlarda *devlet*, ya hemen yok olur, ya da *kurtulur*. Âcil ihtiyaçlar ortadan kalkınca *diktatörlük*, ya zorba bir kuvvet kesilir veyâ lüzumsuz bir şey olur...»⁴¹¹ Bunun içindir ki (Rousseau'ya göre) herşeyden önce *devletin kalbi* sayılan *teşrî* (= kanun yapma: *meclis*) kuvvetinin hayatta kalmasını sağlamak lâzımdır. Şöyle ki :

Teşrî (: kanun yapmak) ve *icrâ* (: Kanunları yürütmek) kuvvetleri, devletin yapısında dikkatimizi çeken başlıca güçlerdir. *Devlet*'in bu iki kuvvetini *insan bedeni*'ndeki *kalb* ve *beyin* organlarıyla mukâyese eden Rousseau'ya göre :

«... *Yasama kuvveti*, *devletin kalbi*; *yürütme kuvveti* de *beyni* (GİBİ)'dir: Bütün öteki kısımlara hareket sağlayan, bu sonuncu kuvvet (: *beyin*)'dir: *Beyin* felce uğrasa bile, insan yine yaşayabilir... Fakat *kalb* (: *yasama kuvveti*) vazifesini görmezince, canlı varlık (: *devlet*) ölür...»⁴¹²

Anlaşıyor ki (Rousseau'ya göre) *devlet*'in hayâtında ve devamında en önemli rolü oynayan güç, *teşrî gücü* yâni *yasama kuv-*

408 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 102.

409 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 105.

410 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 49.

411 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 187.

412 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 130.

*veti'*dir ki bu, tıpkı vücûdumuzdaki *kalb gibi'dir*; *icrâ kuvveti* yani *kanunları yürütme gücü* (: hükûmet) ise, tıpkı *beyin gibi'dir* : *Be-yin* (: yürütme gücü = *hükûmet*) felç olursa, *vucut* (: Devlet) yine de hayatta kalır fakat *kalb* (yasama gücü = *meclis*) felç olduğu takdirde, *vucut* (: Devlet) artık hayatta kalamaz, yıkılır.

Acabâ hangi devlet biçimi ebedî ve ölümsüzdür? Rousseau'ya bakılırsa her *devlet*, - *tıpkı insan vücudu gibi*- nasıl olsa bir gün ölüp gidecektir. Bu konuda yaptığı bir metafora göre :

«... *Siyâsî bütün*, *TIPKI insan vücudu GİBİ*, doğum anından itibâren ölmeye başlar ve çöküşünün sebeplerini kendinde taşır. Fakat ikisi de (yani, toplum ve insan bedeni) az veya çok kuvvetli bir yapıya sâhip olabilirler. Bu yapı, onları az veya çok zaman devam ettirebilir.... Hayatlarını uzatmak insanların elinde değildir* ama, devlete *en iyi teşkilatı* sağlayarak, (onun) ömrünü imkân nisbetinde uzatmak ellerindedir. En iyi kurulan bir *Devlet* de, elbette ki yok olup gidecektir. Ama o, başka devletlerden çok sonra yok olur, meğer ki beklenmedik bir olay, vaktinden evvel mahvına sebep ola. ...»⁴¹³

Devletin idâresi kadar güç olan bir husus ta *halkın idâresi'dir* çünkü *reform* yapılması gerektiğinde *halk* bunlara çoğunlukla karşı çıkar. Ona göre :

«... *İnsanlar*'ın çoğu *GİBİ*, *milletler*'in çoğu da ancak *gençlik*'lerinde *uyşal*'dırlar; yaşlandıkça islâh olmaz hâle gelirler. Bir kere *âdetler* yerleşip, *boş inançlar* kökleşti mi, artık onları yola getirmeğe kalkışmak hem tehlikeli hem nâfile olur. *Halk*, *TIPKI doktor'u* görünce titremeğe başlayan akılsız ve cesâretsiz *hastalar GİBİ*, -ortadan kaldırılmak için bile olsa-, kusurlarına dokundurmak istemezler....»⁴¹⁴

O hâlde, *reform* yapmak isteyen liderlerin herşeyden önce *halkı tanıması* lâzımdır hükmüne ulaşan *Rousseau*, bu konuda *büyük*

413 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 130.

* *Hayatlarını uzatmak insanların elinde değildir* demesine rağmen, çok çalışmak ve çok zahmet çekmek sâyesinde, insan ömrünün uzadığını da söylemekteydi. (bkz. br. frg. 382).

414 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 63.

adam olarak vasıflandırdığı *Hız. Muhammed*'in koyduğu ilkeler sâyesinde birlik sağladığını belirtmektedir. (Birâz aşağıda, bundan bahsedeceğiz.) Şu hâlde *birlik* veyâ *siyâsî bütün*, yani *Devlet*, mâdem ki *insan vücudu gibi*, doğduğu andan tibâren ölmeğe mahkumdur ve ancak *iyi teşkilât* sâyesinde onun ömrünü biraz daha uzatmak mümkündür (bkz. frg. 413) ve mâdem ki *milletler*, zaman geçtikçe *reform* kabul etmez duruma gelirler (bkz. frg. 415) o halde hangi çeşit devlet olursa olsun, bu âkıbete râzı olmalıdır. Fakat *Rousseau*, bu karamsar (pessimist) tasvirlerden sonra bâzı ümit ışıkları yakmayı da ihmâl etmiyordu : Bir takım olaylarla yıkılıp gittikten sonra aynı *devlet*'in insanların adetâ *hastalıktan kurtulanlar gibi* yeniden toparlandığını ve tâzelendiğini söylemektedir :

«... Bazı *hastalık*'ların, insanların zihinlerini altüst ettiği ve onlara *geçmişi unutturduğu* GİBİ, devletlerin târihinde de öyle *şiddet devreleri* olur ki, bu zamanlarda *ihtilâl*'ler millet üzerinde, bâzı *buhran*'ların fertler üzerinde yaptıklarını yaparlar: Geçmişten duyulan nefret unutulur; iç harplerle harab olan *devlet*, kendi yakınları arasında âdetâ *hayat bulur*; ölümün pençesinden kurtulurken, *gençlik kuvvetini* tekrar elde eder...»⁴¹⁵

Yukârda görmüştük ki, en iyi devlet şekli *demokrasi*'dir. Fakat demokrasi, ancak *küçük devlet*'lerde mümkündür; devletin sınırları genişledikçe *konfederasyon* yoluna gitmek (: mahallî idâreler kurmak) lâzımdır demek istiyordu. (Tıpkı bugün *Amerika Birleşik Devletleri* veyâ *İsviçre*'deki kantonlar yâhut *Almanya*'daki eyâletler gibi.) Çünkü kuvvetli bir *merkezî idâre* sâyesinde, uzaklardaki bölgelerin daha iyi yönetilmesi kâbildir görüşündeydi. Meselâ diyor ki :

«... bir ağırlık NASIL (Kİ) uzun bir *manivelâ* ucunda daha ağır olursa, *uzaklardan idâre* de daha güçleşir»...⁴¹⁶

fakat :

«... *hükûmetin kuvveti*, *TIPKI manivela*'ların kuvveti GİBİ, uzaklardan daha tesirli olur. *Milletin kuvveti* ise, tam tersine, ancak toplu bulunduğu zaman kendini gösterebilir : (TIPKI)

415 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 63.

416 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 66.

öbek öbek ateş alan *barut* yere serildiği zaman NASIL tesirini kaybederse, *milletin kuvveti* de yayıldıkça, öyle uçup gider, yok olur...»⁴¹⁷

Manivelâ sâyesinde ağır bir yükün uzaktan kaldırılmasındaki kolaylık bakımındandır ki bir *hükümdar*, adetâ uzaktan bir gemiyi idâre eden *Arşimed* (Archimedes)'e benzetilmektedir :

«... Sâhilde râhat râhat oturup, büyük bir *gemi*'yi zahmetsizce yüzdüren *Arşimed* bence, çalışma odasından geniş ülkeleri idâre eden, hareketsiz gözüktüğü halde her şeyi harekete getiren usta bir *hükümdar*'a BENZER....»⁴¹⁸

Acabâ târihte bunun örnekleri yok mudur? *Rousseau*'ya göre, ileriye gören ve *iyi teşkilât* kuran liderler mevcuttur ki bunlar *büyük adam*'lardır. *Hz. Muhamed* (570-632)'in de *büyük adam*'lardan biri olduğunu gösteren sebepleri izah etmek üzere diyordu ki :*

«... Herkes taş levhalar kazabilir, bir kâhini elde edebilir, herhangi bir tanrısal varlıkla gizli münâsebette (: ilişkide) imiş gibi görünebilir, yâhut kulağına birşeyler söyleyebilecek şekilde bir kuşu terbiye edebilir, yâhut, halka istediğini kabul ettirmek için daha başka bir takım âdi çârelere baş vurabilir.

Yalnız, bunları yapan bir adam, etrafına bir alay sersem toplayabilir fakat hiçbir zaman bir hükûmet kuramaz; acâiplikler de kendisiyle birlikte yok olup gider. Boşuna göz boyamalar, geçici bir bağ meydana getirirler. Bu bağ yalnız akıl ve bilge(lik) devamlı kılabilir.

Daimâ varlığını muhâfaza eden (Hz.) *Mûsâ Kânûnî* (ve) on asırdan beri dünyanın yarısında geçen (Hz.) *Muhammed*'in koyduğu hükümler, bunları koyan kimselerin *büyük adamlar* olduklarını, bugün bile bize anlatmaktadır.

Mağrur felsefe yâhut da o kör taraftarlık (: inkârcılık) rûhu, bunlara, bahtları açık birer sahtekâr gözüyle baktığı halde,

417 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 121-122.

418 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 102.

* Bu metin(ler) hiç bir metafor ihtivâ etmediği halde, önemleri dolayısıyla dar dizgi halinde sunulmaktadır.

gerçek siyâset, onların müesseselerinde, o uzun ömürlü teesküllere önderlik eden o *büyük ve kuvetli dehâ*'ya hayran kalıyor...»⁴¹⁹

H. Muhammed hakkındaki bu güzel sözlere ilâve olarak, aynı eserinin sonlarında şunları okumaktayız :

«... (H.) *Muhammed*'in sağlam fikirleri vardı; siyasî sistemi iyi esaslara bağladı. Kurduğu hükûmet, kendinden sonra gelen *halîfeler* zamanında şeklini muhâfaza ettiği müddetçe, tam bir *birlik* halinde kaldı ve böyle olduğu için de, *iyi bir hükûmet* oldu. Fakat *Araplar* ikbâle erip medenî zevke düşkün insanlar oluverince, barbarların (: yabancıların) hükmü altına girdiler....»⁴²⁰

İyi devlet adamı ve iyi teşkilatçı olarak *H. Muhammed*'in karşısında ise Rus çarı *Deli Petro* (1627-1725)'nin son derece kötü bir *taklitçi* olduğunu söyleyen Rousseau, onunla birlikte *Rus milleti* hakkındaki düşüncelerini de şöylece ifâde etmekteydi :

«... *Ruslar* hiç bir zaman medenî teşkilat altına alınamayacaklardır, çünkü bu işe vaktinden evvel girişmişlerdir. *Deli Petro*'nun dehâsı, *taklitçi* bir dehâ idi. Onda gerçek dehâ, herşeyi yoktan yaratan dehâ yoktu. Yaptığı şeylerden bazıları iyi ise de, çoğu yersizdi. (Kendi) milletin *barbar* (vahşî) olduğunu görmüştü fakat, *medenî teşkilat* altına girecek kadar olgunlaşmamış olduğunu hiç fark edememişti. Onu savaşa hazırlamak gerekirken, medenîleştirmeğe kalkışmıştı. *Deli Petro* onları her şeyden önce Ruslaştırmakla işe başlaması gerekirken Almanlaştırmak, İngilizleştirmek istedi.

Rus imparatorluğu *Avrupa*'yı boyunduruk altına almak isteyecek fakat, asıl kendisi boyunduruk altına girecektir. Tabaa-ları (: uyduları) yâhut komşuları olan *Tatarlar* (: Türkler), hem onların (Rusların) hem bizim (Avrupanın) efendilerimiz olacaktır. Bu inkılap, bana muhakkak gibi geliyor. Bütün Avrupa kırılları bunun bir an evvel olmasına el birliği ile çalışıyorlar...»⁴²¹

419 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 61-62.

420 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 196.

421 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 64-65.

Rousseau'nun gerek bütün Avurapa'ya ve gerekse Ruslara hâkim olacağını söylediği *Türkler* hakkında olumlu görüşleri vardır. Bunlara ilâve olarak diyor ki :

«... *Türkler* niçin umûmiyet itibâriyle ve bize (: Fransızlara) nazaran daha fazla *insânî ve misâfirperver*'dir?

Fertlerinin büyüklük ve saâdetini muvakkat ve devamsız gördüklerinden, başkalarının düşkünlük ve sefâletlerine karşı yabancı kalmayacak derecede *insanlığa daha yakın olduklarından* ve bugün yardım etiklerinin âkûbetine yarın kendilerinin dahi düşebileceklerini düşünür olduklarından...»⁴²²

Demek ki *Türk milleti* (-Rousseau'ya göre-) zayıf ve fakir insanlara karşı merhametlidir ve bu sebeple de *Türkler*, konuksever insanlardır. (Burada, başka bir Avrupalı filozof olarak *Schopenhauer*: (öl. 1860)'in de Türkleri övmesini ve Türk milletinin dâimâ *serinkanlı ve başları dik* insanlardan meydana geldiğini belirtmesini hatırlatmak icap ediyor.)⁴²³

Belirlenmesi gereken bir iki mesele daha kalıyor : Rousseau'nun tasarladığı *Devlet* düzeninde ve toplumda, acabâ *din*'in yeri nedir? Daha önce gördüğümüz gibi kendisi *Tanrı*'ya yürekten inanıyordu ve *inanmayan filozoflar*'ın hatâ ettiğini söylüyordu. (bkz. br. frg. 362) Fakat onun *Tanrı* inancı, *Kilise*'nin tasavvurundan farklıdır. Çünkü *Kilise* (-ve diğer semâvî dinler) açısından *Tanrı'nın vahyi* söz konusudur fakat Rousseau'ya göre sâdece *paygamber*'ler değil aynı zamanda *her insan*, Tanrının vahyini *kendi içinde duyar*. Dolayısıyla biz, *Tanrı*'ya eserlerine bakarak *varlığını* kendi kalbimizde hissederiz. Bu bakımdan diyor Rousseau, genel *Din*'in «... tapınağı, mihrâbı yoktur; o, Yüce. *Tanrı*'ya sırf *kalben ibadet*'e dayanır...»⁴²⁴

Bu düşüncesini Rousseau, aynı zamanda *Emile* (Emil) adlı eserinde de vurgulamaktaydı : «... *Tanrı'nın* istediği *ibâdet*, *kalbî ibâdet*'tir...»⁴²⁵ dedikten sonra, «... *Arz* (: *Dünyâ*) üzerindeki *Din*'lere

422 Rousseau, *Emile* (metin), 1/291; (terc. A.R. Ülgener), s. 167.

423 Schopenhauer, *The World*, 2/426; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 89.

424 Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 198.

425 Rousseau, *Emil* (terc. A.R. Ülgener), s. 227.

dikkat edilirse, onların millet, memleket ve muhîte göre değıştikleri görülür. Hangi memlekette doğup terbiye edildinizse, onun *Din*'ini benimsiyorsunuz ve *müsevî, müslüman, hıristiyan* oluyorsunuz. Halbuki *hakikat* tek değîl midir? ...»⁴²⁶ sözlerini ilâve ediyordu. Aynı konuda diyor ki : «...şâyet bir hıristiyan oğlu, babasının dinini takip etmekte çok iyi hareket etmiş oluyorsa, aynı sûretle babasının dinini takip etmiş olan bir *Türk* çocuğu, niçin kötü bir iş yapmış olsun? *Roma*'da kim bilir kaç iyi *katolik* vardı ki, *Mekke*'de doğmuş olsalardı aynı sûrette iyi birer *müslüman* olurlardı. Kezâ *Asya*'daki namuslu ve pekiyi *Türkler* de bizim aramızda aynı sûretle iyi birer *hıristiyan* olurlardı....»⁴²⁷ Şu halde *inançlar*, doğuştan değîl fakat ancak *eğitim*'den şekillenmektedir görüşünde olan Rousseau, *en iyi inanç* hangisidir? sorusuna karşılık diyor ki : «... bütün gözlere açılmış tek *Kitap* vardır : *Tabiatın Kitabı*. Bu *Kitap*'ı okuyarak vucuda getirmiş olan *Büyük Yaratıcı*'ya tapıyorum. Onu okuyamamak için hiçbir mâzeret yoktur. Çünkü bütün insanlara hitap ediyor ve her dimağ için anlaşılır bir lisan kullanıyor. *Issız bir adada doğsaydım*, kendimden başkasını görmüş olmasaydım ve dünyanın bir köşesinde, eskiden ne olup bitmiş haberim olmasaydı, muhâkememi kullanmak ve işletmek, Tanrı'nın bana vermiş olduğu müstakil melekelerimi iyi çalıştırmak sâyesinde, *Yaratıcı*'yı kendiliğimden öğrenmeğe, sevmeye ve eserlerini takdise, kendisi gibi iyilik'i istemeğe ve dünyâ üzerindeki vazifelerimi öğrenip yapmağa muvaffak olurum...»⁴²⁸ (Böyle bir telakkî, *İbn Tufeyl*: ö. 1186'de de vardır.)*

426 Rousseau, *aynı eser*, s. 228.

427 Rousseau, *aynı eser*, (terc.), s. 235-236.

Bu konuda *Gazzâlî* (1058-1111), *Munkız* adlı eserinde, aynı mahiyette düşünceler ileri sürmektedir.

428 Rousseau, *aynı eser* (terc.), s. 236.

* İslam filozoflarından *İbn Tufeyl* (ö. 1186)'in de pek meşhur olan felsefi romanı *Hayy ibn Yakzân*'ında da ana fikir budur. Bu eser, 14'üncü asırda *Moise de Narbonne* tarafından ibrancaya tercüme ve 17'nci asırda ise *Edward Pococke* tarafından latinceye tercüme edilmiştir. Bu tercüme ise, 1672 yılında *Het Leeven van Hai Ebn Yokhdan* (Hayy ibn Yakzân'ın Hayâtı) adıyla *Hollanda lisâmı*'na çevrilmişti. Aynı eser *Francis Bacon* (1561-1626)'ın *Nova Atlantis* adlı *ütopia*'sı ve *Daniel De Foe* (1660-1731) nun *Robinson Crusoe* isimli romanı üzerinde etkili olmuştur. (bkz. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 81-82 ve 141-142) Bu eser, daha sonraları çeşitli Avrupa dillerine ve Türkçeye de çevrilmiştir.

Rousseau'nun bu konudaki görüşlerine ilâve olarak şunları da belirtmek gerekiyor : «... *Tanrı*'ya lâyık olduğu şekilde taptıkları takdirde, bütün *Din*'lerin iyi olduklarına inanıyorum. Esas olan ibâdet, *yürekten ibâdet*'tir.... Samîmî olmak şartıyla *Tanrı*, hiçbir ibâdeti reddetmez....»⁴²⁹

Bu fragmentlerden anlaşılıyor ki *Rousseau* (1712-1778), daha çok *Tabiat Kitabı*'nı inceleyerek ulaştığı *Tanrı*'ya inanıyor (-ki buna *akıl tanrısı* denilmektedir-) ve *kalben ibâdet*'i daha mâkbûl görüyordu. Çeşitli ülkelerde ve farklı zamanlarda dünyâya gelen çocukların, dâimâ babalarının *dini* üzere yetiştikleri meselesi, ondan asırlarca önce *Gazzâlî* (1058-1111) tarafından da vurgulanmıştır. (bkz. br. dn. 427)

Rousseau'nun *İncil* konusunda birbiriyle çelişen düşünceleri vardır. Nitekim bir yandan *İncil*'in *Tanrı kelâmı* olduğunu kabul ederken, diğer yandan da *inanılmaz şeylerle dolu* olduğunu söylüyordu. Meselâ : «... *felsefe* kitaplarının tımturaklı yazılarına bakınız; *İncil*'in yanında ne kadar küçük kalıyorlar. Hem sâde, hem de çok yüksek olan böyle bir *Kitab*'ın (: *İncil*'in), insanların eseri olmasına imkân var mı? ...»⁴³⁰ İşte bu olumlu ifâdelerine rağmen diyor ki : «... *İncil*, mantık ve muhâkemenin kabûl etmediği ve mâkul bir adamın düşünüp kabul etmesine imkân olmayan *inanılmaz şeyler*'le doludur...»⁴³¹

Herşeye rağmen *İncil*'de kullanılan ifâdelerin *ahlâkî* olduğunu fakat *fransızca*'nın gayri nâzik kelimeler ihtivâ ettiğini belirten Rousseau diyor ki :

«... *Fransız dili*'nin en namuslu bir dil olduğunu söylerler; ben ise *terbiyeye çok aykırı* olduğunu söylüyorum; ... *ayıp kelimeler*'i kullanmamak için düşünmek zarureti vardır ki, *Fransız dili*'nde ise, buna muvaffak olmak çok güçtür. *İncil*'in lisanı kadar temiz, başka bir lisan görmüyorum... *İncil*'in mahrem şeyleri ifade için kullanmış olduğu tabirleri *ahlâka aykırı* bir şekle sokmak için, *fransızca*'ya çevirmek lâzım...»⁴³²

429 Rousseau, *Emil*, (terc.) s. 238.

430 Rousseau, *aynı eser*, (terc.), s. 236.

431 Rousseau, *aynı eser*, (terc.), s. 237.

432 Rousseau, *aynı eser*, (terc.), s. 251.

Kendi anadiline hakaret eden filozoflardan biri de *Schopenhauer* (öl. 1860) dir. Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 86-87.

Rousseau'nun (-diğer bazı düşünürler gibi-) önem verdiği konulardan biri de *tolerans*'tır. Özellikle *hıristiyanlar*'ın *mûsevîler* konusundaki düşmanlığına işâret ederek diyor ki :

«... içimizden biri, *mûsevîlik*'i tercih eden bir kitap yazmış olsa, basan ve satan cezalandırılıyor...»⁴³³

Buna karşılık *İslâmlık*'tan ve *Türkler*'den tekrar bahseden Rousseau'nun şu sözleri de dikkat çekicidir :

«... Biz, *Avrupa*'da başkalarının hakîkî düşüncelerini *serbestçe* göstermelerine mâni oluyorsak, *Türkler* de bize *İstanbul*'da aynı muâmeleyi niçin yapmasın? Başkalarına ne muâmele yapıyorsak, *İstanbul*'da bizim de aynı muâmelelerle karşılaşmamız elbette ki sıramızdır.

Eğer biz, *Hz. İsâ*'ya pek inanmayan *mûsevîler*'den, bizim kadar inanmalarını istiyorsak, hiç inanmadığımız (*Hz.*) *Muhammed* için de, *Türkler* bizden aynı isteği yaparlarsa, haksız olurlar mı? Ve biz haklı olur muyuz?...»⁴³⁴

Sonuç olarak anlaşıyor ki, Rousseau'ya göre, şu dört ilke uygulanmalıdır: 1) Allah vardır; 2) Ölümden sonra mükâfat ve cezâ (: Cennet ve Cehennem) vardır; 3) Anayasa ve kanunlar kutsaldır; 4) Tolerans şartır. İşte her vatandaş bu şeklideki bir «devlet dini»ne tabi olmaya mecburdur; aksi takdirde (-Rousseau'ya göre-) *sürgün cezası* uygulanmalıdır.⁴³⁵

Görülüyor ki *Rousseau* (1712-1778), hemen bütün eserlerinde *metafor*'lardan yararlanmış ve bu sâyede üslup güzelliği sağladığı gibi, ifâdelerinin anlaşılmasını da *kolay*'laştırmıştır.

Onun gibi, her vesileyle *metafor*'lardan yararlanan filozoflardan biri de, *Schopenhauer* (öl. 1860) olmuştur. Şimdi de onu göreceğiz.

433 Rousseau, *Emil*, (terc.), s. 233.

434 Rousseau, *aynı eser*, (terc.), s. 234.

(frg. 433 ve 434 metafor ihtiva etmediği halde, önemli oldukları için dar dizilmiştir.)

435 Vorlaender, *Felsefe Tarihi*, 2/236.

II — B¹⁰*Schopenhauer'de metafor örnekleri*

Arthur Schopenhauer (1788-1860) *kolay uslu*p sâhibi Alman filozoflarından biridir. Bu noktaya işâret etmenin önemi vardır çünkü diğer Alman filozofları (msl. *Kant*, *Fichte*, *Hegel*, *Schelling* vs.), umûmiyetle *karanlık uslu*p kullandıkları için, onların bâzı ifâdelerinin anlaşılması, (-*Schopenhauer*'in de çeşitli vesilelerle belirttiği üzere-) zorlaşmaktadır. İşte bu sayfalarda ele alacağımız filozofun, *kolay uslu*p bakımından istisnâlardan biri sayılması ve uslubunu daha kolaylaştırmak için son derece güzel *metaforlar* yapması sebebiyle ona da nisbeten geniş bir yer ayırmak uygun olacaktır. Onun dikkat çeken yönlerinden biri de, *Türkler*'den övgü ile bahsetmesidir.

Schopenhauer'in yaptığı metaforları zikrederken, bu sayfaların tertibinde bir değişiklik zarûreti de ortaya çıkmıştır. Nitekim umumi alışkanlık odur ki bir filozofun önce *biyografisi* anlatılır ve sonra da *eserleri ve felsefesi* üzerinde durulur. Bu konuda bir istisnâ yaparak, (-fazla yer tutmadığı ve dipnotlarındaki referanslara temel teşkil edeceği için,-) evvelâ onun *eserler*'inden, sonra da *biyografi*'sinden, *uslu*p ve *dil* konusundaki görüşlerinden ve nihâyet, (-yaptığı *metaforlar*'a dayanarak-) *felsefe*'sinden bahsedeceğiz.

Söz konusu eserlerden birincisi, *İrâde ve Tasavvur Olarak Dünyâ* ismini taşımaktadır. Pek genç bir yaşta, (- henüz 32 yaşındayken-) kaleme aldığı ve iki cilt hâlinde yayınladığı bu meşhur kitabın birinci cildi *esas* ve ikinci cildi de *ekler*'den ibârettir. *Esas* olan birinci ciltte *dört bölüm* vardır ki bunların ikisinde (1 ve 3 üncü bölümlerde) *Tasavvur Olarak Dünyâ* üzerinde durulmaktadır; diğer iki bölümde ise, (2 ve 4 üncü bölümlerde), *İrâde Olarak Dünyâ* konusu incelenmektedir. Yine bu ilk cildin sonunda çok takdir ettiği *Kant* (öl. 1804)'ın bâzı yönlerini, *Kant Felsefesinin Tenkidi* başlığı altında eleştirmektedir.

İkinci ciltte ise, (-birinci ciltteki konuları ilgilendiren-) çeşitli mevzular üzerinde durulmaktadır. Bunlardan sâdece birkaç tane-sinin isimlerini sayacak olursak : *Duyular* (Über die Sinne), *Apriori Bilgi* (von der Erkenntnis apriori), *Güldürü Teorisi* (zur Theorie

der Laecherlichen), *Umûmî Olarak Mantık* (zur Logik überhaupt), *Kıyas* (zur Syllogistik), *Belâgat* (zur Rhetorik), *Bilim Teorisi* (zur Wissenschaftslehre), *İnsanın Metafizik İhtiyacı* (Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen), *Hayvan Organizmasında İrâdenin Objektivasyonu* (Objektivierung des Willens im tierischen Organismus) *Madde* (von der Materie), *Gâiyet* (zur Teleologie), *İçgüdü* (vom Instinkt), *Dehâ* (vom Genie), *Delilik* (über den Wahnsinn), *Ölüm* (über den Tod), *İrsiyet* (Erblichkeit der Eigenschaften), *Cinsiyete dayanan Aşk Metafiziği* (Metaphysik der Geschlechtsliebe) ve *Ahlâk* (zur Ethik) : İşte, 50 tâneyi bulan konulardan birkaçı, bu isimleri taşımaktadır.

Bu eser yayınlandığı zaman kimsenin dikkatini çekmemiş ve bu yüzden de rağbet görmemişti. Esâsen *pessimist* (karamsar) olan filozof, bûsbütün ümitsizliğe kapılmıştı. Halbuki bâzı uzun cümlelerin okuyuculara verdiği râhatsızlık bir yana bırakılacak olursa, eser son derece güzel ve açık bir üslupla yazılmıştır; fikirlerin daha kolay anlaşılması için de, birçok *metaforlar ve örnekler*'den yararlanılmıştır.

Bu kitabın çeşitli dillere tercümeleri vardır. *R.B. Haldane* ile *J. Kemp* taraflarından, *The World as Will and Idea* ismiyle (üç cild halinde) İngilizceye tercüme olunmuştur. (Biz bu tercümeyle dayandık ve onu diünoplarında, *The World* kısaltmasıyla gösterdik.)

Onu şöhrete kavuşturan diğer eseri, çok garip bir isim taşımaktadır : *Parerga et Paralipomena* adını taşıyan bu kitabı yazdığı zaman *altmış* yaşındaydı. İki cilt tutan eserin ilki *Parerga* ve ikinci cildi de *Paralipomena* başlığı altında, çeşitli konuları ihtivâ etmektedir. Dikkat çekenler arasında bâzılarının isimlerini zikredecek olursak : *Felsefe Târihi Hakkında Fragmentler* (Fragmente zur Geschichte der Philosophie), *Universite Felsefesi* (über die Universitaets-Philosophie), *Felsefede Metod* (Über Philosophie und ihre Methode), *Mantık ve Dialektik* (Zur Logik und Dialektik), *Panteizm* (Einige Worte über den Pantheismus), *Ahlâk* (Zur Ethik), *Hukuk ve Politika* (Zur Rechtslehre und Politik) *Din* (Über Religion), *Yazarlık ve Üslup* (Über Schriftstellerei und Stil), *Okumak Usûlü* (Über Lesen und Bücher), *Kadınlar Hakkında* (Über Weiber) başlığını taşıyan konular, bunlar arasında dikkatimizi çekenlerdir.

Eser yayınlandığı zaman büyük bir okuyucu kitlesinin rağbetine mazhar olmuş ve bu sâyede, daha önce yayınlanıp da ilgi çekmeyen diğer kitabı aranmaya başlamıştı.

Bu eserin birinci cildinde (: *Parerga*'da) bulunan *Ahlâk* (Zur Ethik) ve bir de *Hukuk ve Politika* (Zur Rechtslehre und Politik) başlıklarını taşıyan iki yazdan bâzı kısımlar, *T.B. Saunders* tarafından, *On Human Nature* başlığı altında *İngilizceye* tercüme olunmuştur. Ayrıca *Auguste Dietrich* tarafından da, yine bu eserdeki bâzı kısımlar, *Philosophie et Philosophes* başlığı altında Fransızcaya çevrilmiştir. (Meselâ *Parerga* cildindeki *Université Felsefesi* adlı makâle ile diğer bâzı makâleler bunlar arasındadır.) Bundan başka, *J. Bourdeau* tarafından da Schopenhauer'in çeşitli eserlerinden ve yazılarından seçmeler yapmak (-ve kaynak göstermek-) sûretiyle birçok parçalar, *Pensées et Fragments* başlığı altında Fransızcaya tercüme olunmuştur. (Çalışma boyunca bu *tercümeler*'e dayandık.)

Nihâyet bir Akademi'nin açtığı yazı müsâbakasına da Schopenhauer, *İrade Hürriyeti Üzerine Deneme* (Festschrift über die Freiheit des Willens) adlı yazısıyla katılmış ve bu yazı da, *Essai sur le Libre Arbitre* adı altında Fransızcaya çevrilmiştir.

Biyografi'sine ve *uslup* özelliklerine gelince, *Schopenhauer* bu bakımlardan enteresan bir filozoftur. Biyografisi üzerinde kısaca durmamız kâfi gelecektir. Çünkü teferruat, daha önce yayınladığımız bâzı eserlerde mevcuttur. Şahsiyetinde dikkatimizi çeken önemli taraf, *pessimist* (bedbin = 'karamsar) olmasıdır. Meselâ diyor ki:

«... insan hayatı, izdirap ve can sıkıntısı arasında (TIPKI bir saat) pandülü GİBİ gelip gitmektedir...»⁴³⁷

Bu çeşit karamsar ifâdeleriyle sık sık karşılaştığımız filozofun, özellikle hayatının son yıllarında, tam manasıyla *evhamlı* bir insan haline geldiği ve eşyalarını kilit altında tutarak soygunculardan ve hırsızlardan tedirgin olduğu çeşitli monografilerde hikâye edilmek-

436 Msl. Bkz. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, 107-108 ve 137; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, 71-74, 138-143, 196-197; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, (Bu eserin *İndcks*'ine bkz.)

437 *Aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass*, 72 (: *Pensées et Fragments*, 70).

tedir :En küçük *gürültü*'den bile râhatsızlanıyor ve diyor ki : -*insanların zekâsı*, gürültüye tahammül güçleriyle ters orantılıdır⁴³⁸.

Sanki onu memnun edecek bir şey yoktu ve eninde sonunda herşeyin nasıl olsa *ölüm*'le sonuçlanacağını o kadar çok düşünüyordu ki, hayat mücâdelesini, tıpkı fırtınalı bir deniz yolculuğuna benzetmekteydi :

«... *hayat*, kayalıklar ve anafolarla dolu bir *deniz* (GİBİ)'dir ki insan ancak *akıl ve düşünce* (endişe) sâyesinde, kendi ustalığı ve gayretleriyle kurtulmaya muvaffak olacağını bilse dahî, (zaman) ilerledikçe, önünde koşan o büyük, küllî ve def'edilmez *boğulma*'yı (yâni) *ölüm*'ü, yine de geciktiremez. Bu zahmetli *deniz yolculuğu*'nun (: hayatın) en yüce gâyesi işte budur...»⁴³⁹

Schopenhauer'i bu kadar *peşsimist* yapan sebepleri görmek için, onun hayatındaki bâzı tipik olayları hatırlatmak gerekiyor. Bunun en açık işâretleri de, mensup olduğu âilede bulunmaktadır : Bu âilenin, (- baba tarafından-) hemen bütün fertleri (: dedesi, amcaları, babası) *Danzig* şehrinde *ticâret*'le meşgul olmaktadır. Meselâ dedesi, büyük çapta ticâret yapıyordu fakat iflâs etmesi üzerine üzülen karısı *intihâr* etmişti. Bu zâtın dört tâne oğlu vardı ki bir tânesi düpedüz *deli*'ydi⁴⁴⁰ Schopenhauer'in babası da ticâret adamıydı ve 1793 yılında âilesini *Hamburg*'a yerleştirmişti. Fakat 1804

438 N. Keklik, *Filozofların Özellikleri* s. 73.

439 *Pensées et Fragments*, 71 = *The World*, 1/402.

440 *Delilik* (Wahnsinn : madness) konusunda (*Über den Wahnsinn*) başlığını taşıyan küçük bir fasil, *İrade ve Tasavur Olarak Dünya* adlı eserinin *zeyl* kısmında bulunmaktadır. Ona göre *irade* (*Wille*)'nin ciddi bir engelle karşılaşması veya kaybolması sonucunda *delilik* meydana gelir. Metafor yoluyla diyor ki:

«... Bu şekilde kaybolan *irade*, (TIPKI) baraj karşısında kırılan sel suyu (veyâ) süvarisini fırlatan bir at veyâ işletici vidaları çıkarılmış bir saat GİBİ'dir...» (*The World*, 3/171).

Delilik, özellikle *tiyatro aktörleri*'nin başına gelmektedir. Diyor ki :

«... birçok yılların tecrübesi beni şu kanâata götürmüştür ki *delilik* çoğu zaman *aktörler* arasında, -belli bir oranda- meydana gelmektedir. (Çünkü) hergün yeni bir piyes öğrenmek veya bir eskisini tazelemek zorundadırlar. Bu piyesler ise birbiriyle tamamen bağlantısız, hattâ zıtlık ve terslik içindedir ve bir *aktör* her gece kendini tamamen unutmaya ve büsbütün başka bir şahıs olmağa çalışmaktadır. İşte bu tür şeyler, *delilik*'e yol açmaktadır...» (*The World*, 3/168).

yılında bir gün, evlerinin arkasındaki kanala kendini atarak (-veya karısı tarafından itilerek-) *intihâr* etmişti. Şayet, «... *intihar eğilimi özellikle irsidir...*»⁴⁴¹ sözlerine bakarsak, her iki intihar olayının sebebini âile yapısında aramak uygun olacaktır. Bu tür rûhî bozukluklar Schopenhauer'e de miras kalmıştı ve dolayısıyla *karamsarlık*'ının esas kaynağı bu olmalıydı.

Ailesiyle birlikte *Hamburg'a* taşındığı zaman beş yaşındaydı. Üç yıl sonra da, (sekiz yaşlarındayken) babası tarafından *Franso ve İngiltere'*ye gönderilmiş ve bu ülkelerin lisanlarını mükemmel şekilde öğrenmişti. *Edebiyat* ve *felsefe'*ye çok meraklıydı fakat babası diyor ki : - *Edebiyat ve sefalet*, aynı manaya gelen iki kelimeden ibârettir⁴⁴². Bu sebeple *ticâret* yapmaya zorlanmaktaydı ve âilesinin baskısıyla bir süre bunu da yaptı fakat *ticâret* onu hiç de mutlu kılmıyordu. Pek meşhur olan *karamsarlık*'ının sebeplerinden bir tânesi de ihtimal ki bundan ileri gelmekteydi.

Bunun başka bir sebebi, belki de annesiydi. Çünkü *Trossiener* ismini taşıyan annesi, acâip bir yaratılışa sâhiptir. Nitekim kocası öldükten sonra, (-sanki bunu fırsat biliyormuş gibi-), derhal bütün mallarını satarak *Weimar* şehrine taşındı ve büyük bir konağa yerleşti. O devrin bâzı ünlü şahsiyetleri de bu şehirde bulunmaktaydı ve *Goethe* (öl. 1831), bunlar arasındaydı. Genç yaşında dul kalan ve gâlibâ biraz da hafif davranışlarda bulunan bu kadın, edebiyata çok meraklı olduğu ve bu sâhada ün kazanmak istediği için, (-nitekim işe yaramaz bir *roman* da yazmıştı-), başta *Goethe* olmak üzere bütün meşhurları konağa davet ediyor ve onları ağırılıyordu. (*Schopenhauer* bu sıralarda 18 yaşlarındaydı ve *Goethe'*yi orada tanımıştı.) Çevresine yakınlık gösteren madam *Trossiener*, ne yazık ki oğlunu hiç sevmiyor ve mümkün olduğu kadar evden uzak tutmağa çalışıyordu. Hattâ bir defâsında (-öldürmek için olmalı-), öz oğlunu merdivenlerden aşağı yuvarlamıştı. Annesinden sevgi yerine düşmanlık ve nefret gören Schopenhauer, bu yüzden ki bütün *kadınlar*'dan nefret etmiş ve 72 yıllık ömrünü *bekâr* olarak geçirmiştir. Yine bu sebeple olmalıdır ki, *Avrupalı kadınlar* hakkında son derece nâhoş yazılar yazmış, onların geri zekâlı ve lü-

441 Schopenhauer, *The World*, 3/323.

442 Bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, 72 ve 120.

zumsuz yaratıklar olduğunu söylemiştir⁴⁴³. Annesiyle olan şiddetli anlaşmazlığı, felsefesine de yansıtarak demiştir ki : - *anne ile oğul, karşı karakterlere sâhip olurlar*⁴⁴⁴.

Pessimist olmasının sebeplerinden biri de meslek hayatından ileri gelmekteydi. Nitekim babasının ölümü (1804)'nden ve annesiyle tamâmen bozuşmasından sonra, kendini *edebiyat ve felsefe* çalışmalarına vermişti. Bu arada çeşitli yazılar neşr etmiş ve ün kazanmak istemişti. Nihâyet orta yaşlarında felsefe hocası olarak *Berlin Üniversitesi*'ne dâvet edildi fakat iki seneden fazla dayanamadı ve öğrencilerin ilgisizliğine öfkelenerek istifâ etti; sonra da *Frankfurt*'a yerleşti. Çünkü *Berlin* üniversitesinde bu sırada *Hegel* (öl. 1831) bulunmaktaydı. Öğrenciler hep onun derslerine devam ediyor ve anlamamakla berâber, *Hegel*'in derslerini hayranlıkla dinliyorlardı. Fakat *Schopenhauer*'in dersleri bomboş geçiyor ve ilgilenen olmuyordu. Bu sebeptendir ki umutsuzluğa kapılmış ve başta *Hegel* (öl. 1831) olmak üzere, onunla birlikte *Fichte* (öl. 1814) ve *Schelling* (öl. 1854) adındaki akranlarına pek şiddetli bir lisanla çatmaya başlamıştı. Nitekim onların birer *sofist* (safsatacı) olduklarını iddiâ ediyor; *kelimeleri kelimeler üzerine yağarak* bir sürü mânâsız lâflar ettiklerini fakat yine de birşey söyleyemediklerini ileri sürüyordu. Gerek dinleyiciler ve gerekse okuyucular, onların anlaşılma-ız ifâdeleri karşısında hayranlık duymakta ve anlayamadıkları için sâdece kendilerini suçlu bulmaktaydı. Oysa diyor *Schopenhauer* bütün kabâhat, (-kendi tabiriyle-) *herkese hava yutturan* bu adamlardadır⁴⁴⁵. Üstelik *Hegel* (öl. 1831) hakkında diyordu ki : - *Onun felsefesinin dörtte üçü mânâsız laflarla ve dörtte biri de iğrenç fikirlerle doludur*⁴⁴⁶.

Hegel (öl. 1831) ve arkadaşlarını pek şiddetli bir şekilde *tenkit* eden *Schopenhauer* (öl. 1860) bunların, *Kant* (öl. 1804)'ın felsefesini bile anlamadıklarını söyledikten sonra, sâdece *Kant* felsefesinden aldıkları bâzı deyimlere dayanarak, kendi «gevezelik»lerine bir «ilim cilâsı» yaparak «oynadıklarını» ifâde ederek diyordu ki :

443 Bkz. N. Keklik, *aynı eser*, 138-142.

444 *Schopenhauer*, *The World*, 3/326.

445 *Schopenhauer*, *La Philosophie Universitaire*, 63-64; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, 72-90.

446 *Schopenhauer*, *Sur l'Histoire de la Philosophie* (: *Philosophie et Philosophes* içinde), s. 19; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, 72.

«... bunlar TIPKI çocukların, kendi babalarının şapkasıyla, bastonuyla ve kılıcıyla oynadıkları GİBİ oynamaktadırlar...»⁴⁴⁷

Schopenhauer gerçekten inanıyordu ki bu filozoflar, son derece *kötü felsefe hocaları*'dır. Çünkü *filozof* olmak başka şeydir, *felsefe hocalığı* yapmak başka şey. Bu konudaki bir metaforuna göre :

«... Bizim buradaki işimiz, *felsefe* ile onun *temsilci*'leridir. *Dâimâ* ve derhal şunu müşâhede ediyoruz ki, *filozoflar*'ın pek azı *felsefe hocası* olmuşlar ve *felsefe hocaları*'nın da pek azı *filozof* (sayılmışlar)'dır. Şunu da söylemek kâbilidir ki, TIPKI *idéo-électrique* (elektiriği kötü geçiren) cisimlerin elektiriği fenâ nakletmeleri GİBİ, *filozoflar* dahî *kötü felsefe hocaları*'dır. lar...»⁴⁴⁸

Üniversite hakkındaki düşünceleri, *Üniversite Felsefesi* (:Über die Universitaetsphilosophie) başlığını taşıyan bir yazısında bulunmaktadır ve bu yazı, *Parerga et Paralipomena* isimli kitabının bir faslını teşkil etmektedir⁴⁴⁹. Fransızcaya tercümesi bulunan bu yazıda⁴⁵⁰ söz konusu filozofların mistik tavrını da şöylece tenkit etmekteydi :

«... Zincirine bağlanmış bir av köpeği GİBİ, ülkenin *Din*'ine bağlanmış olan böyle bir felsefe, beşeriyetin en yüce ve en asil çabasının sâdece iğrenç bir *karikatür*'üdür....»⁴⁵¹

Gerçekte Üniversite felsefesi'nin *Hıristiyanlık* karşısında, son derece saygılı olmasını da istiyordu. Çünkü :

«... felsefe profesörleri, doğru ve tam olan şeyleri öğretmelidir ve bu da, ülkenin aynı şekilde doğru ve tam olan *Din*'inin öğrettiği ile aynı şey olmalıdır... Bundan da şu sonuç çıkar ki, *Kilise* dâim oldukça, *Üniversite* içinde ancak ülke *Din*'ine (:Hı-

447 Schopenhauer, *La Philosophie Universitaire*, s. 79.

448 Schopenhauer, *aynı eser*, s. 47-48.

449 Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena* (Cotta-İnsel, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1963), 4/173-242.

450 Schopenhauer, *La Philosophie Universitaire* (: *Philosophie et Philosophes* içinde, s. 31-114) (trad. par Auguste Dietrich, Librairie Felix Alcan, Paris, 1912).

451 Schopenhauer, *La Philosophie Universitaire*, s. 37.

rıstıyanlığa) karşı saygılı ifâdeyle dolu bir felsefe öğretilen-
tir : Bu felsefe, esas noktalar üzerinde *Din*'e paralel olmak
zorundadır...»⁴⁵².

Bütün bunlara rağmen kendisi, *felsefe*'nin bir *teoloji* hâline
getirilmesini kesinlikle istemiyordu. Diyor ki: «... *felsefe*, hiçbir sū-
retle *teoloji* değildir ve olmayacaktır⁴⁵³. Çünkü «... *teoloji*, felsefe-
nin bütün problemlerini kendi örtüsüyle örtmüştür ve bu sebeple de
felsefe problemleri'nin çözülmesini sâdece imkansız kılmıyor, aynı
zamanda felsefenin kavranmasını da imkansızlaştırıyor...»⁴⁵⁴.

Schopenhauer'ın bu sâhadaki *tenkit*'lerinden biri de, ismi geçen
filozofların, insanda bir *Tanrı şuuru* bulunduğunu iddiâ etmeleri
hakkındaydı. Oysa diyor Schopenhauer :

«... Böyle bir şeyi ispatlamayı istemek, (TIPKI) gözlerin gör-
düğünü, kulakların işittiğini ve burunun koku aldığını ispat
etmek (gibi)'dir...»⁴⁵⁵

Hulâsa, Schopenhauer *Din* (: Hıristiyanlık) meselesine varın-
caya kadar herşeyi kendine dert edinmişti. Onu tasalandıran konu-
lardan biri de, politika meselesiydi.

Kendisi, *politika* konusundaki düşüncelerini anlatırken, diğer
konularda yaptığı gibi, metafor'lardan yararlanmayı tercih etmiş-
tir. Ona göre insan toplulukları, *despotluk* ile *anarşi* denilen sivri
uçlar arasında, tıpkı saat pandülü gibi, gelip gitmektedir. Fakat asıl
tehlike, *anarşi*'den doğmaktadır. Nitekim diyor ki :

«... Toplum organizasyonu, (adetâ) bir pandül GİBİ, iki sivri
uç, iki kutup, iki kötülük arasında gidip gelmektedir : *Despo-
tizm* ve *Anarşi*.

Toplum, (bunlardan) birinden uzaklaştıkça, diğerine yaklaşır.
O zaman size şu düşünce gelir ki *orta yol* (: le juste milieu),
en uygun noktadır: Ne hatâ! Bu iki kötülük, aynı derecede
kötü ve tehlikeli değildir; (hele) birincisinden (: *despotizm*'

452 Schopenhauer, *aynı eser*, s. 33; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*,
s. 197.

453 Schopenhauer, *aynı eser*, s. 101.

454 Schopenhauer, *aynı eser*, s. 101.

455 Schopenhauer, *aynı eser*, s. 103.

den) pek az korkulmalıdır. Çünkü *despotizm* darbeleri ancak mümkün durumlarda mevcuttur ve bunlar fi'len meydana geldiklerinde, milyonlarca adam arasında sâdece bir kişiye ulaşırlar. *Anarşi*'ye gelince, imkân ve realite, (bunda) birbirinden ayrılmazlar: Onun darbeleri her vatandaşa, hergün ulaşır. Her teşekkül, bu sebeple *anarşi*'den çok *despotizm*'e ziyâdesiyle yaklaşmalı, hattâ hafif bir *despotizm* imkânı ihtivâ etmelidir...»⁴⁵⁶.

Demek ki Schopenhauer'ın nazarında *despotizm* ile *anarşi*, birbirinin zıddıdır ve âdetâ birer kutup gibidir. Gerçi her ikisi de *kötü*'dür fakat bunlardan birini seçmek zorunda kalındığı takdirde, *anarşi*'ye düşmektense, ılımlı bir *despotizm*'e râzı olmalıdır. Çünkü ona göre :

«...insan, temelde bir vahşi hayvan (GİBİ)'dir, bir yırtıcı hayvandır...»⁴⁵⁷.

Anlaşıyor ki Schopenhauer, toplumun bütün meselelerine ilgi göstermektedir. Bunlardan biri de, kendi zamanındaki *dil meselesi*'ydi. İstiyordu ki *Alman felsefe dili*, *anarşi* ve kargaşadan kurtulsun. *Karanlık üslup* bir yana bırakılsın ve herkes tarafından *kolaylıkla anlaşılacak* bir dil kullanılsın. Nitekim *karanlık üslup* sâhiplerini, *akıl fukarası* olarak nitelendiren filozofumuz şunları söylemektedir :

«... zengin bir akıl'a sâhip olan kimse, kendisini en tabîî ... ve basit bir yolda ifâde edecektir ... Ve tersine olarak *akıl fukaralığı*, karışıklık ve düşünce inatçılığı da, pekçok *hiyleli deyimler* ve en *karanlık lisan* biçimlerine bürünecektir TİPKİ *yakışıklı* olmanın ihtişamını kaybetmiş (: ihtiyarlamış) olan ve giyim-kuşam yollarıyla eksikliğini tamamlamaya (: genç görünmeye) çalışan bir kimsenin, kendi şahsiyetinin mânâsızlığını ve çirkinliğini kaba ziynetler, dantelâlar, tüyler, pliler ve pelerinler ile gizlemeyi arzû etmesi GİBİ...»⁴⁵⁸

456 Aus A. Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass, (Leipzig, 1864); Fransızca terc. J. Bourdeau, *Pensées et Fragments*, s. 205-206.

457 J. Frauenstaedt, A. Schopenhauer: *Lichtstrahlen aus seinem Werken*, (Leipzig, 1874), Fransızca terc. J. Bourdeau, *Pensées et Fragments*, s. 205.

458 Schopenhauer, *The World*, 1/296; ayr. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 97.

Yeri geldiği için belirtelim ki Schopenhauer sâdece bu filozofları değil, aynı zamanda çok takdir ettiği ve kendisine önder saydığı *Kant* (öl. 1804)'ın bile *karanlık* üslub'unu *tenkit* etmekten çekinmiyordu. Nitekim diyor ki : -*Kant'ın* ifâdeleri çoğunlukla karmaşıktır. Oysa, ne söylemek istediğini bilen bir kimsenin böyle (karanlık) ifâdelerden kaçınması gerekirdi⁴⁵⁹.

Bu noktaları belirtmekten maksadımız, onun bilhassa *üslûp* meselesine çok önem vermiş olduğunu dile getirmekten ibârettir. Çünkü *üslûp*, *dil* meselesiyle yakından ilgilidir ve bu konuyla hem *dilciler* hem de *felsefeciler*, aynı derecede ilgilenmektedir. Dolayısıyla şimdi de sormak sırası gelmiştir : Schopenhauer'e göre *dil* nedir ? Kendi ifâdesine bakılırsa :

«... *Dil* (speech), ... bir takım işâretleri, en büyük çabukluk ve en ince fark ayrımlarıyla ileten *telgraf*'tan daha fazla bir şey değildir...»⁴⁶⁰.

Böylece *konuşma dili* ile *telgraf* arasında analogi (: benzerlik) kuran Schopenhauer, şunları ilâve ediyordu :

«.. *Dil*, bir milletin aklının ifâdesi olduğu GİBİ, *üslûp* ta bir yazarın doğrudan doğruya aklının ifâdesidir....»⁴⁶¹.

Hulâsa ona göre *dil*, (-özellikle ilim ve felsefe dili-) bir takım *teknik terimler* ihtivâ eder ki, bunların Almancalaştırılması (veyâ Türkçemizde şimdi yapılmak istendiği gibi Türkçeleştirilmesi) doğru değildir. *Teknik terim* sayıldıkları için, bunları oldukları gibi devam ettirmek lâzımdır diyordu. Çünkü bu *teknik terimler*, millî lisanlara aktarılırken çoğunlukla anlamlarını kaybederler. Meselâ *pleura* (plöra) yerine *akciğer çantası* (Lungensack), yâhut da *pericardium* (peri kardiyum) yerine *kalb torbası* (Herzbeutel) diyecek olursak, bu tür kelimeler, (-Schopenhauer'in ifâdesiyle-), *anatomi*'ye âit olmaktan çok, *kasap*'ların icat ettiği kelimelere benzeyecektir. Böylece *Almancalaştırma hokkabazlığı* (veyâ *Almancalaştırma manyaklığı*) * adını verdiği bir hastalık şeklinde düşünülen bu tavır-

459 Schopenhauer, *The World*, 2/26.

460 Schopenhauer, *The World*, 1/51.

461 Schopenhauer, *The World*, 1/51.

461 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/339.

* İngilizce tercümede *Germanising mania* deyimli kullanılıyor.

dan kaçınmak lâzımdır diyordu. Schopenhauer'e bakılırsa, *yazı dili* ile *konuşma dili* birbirinin aynısı olmalıdır ve uslûba önem veren kimseler her türlü *gevezelik*'ten uzak durmalı ve özellikle klasik dilleri öğrenmelidir. Ona göre, *kelime uyduranlar için para cezâsı uygulanmalı ve gramerciler de böyle kimselerin parmaklarına vurmalıdır. Çünkü dili bir kelimeden yoksun bırakmak, milletin bir düşüncesini, bir kavramdan yoksun bırakmak demektir. Yeni bir düşünce getirmeyenler, piyasaya yeni kelimeler sürmekte ve kendini biraz kültürlü zanneden herkes, dili düzeltmek için kendini görevli saymaktadır. Bu işi en utanmazca yapanlar ise (diyor Schopenhauer), gazete yazarlarıdır⁴⁶².*

Acabâ Schopenhauer (öl. 1860), kendi akranı olan ve o sıralarda *Frankfurt*'ta bulunan *Friedrich Rückert* (öl. 1854) isimli Alman edebiyatçısına da bir telmihte bulunmuş olabilir mi? Çünkü *Rückert*, özellikle *İslâm edebiyatı*'nın *gazel*, *rübâî* gibi şiir modellerini Alman edebiyatına sokmak istiyor ve bunu yaparken de Alman edebiyatında bulunmayan bâzı kavramlar için *yeni kelimeler* ortaya atıyordu⁴⁶³. Schopenhauer, her ne kadar eserlerinde onun ismini anmıyorsa da büyük bir ihtimâl ile neler yapmak istediğini farkediyor ve belki de, (ismini anmaksızın) onu da *tenkit* edilecek kimseler arasında dikkate alıyordu.

Schopenhauer'in kendi uslûbunun özelliklerine gelince : Umûmiyetle *açıl* bir dil kullanmakla berâber, inşâ ettiği *uzun cümleler* yüzünden, düşüncelerinin tâkip edilmesi bâzen zorlaşmaktadır. Fakat bu kusurunu telâfi etmek üzere olmalıdır ki birçok vesilelerle enteresan *metaforlar* yapıyor ve biraz müphem olan ifadelerinin kolaylaştırılması için *açıklayıcı örnekler* veriyordu. Bu bakımdan *Schopenhauer* (öl. 1860) kadar güzel *metaforlar* ve enteresan örnekler vermek özelliği, (aynı derecede kuvvetle), iki tâne filozofta daha görülmektedir ki bunlardan biri *Thomas Hobbes* (öl. 1677), diğeri de *Rousseau* (öl. 1778)'dur. (Daha önceki sayfalarda, onlardan söz etmiştik.)

462 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/310-316; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, 42-49

463 Bkz. Dr. İlyas Öztürk, *Friedrich Rückert'in Freimund adı altında yazdığı gazellerdeki Doğu Edebiyatı unsurları*, 1st. 1984. (Henüz basılmamış doktora tezi)

Açık felsefe dili'nde Schopenhauer'in esas gâyesi, acabâ bir *avâmî felsefe* (: halk felsefesi) miydi? Elbette ki değil çünkü *felsefe*, birçok *soyut kavramlar* ihtivâ etmektedir ve ona göre : - *Soyut kavramların* (çok sayıda) *kullanılması*, ... (*ifâdelerin*) *karışık durumuna gelmesine sebep olmaktadır*⁴⁶⁴. Zâten halk sınıfı, bu gibi ifâdelerden (: soyut kavramlar'dan) hoşlanmaz ve bu gibi kimseler *somut ifâdeler*'den uzaklaşıldığı zaman, «... *dadı*'larının *uzaklaşmakta* olduğunu gören çocuklar GİBİ endişeye kapılırlar...»⁴⁶⁵

O halde *ifâde açıklığı*'ndan maksat, halka hitâb etmek değildir çünkü Schopenhauer'e göre : «... *hakikat*, halkın önünde çıplak olarak görünemez...»⁴⁶⁶ Zîrâ :

«... Bir *işportacı* şâyet erkeklere *saç tokası* kadınlara da *pipo* satmağa kalkışsaydı, onun bu saçmalığına gülünürdü. (TIPKI BUNUN GİBİ), *hakikat*'ı pazaryerine götüren ve bunu herkese satmayı ümit eden bir filozofun düşüncesi (:davranışı) de, çok saçma olurdu...»⁴⁶⁷

Bu sebeptendir ki, ancak *entellektüel*'lere hitâb eden bir üslup kullanıyor ve daha önce gördüğümüz gibi *karanlık üslup* kullanan kimselerin durumuna düşmek istemiyordu. İlâve edelim ki *felsefe*'ye dâir her meselenin çok açık ve sâde olarak izah edilmesi ,her zaman mümkün değildir. Bunu da hesâba katan Schopenhauer diyor ki : «... Bu düşüncelerin konusuna sızan *karanlığı*, açık anlatış yoluyla dağıtmanın mümkün olmasını arzû ederdim fakat iyice görüyorum ki hiç *anlaşılmamış* veyâ *yanlış anlaşılmış* (durumda) kalmayayım diye *okuyucu*'nun da bu konuda kendi dikkati (yâni, dikkatli şekilde okuması), maddeten bana yardımcı olmalıdır...»⁴⁶⁸

Okuyucularından böyle bir isteği aynı eserinin (: *Irâde ve Tasavvur Olarak Dünyâ* adlı kitabının) *Önsöz*'ünde de vurgulamak üzere, şunları söylemekteydi : «... Bu kitapta izâh edilen düşüncelere nasıl girileceği konusunda, *kitabı iki defa okumak*'tan başka yapı-

464 Schopenhauer, *The World*, 2/217; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, 26 (frg. 6).

465 N. Keklik, *aynı eser*, 100 (frg. 4).

466 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/367.

467 N. Keklik, *aynı eser*, 3.

468 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/190; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, 177-178.

lacak bir tavsiyem yoktur: Birincisinde *büyük bir sabırla* (okumalıdır) ... *Okuyucu, pek tabii olarak, okurken düşünenecektir....*»⁴⁶⁹

Anlaşıyor ki Schopenhauer'in gâyesi, daha önceleri şiddetle *tenkit* ettiği *Fichte, Hegel ve Schelling'in karanlık üslûb'*undan kesinlikle uzak durmak ve bunların aksine olarak, *anlaşılan üslup* kullanmaktır. Ne var ki, bâzen son derece soyut meseleler karşısında kalındığı zaman, *açıklamalar ve metaforlar'a* rağmen bu soyut meselelerin anlaşılmasında yine de karanlık noktalar kalıyorsa, o zaman okuyucuların da (- yukarda belirttiğimiz gibi-), hiç olmazsa bu metinleri *düşünerek okumak* veyâ *iki defâ okumak* zahmetine katlanmaları gerekecektir.

Schopenhauer'e bakılırsa *üslup* herşeyden önce beceri ve ustalık meselesidir. Nitekim öyle *akıllı yazarlar* vardır ki bunlar, bilinen şeyleri dahi anlatsalar, okuyanlar onların ifâdesinden zevk duyacaktır.

«... meşhur akıllara mahsus düşünce seçikliği ve kavramların açıklığı, şu etkiyi meydana getirir ki, bilinen doğru şeyler (*truths*) dahi onlar tarafından ileri sürüldüğü zaman, yeni bir ışık ve hattâ yeni bir uyarma (stimulus) kazanırlar. Şâyet onları dinlersek veyâ okursak, elimizdeki *kötü teleskop'u* bir *iyi teleskop*'la değiştirmiş GİBİ oluruz...»⁴⁷⁰

Şimdi diyelim ki çok yetenekli bir yazar, metafor yaparak veyâ örnekler vermek sûretiyle, *karanlık* meseleleri *açık* bir duruma getirmeğe muvaffak oldu. Bu durumda, yine de *okuyucular'ın* kalitesini göz önünde bulundurmak lâzımdır. Çünkü :

«... *üstün zekâlı* bir adam ile *sıradan bir adam* arasındaki konuşma, -bunlar kültür bakımından eşit olsalar da-, bir tânesi *çevik at*'la yol alırken, diğeri de *yaya giden* iki kişinin birlikte seyahat etmesi GİBİ'dir....»⁴⁷¹

Demek ki *okuyucular'ın* sâdece *kültürlü* olmaları kâfi değildir: Onların aynı zamanda *üstün zekâlı* olmaları ve bâzı durumlarda

469 Schopenhauer, *The World*, 1/vii (Preface to the first edition); ayr. bkz. N. Keklik, *aynı eser*, 198.

470 Schopenhauer, *The World*, 2/341.

471 Schopenhauer, *The World*, 2/343.

belli bir metni en az *iki defâ* okumaları, hattâ gerekiyorsa, *düşünerek okumaları* da icap edebilir. *Felsefe'nin* tam olarak anlaşılması için gerekli olan şartlar bunlardır.

Schopenhauer'in *uslup* hakkındaki görüşlerinden sonra, şimdi de felsefî görüşleri'ni ele alacak olursak: Daha sonraki sayfalarda işâret olunacağı gibi, bir yandan *Platon* (m. ö. 427 - 347) ve eski *Hind felsefesi*, diğer yandan da *Kant* (1724-1804) felsefesi, onun belli başlı kaynakları arasındaydı ve *Schopenhauer*, en çok bunlardan etkilendiğini itiraf etmekteydi⁴⁷² Ne var ki onun *Kant* hakkındaki bâzı *tenkit*'leri de olmamış değildir ve *Kant'ın uslûbu* üzerinde bâzı *tenkit*'lerde bulunmuştur. Nitekim *Kantın lisânı'nı* çoğu zaman *karışık ve yetersiz*, hatta bazen de *aynı şeyleri tekrarlayan* bir *uslup* olarak görmekteydi. Diyor ki :

«... *Kant'ın lisânı* çoğu zaman *karışık*, *belirsiz* ve *bâzen de karanlıktır*. Onun *karanlık* oluşu, elbette ki *konunun zorluğu* ve *düşüncenin derinliği* bakımından kısmen mâzur görülebilecektir. Fakat temelde bizzat açık olan ve ne düşündüğünü, ne istediğini tam açıklıkla bilen (- *Kant* gibi-) bir kimse sallantılı ve belirsiz kavramları aslâ kullanmaz... Fazla olarak da, tam (mânâsıyla) açık (clear) olan bir kimse, daha önce izah edilmiş olan bir şeyi, -tıpkı *Kant'ın* yaptığı gibi-, asla *yeniden izah* eder olmamalıdır...»⁴⁷³

Hulâsa *Kant'dan*, *Platon'dan* ve *Hind felsefesi'nden* aldığı etkiler sâyesinde, kendine özgü bir sistem ortaya koymak istiyordu. Fakat onun bütün kaynakları bunlardan ibâret değildi çünkü bâzı *İlkçağ filozofları** ile bâzı *Yeniçağ filozofları***'nden da, eserlerinde birçok defalar söz etmiştir. Bunların yanı sıra, kendi kitapların-

472 Schopenhauer, *The World*, 2/5; Bunun metni için bkz. *Felsefenin Tekniği*, s. 76 (frg. 9).

473 Schopenhauer, *The World*, 2/21; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, 76-77.

* Msl. *Pitagoras*, *Anaksagoras*, *Aristippus*, *Empedokles*, *Levkipus*, *Demokritos*, *Ksenofanes*, *Herakleitos*, *Sokrates*, *Platon*, *Aristo*, *Epikuros*, *Stoacılar* vs.

** Msl. *Bruno*, *Bacon*, *Descartes*, *Hobbes*, *Locke*, *Machiavelli*, *Malebranche*, *Holbach*, *Leibniz*, *Spinoza*, *Hume*, *Berkeley*, *Condillac* gibi filozofları anmaktadır.

da *grekçe*, *latince*, *ingilizce* ve *fransızca* metinlerin (: alıntılarının) zikredilmesinden de anlaşılıyor ki Schopenhauer, bu lisanları da yeterince bilen kültürlü bir filozoftu.

Bunca bilgi birikiminden sonra fark ettiği nokta şuydu : O zamana gelip geçen bu filozoflardan hiç biri, gerçeğe ulaşabilmiş değildi. Schopenhauer, bu sebeptendir ki hepsini hatâlı görüyor ve onların aralarındaki görüş farklarından dolayı, *felsefe*'yi bir *canavar*'a benzetiyordu :

«... *Felsefe*, birçok kafaları olan bir *canavar*'dır ki, bunlardan her biri ayrı bir lisanla konuşmaktadır...»⁴⁷⁴

Filozoflar arasında derin ihtilaflar bulunduğu hakkındaki böyle bir gözlem elbette ki ilk defa olarak onun tarafından yapılmış değildir. Çünkü daha önceleri *Sofistler* (m.ö. V. asır), ayrıca *İbnül-Arabî* (öl. 1240), ayrıca *Condillac* (öl. 1780), *Rousseau* (özl. 1778) ve daha bazıları tarafından, buna benzer düşünceler ileri sürülmüştür. Bu ihtilafların en kötü etkisi şüphesiz ki halk üzerinde görülmekteydi. Çünkü halk tabakaları onların görüş ayrılıklarından dolayı rahatsız olmaktaydı. Bunu belirtmek için olmalıdır ki Schopenhauer şöyle bir benzetme yapmıştır :

«... birçok kimselerin nazarında *filozoflar*, insanları SANKİ gece vakti uykularında rahatsız eden *külhanbeyleri GİBİ* dir...»⁴⁷⁵

Şimdi de sormak lâzım : Acabâ filozof kimdir? Doğru felsefe hangisidir? Yahut filozoflar neyi araştırmalı ve araştırdığı konuları nasıl cevaplamalıdır? *Schopenhauer*'a bakılırsa: «... *felsefe*, evren yapısının, sâdece tam ve doğru bir tekrarından veyâ ifâdesinden başka birşey değildir.. Ancak bu şekildedir ki, ... bütün kâinât hakkında tam olarak doğru bir görüş sâhibi olmak mümkündür...»⁴⁷⁶

Bu tarifte görüldüğü üzere *evren yapısı* üzerinde durmak ve onu sâdece olduğu gibi ifâde etmek lâzımdır. Kendi felsefe anlayı-

474 Schopenhauer, *The World*, 1/123; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 89.

475 Schopenhauer, *Rapports de la Philosophie avec la Vie* (: *Philosophie et Philosophes* içinde), s. 115; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, Giriş, s. X/frag. 1).

476 Schopenhauer, *The World*, 1/342.

şını, şu sözlerle de ortaya koymaktaydı : «... benim felsefem, dünyanın ne zaman ve nereden var edildiğini, bâzı vâsıtalarla bilmeğe teşebbüs etmek değil fakat (sâdece) *dünyânın ne olduğunu* araştırmaktır...»⁴⁷⁷

Dünyâ'nın ne olduğunu (-yâni şimdiki durumuyla *evrenin yapısını*-) araştırmak onun esas gâyesi idi ve *felsefe* telâkkisi de bununla sınırlanmıştı. Daha önceleri işâret ettiğimiz üzere, bu konuda kendi görüşlerini destekleyecek üç tâne kaynak bulmuştu : *Platon felsefesi*, *Hind felsefesi* ve *Kant felsefesi*.

Bunlar arasında kendisini en çok etkileyen *Kant felsefesi*, onun tarafından elbette ki tam ve bütün olarak benimsenmiş değildi. Çünkü bu felsefe hakkında, önce *usulup* bakımından bâzı *tenkit*'leri vardı. (bkz. br. frg. 473) Zaten *İrâde ve Tasavvur Olarak Dünyâ* adlı eserinin içinde, *Kritik der Kantischen Philosophie* (Kant Felsefesinin Tenkidi) başlığını taşıyan, uzunca bir bölüm bulunmaktadır⁴⁷⁸. Özellikle *metod* meselesinde, kendisiyle *Kant* arasında önemli bir ayrılık görmekteydi. Metafor yoluyla diyor ki :

«... *Kant'ın metodu* ile benim takip ettiğim (metod) arasındaki fark şuradadır: O, *indirekt* (yani) *reflexif bilgi*'den hareket ederken ben, *direkt intüitif bilgi*'den hareket ediyorum.

Kant, bir *kule*'nin yüksekliğini, onun *gölge*'siyle ölçen (hesaplayan) bir kimseye **BENZETİLEBİLİR** (: may be compared); halbuki ben, bizzat ölçme kuralını, doğrudan doğruya *kule*'nin kendisine uygulayan bir kimse *gibi*'yim.

Bu sebeple *Kant'a* göre *felsefe*, «mefhumların ilmi»dir fakat bana göre felsefe, «mefhumların içinde bir ilim»dir...»⁴⁷⁹

Görülüyor ki o, *metod* meselesinde *Kant* ile aynı fikirde değildi. Hatta *Kant'ın* eserinde *hatâlar ve sürçmeler* bulunduğunu fakat bunların sayısının yine de çok olmadığını söylemekteydi⁴⁸⁰.

477 Schopenhauer, *The World*, 1/108.

478 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* 1/559-715.

479 Schopenhauer, *The World*, 2/53.

480 Schopenhauer, *The World*, 2/3; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 73 (frg. 1).

Kant'ın büyük eseri olan *Sâfi Aklın Tenkidi* (Kritik der reinen Vernunft)'nin pek nadir olan *birinci neşri*'ni okuyan Schopenhauer görmüştü ki söz konusu çelişkiler bu neşirde mevcut değildir ve *Kant* bu (ilk) neşirde herhangi bir çelişkiye aslâ düşmemişti. Fakat bu eserin daha sonraki neşirlerinde *Kant*, bazı *değişiklikler* yapmış ve *çelişkiler* ortaya çıkmıştır⁴⁸¹. Öyle ki bu eserin 1787'den 1838 yılına kadar (yani *Kant*'ın ölüm tarihi olan 1804'ten sonraki) neşirlerinde, *ilk şekil* bozulup berbat edilmiş ve eser bu sebeple anlaşılır ve açık olmaktan uzaklaşmıştır⁴⁸². Bütün bunların farkına varan Schopenhauer, *Kant*'ın bu eserinin *Prof. Rosenkranz* tarafından hazırlanan 1838 neşrinin, *ilk neşir*'deki gibi olması için yardım teklifinde bulunmuş ve böylece, *Kritik der reinen Vernunft*'un orijinal şekli ortaya çıkabilmiştir. Bunları izah ettikten sonra *Schopenhauer* diyor ki : - *Kant* hakkında doğru bir fikir edinmek isteyenler, mutlaka eserin *ilk neşri*'ni veya *Prof. Rosenkranz neşri*'ni okumalıdır⁴⁸³.

Bunların yanı sıra, *Kant felsefesi*'ni anlamak isteyenlerin, başkalarının *Kant* hakkındaki yazılarını değil, doğrudan doğruya *Kantın eserleri* ni okumalarını tavsiye etmektedir⁴⁸⁴.

Hulasa, kendi felsefesi'nin *Kant felsefesi*'nden çıktığını ve onunla birlikte *Hind felsefesi* ve *Platon felsefesi*'nden de etkilendiğini itiraf etmekteydi. Nitekim diyor ki :

«... benim felsefem, *Kant*'ınki üzerine kurulmuştur ve bu sebeple de (*Kant felsefesinin*) tam olarak bilinmesini şart koşmaktadır : Bunu burada tekrar ediyorum...»⁴⁸⁵

«... benim fikri gelişmem, .. tamâmen *Kant*'ın etkisi altındadır; ... ondan başlamaktadır. Ben bunu itiraf ediyorum. ... Kendi sistemimdeki en iyi şeyleri, *Kant*'a ait eserlerin, (ayrıca)

481 Schopenhauer, *The World*, 2/29; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 77 (frg. 12).

482 Schopenhauer, *The World*, 2/29; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 77-78 (frg. 13).

483 Schopenhauer, *The World*, 2/29-30; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 78 (ve frg. 14).

484 Schopenhauer, *The World*, (Preface to the 2 nd. ed), s. XVI; yar. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, s. 74.

485 Schopenhauer, göst. yer, s. XXV; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 74 (frg. 4).

Hindûlar'ın dinî yazılarının ve *Eflâtun*'un benim üzerimde bıraktıkları etkiye borçluyum...»⁴⁸⁶

Şunu da belirtmek gerekir ki bir filozofun, kendinden önceki felsefelerden etkilendiğini itirâf etmesi garipsenecek bir durum değildir çünkü hemen her filozof, şu veyâ bu şekilde kendinden önce gelenlerden azçok etkilenmiştir ve bunun bir çok örnekleri vardır. *Schopenhauer* zâten bu noktayı belirtmek üzere, *Kant* felsefesi'nin temelinde de *Locke* (1632-1704), *Hume* (1711-1776), *Leibniz* (1646-1716) ve *Wolf* (1679-1754) etkilerinin bulunduğu işaret etmektedir⁴⁸⁷. Hulasa, kendisi de başkalarından (ve özellikle *Kant*'dan) etkilenmiş, hattâ onu tamamlamak üzere ortaya çıktığını, şu sözlerle dile getirmiştir :

«... *Kant*, o zamana kadar insanların *katarakt* olan gözlerini *amelîyat* ederek açmıştır; şimdi de o gözlere bir *gözlük* gerekiyor: Benim felsefemin vazifesi işte bu olacaktır...»⁴⁸⁸

Yukarda belirtildiği üzere *metod* meselesi de büyük bir önem taşımaktadır. Bu hususta diyordu ki :

«... şayet bir filozof, felsefe yapacağı şey ile uygun olan *metod*'un dışında düşünmeğe çalışırsa, (sanki) evvelâ bir estetik sistemi (: kitabı) yazan ve (sonra da) ona uygun olarak *şîir* söyleyen bir *şâir* GİBİ olur. Bunların her ikisi de, önce bir *beste* ile *şarkı söyleyen*, sonra da ona göre *dans eden* bir adama *BENZETİLEBİLİR* (may be compared)...»⁴⁸⁹

Bunların yanı sıra, aynı ölçüde önemli sayılan bir mesele daha vardı. Nitekim bilindiği üzere, XIX. asırda *pozitif bilimciler* ile *filozoflar* arasında, bâzı tartışmalar olmuştur : Filozoflar onları «dar kafalı» olarak nitelerken, onlar da filozofların «saçma sapan» konuştuklarını ileri sürmekteydi* *Schopenhauer* de bu kavgaya karışmış görünmekte ve *pozitif ilimler* ile *felsefe* arasındaki farkı belirtmek üzere diyor ki :

486 Schopenhauer, *The World*, 2/5; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 76 (frg. 9).

487 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/7; ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 74.

488 Schopenhauer, *aynı eser*, (Preface), s. XI-XII; N. Keklik, *aynı eser*, s. 75.

489 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/310.

* Bu hususta bkz. A.A. Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, (İst. 1944), 2/6-7 : ve ondan naklen, N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri* (İst. 1987), s. 132/dn.

«... Bütün *insan bilgisi*'ni, çok sayıda dalları olan bir *ağaç* GİBİ tasavvur etmelidir ki** bunun *gövdesi*, birkaç (ana) dal taşımakta ve bunlardan da, birbiri ardından dallara ayrılmak sûretiyle, pek çok küçülerek nihâyetlenen sonsuz derecede küçük dallar yayılmaktadır.

Kendisini sâdece özel bir *ilim*'e adayan bir kimse, sondaki küçük dallardan (: filizlerden) iki tanesini birleştirmeye gayret etmektedir. *Filozof* ise, aksine olarak doğrudan doğruya *gövde*'den çıkan *ana dallar* arasında *ilişki* kurmayı araştırmalıdır...»⁴⁹⁰

Felsefe'ye nasıl başlamak gerekir sorusu da, önemliydi. Bu konudaki düşüncesini metafor'lu bir ifâdeyle dile getirirken diyordu ki :

«... Felsefe, *Don Juan (operası)*'nın uvertürü GİBİ *minor cord* ile başlar...»⁴⁹¹

Schopenhauer, bunların yanısıra *dogmatizm* hakkında da tenkitlerde bulunmakta ve bu konuda *Kant*'ın çok başarılı olduğunu söylemekteydi. Ona göre :

«... *dogmatikler*, öyle kimselere BENZER ki bunlar, düz bir istikâmette ve yeter ölçüde boyu boyuna gidilirse, dünyânın sonuna ulaşılacağını zannederler. Fakat *Kant*, dünyânın çevresinde âdetâ bir *gemi*'yle dolaşmış ve göstermiştir ki *dünyâ*, yuvarlak olduğu için, ufki hareket ile buradan çıkmak mümkün değildir...»⁴⁹²

Dogmatik olarak nitelendirdiği *materyalistler* hakkında *tenkit*'lerde bulunurken, onları da özellikle (palavra ve yalan hikâyeler anlatmakla ün kazanmış) *Baron Münchhausen* (18. asır)'a benzetmekteydi.

** *Felsefe*'nin bir *ağaç* gibi farzedilmesi, daha önce *Descartes* (öl. 1650)'ta da (bkz. br. frg. 276) ve ayrıca *Schopenhauer* (öl. 1860)'ın eserinde vardır. Bkz. *Felsefenin Tekniği*, (GİRİŞ), s. XIV.

490 Schopenhauer, *Rapports de la Philosophie avec la Vie* (: *Philosophie et Philosophes* içinde), s. 116.

491 Schopenhauer, *The World*, 2/374.

492 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/10.

«... bütün felsefe sistemleri arasında, *obje* (nesne)'den hareket eden en katı (: consistent) sistem, ... sâdece *materializm*'dir. Bu (sistem), *madde*'ye ve onunla birlikte *zaman ve mekân'a mutlak mevcut* olarak bakmakta ve (madde'nin) *süje*'ye olan ilişkisini bilmez görünmektedir....

Materialistler, (tıpkı) *Baron Münchhausen* GİBİ'dir ki atının sırtına binmiş, suda yüzerken, ayaklarıyla atını şâha kaldırmakta fakat hem kendisi hem de atının kuyruğu (suyun) içinde kalmaktadır...»⁴⁹³

Doğmatik eğilim sâdece *materializm* için söz konusu değildir. Nitekim *ampirik ilimler* dahi, *felsefî yorum* getirmedikleri takdirde-, aynı âkıbete sürükleneceklerdir :

«... sâdece kendi amaçları uğruna ve *felsefî eğilim* bulunmaksızın takip edilen *empirik* (: tecrübi) *ilimler*, gözleri mevcut olmayan bir surat GİBİ'dir...»⁴⁹⁴

Çünkü :

«... *deney* (: expérience), bütün olarak bir *şifre yazı* (: cryptographe) GİBİ'dir; *felsefe* ise onun *deşifre* edilmesi (: çözülmesi)'dir...»⁴⁹⁵

Anlaşıyor ki *felsefî eğilim* sâyesinde *empirik* (tecrübî) *ilimler*'in bir anlamı olabilir; *felsefe*'nin ve *filozoflar*'ın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Ona göre *filozof* denilen kimseler, tıpkı *orkestra şefi* gibidir ki, bütün *enstrümanlar* (: ilimler) arasında iş birliği ve âhenk sağlamaktadır. Kendi ifâdesiyle :

«... *empirik ilim sâhipleri*, bir *orkestra*'nın müzikçilerine BEN-ZETİLEBİLİR (: may be compared) ki, onlardan her biri, kendi çalgısının sâhibi (:ustası)'dır. Fakat *filozof*, bu çalgılardan hiç birini veya herhangi birini tam bir mükemmellik ile icrâ

493 Schopenhauer, *The World*, 1/34 (ve devamında, *materializm* hakkında başka *tenkit*'ler daha vardır.)

494 Schopenhauer, *The World*, 2/318-319.

495 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/388.

edemese de, her çalgının bünyesini ve kullanılmasını bilmek zorunda olan bir *orquestra şefi* (g i b i)'dir...»⁴⁹⁶

İşte diyor Schopenhauer, bunun içindir ki: «... *filozof*, bütün ilim sâhalarını gözden geçirmeli ve belli bir ölçüde, kendini onların içinde hissetmelidir...»⁴⁹⁷ Çünkü felsefenin ödevi, *dünyâ* (: evren) dediğimiz bütün *Varlık*'ın bilmecesini çözmektedir. Fakat unutmamalı ki, dünyânın deşifre edilmesi tıpkı alfabesi bilinmeyen bir vesikanın okunup çözülmesi kadar zordur⁴⁹⁸

Şu halde, herşeyden önce *Varlığın alfabesi*'ni bilmek lâzımdır. Bu alfabeyi bilenler (-yani, gerçeğe en çok yaklaşanlar-) acabâ kimlerdir? Schopenhauer'e bakılırsa, önce *Hind felsefesi*, sonra *Platon* ve sonra da *Kant*, gerçeğe en yakın felsefî görüşleri temsil etmektedir. Bunun içindir ki kendisi, özellikle bu üç kaynaktan etkilendiğini söylemekteydi. (bkz. frg. 486)

Acabâ *Kant* tarafından felsefeye getirilen unsurlardan en çok hangisi onu etkilemiştir? Şâyet bu sorudan yola çıkacak olursak, onun sistemindeki temel unsurları daha açık şekilde görmemiz kâbil olacaktır.

Bilindiği üzere *Kant*, bilgi sâhasını *numenler âlemi* ve *fenomenler âlemi* olmak üzere ikiye ayırmıştı. *Kant*'a göre, insan, ancak *fenomenler âlemini* (-duyu kuvvetleri'nin ve hudutlu olan akıl'ın el-verdiği ölçüde-) *bilmek* iktidarındadır. *Numen* (: *noumenon* veya *kendiliğinde şey* = Ding an sich) ise, bilgi gücümüzün dışındadır. Meselâ *duyular* vâsıtasıyla bir *masa*'yı bilmek mümkündür (: *fenomen bilgisi*), fakat *gerçek masa* bu bilgidен ibâret değildir ve insan, *gerçek masa*'yı bilmek gücünden (: *numen bilgisi*'nden) yoksundur.

Buna karşılık *Schopenhauer* diyor ki, *Kant*'ın *numen* (Ding an sich) adını verdiği şey, esasında *irâde* (Wille = Will = Volonté)'den başka birşey değildir. *Irâde ve Tasavvur Olarak Dünyâ* isimli kitabında, kâinâtı evvelâ *Tasavvur* (Vorstellung, İdea) ve sonra da *Irâde* (Wille = Will) şeklinde, ikiye ayırıp incelemesinin amacı işte buydu.

496 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/319.

497 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/319.

498 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/319.

Taavvur olarak dünyâ ne demektir? Schopenhauer önce bu sorudan yola çıkarak, *Varlık*'ın her iki vechesini (yâni *tasavvur* ve *irâde*'yi) bilen (*süje*) üzerinde durmaktadır. Epistemoloji açısından, *bilen* (: *süje*) ile *bilinen* (: *obje*) arasındaki fark şudur : «... bütün şeyleri (: *objeleri*) *bilen* fakat hiçbir şey (tarafından) *bilinmeyen*, sâdece *süje*'dir. Bu sebeple de dünyânın taşıyıcısı ve bütün fenomenlerin şartı, ... *süje*'dir. Her şahıs, (*objeleri*) *bildiği sürece*, kendini bir *süje* olarak bulur. Onun *beden*'i dahi bir *obje*'dir ve bu açıdan *beden*'e de *tasavvur* (*idea*; *Vorstellung*) ismini veriyoruz. Çünkü *beden*, *objeler* arasında bir *obje*'dir. ... Böylece, *Tasavvur Olarak Dünyâ*, ... iki tâne temel, yani zarûrî ve birbirinden ayrılmaz iki tane *yarı*'ya sâhiptir: Birinci *yarı*, *obje*'dir ki, onun formları *mekân ve zaman* (*space and time*)'dır. ... Diğer *yarı* ise, *mekân ve zaman içinde bulunmayan süje*'dir. ... Şayet bunlardan biri kaybolsa, o takdirde *idea* (: *tasavvur*) olarak bütün dünyâ kaybolurdu. Bu sebeple, bu *iki yarım*, düşüncede bile birbirinden ayrılmazlar zirâ, *iki yarım*'dan her biri diğeri sâyesinde ve diğeri için bir mânâ ve mevcudiyete sâhiptir. Her ikisi de birbiri ile görünür veya yok olur. (Üstelik) bunlar, birbirini derhal hudutlandırmaktadır: *Obje*'nin başladığı yerde *süje* sona ermektedir....»⁴⁹⁹

Bu ifâdelerden anlaşılıyor ki, *tasavvur olarak dünyâ* (yuk. bkz.) deyimini, *objeler dünyâsı* olup, *bilen* (*süje*) karşısında bulunmaktadır. *Süje* ile *Obje* arasındaki fark şudur : *Obje*, zaman ve mekân içindedir fakat *süje*, zaman ve mekân içinde değildir.

Bunların daha iyi anlaşılması için *Kâinât*'ın (yahut daha ontolojik bir deyimle, *Varlık*'ın) bu açıdan görülmesinde anahtar kavram olarak kullandığı *tasavvur* (*Vorstellung* = *İdea* = *représentation*) kelimesi üzerinde bâzı açıklamalar daha gerekiyor. Bu açıklamalardan ilkinin, eserin hemen başında buluyoruz. Schopenhauer'in ifâdesiyle : «... *Dünyâ benim tasavvurumdur*. Yaşayan ve bilen herkesin tasdik ettiği doğruluk (*truth*) budur. ... Şâyet (bir kimse) bunu yaparsa, *felsefî hikmet*'e ulaşmıştır. O zaman açık ve kesin olur ki, onun *bildiği şey*, *Güneş* veya *Arz* değil fakat sâdece *Güneşi gören bir göz* ve *toprağı hisseden bir el*'dir; kendisini kuşatan *Dünyâ* ise, sâdece *tasavvur* (*İdea*)'dır...»⁵⁰⁰

499 Schopenhauer, *The World*, 1/5-6.

500 Schopenhauer, *The World*, 1/3.

Schopenhauer, bu konuya devamla diyor ki : «... *bilgi için mevcut olan bütün nesneler* ve böylece de *bütün Dünyâ*, sâdece *bilen* (süje) ile ilişki hâlindeki *bilinen* (obje)'dir; *idrâk edenin idrâki*'dir; tek kelimeyle *tasavvur* (Vorstellung; İdea)dur...»⁵⁰¹

Böyle bir *solipsizm* (yani aşırı idealizm), ilk defa onun tarafından ortaya atılmış değildir. Nitekim, çok etkilendiğini bizzat söylediği *Platon* (m.ö. 427-347) dahi *idealar*'ın *gerçek* olduğunu ve *madde*'nin ise bir *gölge* sayıldığını kabul etmekteydi. Ayrıca *Berkeley* (1638-1753)'in idealizmine göre *madde*'nin objektif varlığı söz konusu değildir: *Madde* (: maddî nesneler) sâdece insan tasavvurunda mevcuttur. Çünkü idrâk eden insan olmasaydı, nesnelerin var olduğunu söylemek mümkün olmazdı. Duyular ve algı (: ihsâs ve idrâk) öylesine ayarlanmıştır ki bizden dışa yansıyan tasavvurlar'a (: idealar'a) biz *nesneler* adını veriyoruz.

Schopenhauer'e göre böyle bir *tasavvur*'a, aynı zamanda *irâde* (Wille = Will = Volonté) ismi de verilebilmekte ve «... *Dünyâ benim irâdem'dir...*»⁵⁰² diyebilmek mümkün olmaktadır. Şu halde diyor Schopenhauer, «... bütün mevcut objelere ve hattâ kendi *beden*'lerimize, tam manasıyla *idealar* (: tasavvurlar) olarak bakmamız ve yine onlara tam manasıyla *tasavvurlar* (idealar) adını vermemiz gerekir. Böyle yaparken de onu, *Dünyâ*'nın diğer görüntü (aspect)'sünü teşkil eden *irâde* (Wille)'den daimâ soyutlamış oluyoruz. Zirâ *Dünyâ* bir görüntü (aspect)'sü ile tamamen *tasavvur* ve bir görüntüsü ile de tamamen *irâde*'dir....»⁵⁰³

Burada ulaşılan sonuç şudur : Madem ki Varlık, *bilen* (: sujet; Subject) ve *bilinen* (: objet, object) şeklinde ikiye ayrılıyor ve mâdem ki *süje*'nin varlığı *obje*'nin varlığına ve *obje*'nin (: *Dünyâ*'nın) varlığı da *süje*'nin (: *bilen*'in) varlığına bağlı oluyor ve nihâyet mâdem ki *Dünyâ* (: nesneler), sadece *tasavvur* (Vorstellung, İdea)'lardan ibâretir, bu durumda insan acabâ *devamlı rûyâ* içinde bir varlık sayılmaz mı? Nitekim diyor Schopenhauer, «... *rûyâ*'larımız vardır; acabâ bütün *hayat* da *rûyâ* olamaz mı? Yahut daha doğrusu, *rûyâ*'lar ile *realite* arasındaki farkı gösterecek emîn bir kri-

501 Schopenhauer, *The World*, 1/3.

502 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/5.

503 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/5.

terium (misdak) var mıdır? Kendisine göre, bu konuyla çok eskiden beri ilgilenenler olmuştur. Meselâ :

«... *Hind filozofları'nın* eski bilgeliği açıklıyor ki, ölümlü varlıkların gözlerini kör eden ve onları, var olup olmadığını söylemeyecekleri bir *dünyâ*'ya baktıran şey, *aldanma perdesi* olan *Maya*'dır. Çünkü *hayat*, bir *rûyâ*'dır *Hayat*, kum üzerindeki bir *güneş parıltısı* (GİBİ)'dir ki yolcu uzaktan onu *su zanneder* yahut yere atılmış bir halat parçasını da *ylan* (zannederek) yanılır...»⁵⁰⁵

«... *Platon* der ki insanlar sâdece *rûyâ* içinde yaşarlar; uyanık kalmaya gayret eden ise, sâdece *filozof*'tur...»⁵⁰⁶

Hayat'ın gerçekte bir *rûyâ* olarak farzedilmesine, birçok düşünürlerde rastlanmaktadır⁵⁰⁷. *H.z. Muhammed* (570-632)'in de bir sözü buna dairedir : - *İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar*.

Bu çeşit örnekleri (frg. 505 ve 506) verdikten sonra Schopenhauer diyor ki :

«... benim de (bu hususta) kendi düşüncemi bir *metafor*'la ifâde etmeme izin verilirse: *hayat ve rûyâ*, bir kitabın yaprakları (GİBİ)'dir. Bu kitabın *sistemli* şekilde okunması, *gerçek hayat*'tır fakat okuma saatları (= ömür) ... sona erince, sayfaları *tenbelce* çevirmeğe devam ederek, *metodsuz* ve *bağlantısız* olarak şurasından burasından bir sayfa okuruz...»⁵⁰⁸

Bu durumda anlaşılır ki *gerçek hayat* ile *rûyâ* arasındaki farkı belli edecek bir kriterium vardır ki o da (- tıpkı bir kitabı sistemli olarak okumak gibi-) *şuur*'dan ibârettir. Demek ki *şuur* (: bilinç) sayesinde *gerçek hayat*'ta bulunduğumuzu biliriz fakat, (-tıpkı bir kitabın sayfalarını tenbelce ve rastgele karıştırmak gibi-) şâyet *şuursuzluk* içinde kalırsak, (-ki *rûyâ*'larımız bu niteliktedir-), o za-

504 Schopenhauer, *The World*, 1/20.

505 Schopenhauer, *The World*, 1/9.

506 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/21.

507 Meselâ *Gazzâlî* (öl. 1111) ve ayrıca *Descartes* (öl. 1650) bu konuda güzel tasvirler yapmışlardır.

508 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/22.

man bu dünyânın bir *rûyâ* olduğunu zannederiz; Bu *rûyâ*'dan kurtulanlar ise *filozof*'lardır. (bkz. frg. 506)

Bütün bunlardan sonra Schopenhauer diyor ki : «... benim *tasavvur*'um olması yanı sıra, bu *idrâk dünyâsı* acabâ nedir? *Dünyâ*, sâdece *tasavvur* (idea) olduğuna dâir bir *şuur* sâhibi olduğum şeydir...»⁵⁰⁹

Demek ki *tasavvur* olarak *Dünyâ* sorusunun cevabı bundan ibârettir. Yâni *Dünyâ*, (yahut bütün nesneler), sâdece *tasavvurlar*'ımız (: idealar'ımız) olarak mevcuttur.

Şimdi de gelelim ikinci soruya : *İrâde* Olarak *Dünyâ* nedir? Schopenhauer bu soru üzerinde de durmak sûretiyle *irâde*'nin gerçekte *şuurun bir görüntüsü olduğunu* söylemekteydi. Ona göre *şuur*'un iki türlü görüntüsü (: tezâhürü) var ki biri *irâde* (Wille = Will = Volonté)'dir, diğeri de *akıl* (Intellect = Intellecte) ismini almaktadır. Her ne kadar : «... *şuûr*'un ne olduğu tamamen meçhuldür...»^{509*} diyorsa da metafor yoluyla şu açıklamaları da yapmak-tadır:

«... *Şuur*, âdetâ *bitki* GİBİ'dir ki bunun iki kutbu vardır : *Kök* ve *korona*. Birincisi dibe (ve) karanlığa doğru; ikincisi de aydınlığa doğru gider. *Kök*, esastır ve şâyet ölürse, *korona* da ölür. *Korona* ise, ikinci (önemde) dir, zâhiridir. *Kök*, *irâde*'yi temsil eder, *korona* ise *akıl* (intellect)'i temsil etmektedir...»⁵¹⁰

Bu güzel metaforun ilham ettiğine göre *bitki* ile temsil edilen *şuur*'da : *bitkinin kökü* GİBİ *tasavvur* edilen ve önem bakımından *birinci* olan *irâde* vardır. Ayrıca *şuur*'da âdetâ *bitkinin koronası* (yani filizleri) GİBİ *tasavvur* olunan ve önem bakımından da *ikinci* sayılan *akıl* mevcuttur. Böylece *irâde* ile *akıl* unsurlarını (: görüntülerini) ihtivâ eden *şuûr*, iki şekilde (: *irâde* ve *akıl* olarak) zâhir olmaktadır. Fakat dikkat edilirse esas olan *şuur* tezâhürü *irâde* (Wille)'dir çünkü o tıpkı bir *bitkinin kökleri* gibidir ve şâyet kuruyacak olursa (yani, *irâde* ölürse) o takdirde ikinci tezâhür olan *akıl* (Intellect) dahi ölüp gidecektir. Fakat bunun aksi varit de-

509 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/23.

509* Schopenhauer, *The World*, 2/410.

510 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/413.

ğildir çünkü *bitkinin koronası* (yani *şuur'un* ikinci tezâhürü olan *akıl*) ölse dahi *kök* (: yani *şuur'un* birinci tezâhürü olan *irâde*) ölmediği sürece, *bitkinin hayatı* devam edecektir.

Irade ile *Akıl* (Wille und Intellekt) arasındaki ilişki, başka benzetmeler sâyesinde de açıklanmaktadır : Meselâ *tahta*, bir *madde*'dir ve *sandalya* onun *sûret*'idir. Schopenhauer ise, *irâde*'nin tıpkı *madde* gibi ve *akıl*'ın da onun *sûret*'i (form'u) olduğunu söylüyor. Yahut diyelim ki *şu kalem kırmızıdır* : Bu önermedeki *kalem* sözü, *cevher*'i temsil eder; *kırmızı* kelimesi de kalemin *araz*'ı (ilintisi)'dir. *Cevher* yani *kalem* olmazsa onun *kırmızı* veyâ başka bir renkte olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde, *irâde* bir *cevher*'dir fakat *akıl* onun *araz*'ı (ilintisi) sayılmaktadır. Böylece *şuur'un* tezâhürleri sayılan *irâde* ve *akıl* arasındaki farkları izah etmek üzere Schopenhauer birçok metafor'lar yapmıştır. Meselâ :

«... *Irâde*, insanın *cevher*'idir, *akıl* ise *araz*'ıdır;
Irâde, bir *madde*'dir, *akıl* ise *sûret*'dir;
Irâde bir sıcaklık'tır, *akıl* ise ılık'tır...»⁵¹¹

Görülüyor ki *irâde tezâhürü* *şuur'un* birinci özelliğidir, *insanın özü*'dür, çekirdeği'dir, *esas*'ıdır; fakat *akıl tezâhürü* ikinci'dir yani *irâde*'den sonra gelmektedir ve *irâdeye* tâbidir. Acabâ bunun aksi vârit değil midir? Schopenhauer'e bakılırsa bazen de (geçici olarak) *irâde* dahî *akıl*'ın etkisinde kalmaktadır. Meselâ bâzı durumlarda *irâde raks eden* fakat *akıl çalgı çalan* bir kimseye benzemektedir :

«... Bâzen *akıl*, *çalgı çalar* ve *irâde* ise ona göre dans etmek zorundadır. *Akıl* (tıpkı) *dadı*'sının gevezelikleri (chatter) ve hikâyeleri ile birbiri ardına neş'eli veyâ kederli makamlar vâsıtasıyla hoşluğa terk edilmiş (thrown) olan bir çocuğun rolünü *irâde*'ye oynatmaktadır. Bu ise, *irâde*'nin kendisinin bilgisiz (without knowledge) ve ... *zihin* (understanding)'in de *irâdesiz* (without will) olması hakikatına dayanmaktadır. Bu sebeple birincisi *hareket eden beden GİBİ*'dir; ikincisi de onu *hareket ettiren sebepler GİBİ*'dir...»⁵¹²

511 Schopenhauer, *The World*, 2/412.

512 Schopenhauer, *The World*, 2/420.

Bu metafor sâyesinde anlaşılıyor ki bir takım hikâyeler söyleyerek bâzı *dadı*'lar nasıl ki çocukları uysal duruma getiriyorsa, aynı şekilde *akıl* dahi (-bir *dadı* gibi-) *irâde*'yi (çocuğu) ancak dolaylı yollarla etkileyebilmektedir. Gerçekte :

«... *irâde* bir *patron*'dur; *köle* (hizmetçi) ise *akıl*'dır. Zirâ en son durumda *irâde* kendi elini (: gücünü) üstte tutar ve bu sebeple de o, *gerçek* öz'ü (: core) ve insanın iç varlığını teşkil eder. Bu bakımdan egemen (: *hegemonikon*) unvanı *irâde*'ye ait olmalıdır. Bununla beraber bu (unvan) diğer yandan da *akıl*'a uygun görünmektedir. Çünkü *akıl* (İntellekt) bir lider ve *rehber*'dir. Ne var ki *akıl*, yabancıya yol gösteren bir *oda hizmetçisi* (valet de place) *GİBİ*'dir...»⁵¹³

Şu halde *irâde*'nin dâimâ *akıl* üzerinde etkili olması gerekirken, bu durum bâzen de tersine dönmekte ve *akıl* bu sefer *irâde* üzerinde etki yaratmakla beraber *irâde*'nin egemenliğine büyük bir zarar vermiyor. Çünkü bu egemenlik tıpkı bir *hizmetçi* (: *akıl*)'nin eve gelen bir *yabancı*'ya (: *irâde*'ye) zarûret icabı yol göstermesi gibi, gelip geçici bir önderlik ve rehberliktir. Bu hususları daha iyi kavramak için aşağıdaki metne dikkatle bakmamız icap eder. Diyor ki :

«... *akıl* (: intellekt) aslında, *irâdenin* maksatlarına (purposes) tamamen yabancıdır. *Akıl*, (gerekli) motifleri *irâde*'ye sağlamaktadır. Fakat bunların ancak daha sonra (ve) a-posteriori olarak *irâde*'yi nasıl etkilediklerini öğrenmektedir. ÂDETA bir kimyâ deneyi yapan bir kimsenin *reaktif* (reagents) tatbik etmesi ve sonucu beklemesi *GİBİ*...»⁵¹⁴

Buraya kadar verilen ve daha sonra aktarılacak olan metaforlar sâyesinde anlaşılmalıdır ki *Varlık* (-ki Schopenhauer buna *Dünya* = *Die Welt* ismini veriyor-) ve ona ait olan bütün nesneler, sadece *insanın tasavvurları* (İdeaları)'ndan ibârettir. Şu halde *tasavvur* (İdea = *Vorstellung*) dediği zaman Schopenhauer, insan tasavvuru sâyesinde mevcut olan *nesne(ler)*'i kast etmektedir.

Acabâ bu *tasavvurlar* (: *Vorstellungen* = *İdeas*)'ın kaynağı nedir? Elbette ki *şuur*'dur. Peki *şuur* (conscience) nedir? Schopen-

513 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/421.

514 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/421.

hauer, bunun ne olduğunu, ancak iki ayrı tezâhürünü (görüntüsünü) anlatarak izah ediyordu. Nitekim *şuur*'un «birinci» tezâhürü *irâde*'dir, ikinci tezâhürü de *akıl*'dır. (yuk. bkz.)

Irâde (Wille = Will = Volonté) deyiminin burada özel bir anlamı vardır. Çünkü *irâde* kelimesi (-ve bunun Avrupa lisanlarında kullanılan karşılıkları-) günlük lisanda «istemek» (- fakat baskı yapılarak ve kuvvetle istemek-) anlamındadır. Schopenhauer ise bu lûgat mânasını aşarak, onu adetâ son derece *kuvvetli iç-güdü* anlamında kullanıyordu. Alelâde *içgüdü* (instinct) yse, ona göre *tam gelişmemiş irâde*'den ibârettir. Üstelik *irâde*, *şuûr*ün kökleri gibidir: Dipte, temelde, en altta ve karanlıkta bulunmaktadır.

Akıl (Intellect) ise, satıhta, üstte ve aydınlıkta bulunan bir *şuur tezâhürü*'dür. Yâni *şuûr*ün zâhir ve açık olan yönüdür. Fakat *akıl*, görünen ve açık bir tezâhür olduğu halde her zaman *irâde* tarafından güdülmektedir.

Oysa *irâde* âdetâ *Güneş*'tir; *akıl* ise *Ay* gibidir: Bu sebeple *Güneş* varken *Ay* görünmez ve *Ay* görünse de *Güneş* karşısında sönük kalır. Birgün gelir ki *akıl* yorgun düşer (: tıpkı beden gibi yorulur) fakat *irâde* hayat boyunca zinde (: aktif) kalır ve yorgunluk alâmeti göstermez. Çünkü *irâde*, *Kant*'ın *noumenon* veyâ *kendiliğinde şey* (Ding an sich) adını verdiğidir ve hiçbir zaman tenbellik ve gevşeklik göstermeyen *şuûr* tezâhürüdür. İnsan ihtiyarlasa da *irâde* genç kalır fakat *akıl* (intellect) böyle değildir. Çünkü insanlar yaşlandıkça, bir zamanlar parlak devresine ulaşan *akıl* da yaşlanır. Bu sebeptendir ki diyor Schopenhauer, birçok ünlü şahsiyetler, hayatlarının sonlarında garipleştiler. Meselâ *J. Swift* (1667-1745)* kendisi gibi beyni de yaşlandı ve delirdi. Diğer yandan *Kant* (öl. 1804) hayatının sonlarında çocuklaştı. Bütün bunların sebebi, *irâde*'nin temellendiği *şuur*'a dayanmaktaydı. Bunları izah etmek üzere diyordu ki :

«... her (canlı) varlık, durmaksızın muktedir ve kararlı olarak *irâde eder* (: ister). *Irâde*'de bulunan *ahlâka uymazlık*'a (:immorality), onun bir noksanlığı (: kusuru) olarak bakmak, temelden yanlış bir görüş açısı sayılırdı. Zîrâ *ahlâkiyet* (mora-

* *Güliverin Seyahatları* diye bilinen kitabın yazarıdır.

lity) gerçekte, daha çok tabiat üstünde bulunan bir kaynağa sâhiptir ve bu sebeple de *ahlâk*'ın ifâdeleri, *irâde* ile çelişki halindedir. Bu bakımdan *ahlâkiyet*, kendiliğinde tamamen egoist olan *tabîi irâde* ile taban tabana zıttır; gerçekte *ahlâkiyet* yolunun takip edilmesi, *irâde*'nin ilgâ edilmesine yol açar...»⁵¹⁵

«...*Irâde*, insanda gerçek ve esas olan şeydir; onun maiyetinde (: emrinde) bulunan, şartlanmıŖ ve meydana getirilmiŖ olan *akıl*, ancak *irâde*'nin suskun olduğu ve durakladığı bir müddet içinde, kendi vazifesini tam bir saflık ve dürüstlikle sürdürebilmektedir. Diğer yandan *intellekt*'in (*akıl*'ın) vazifesi irâdenin (adetâ gözle) görülebilen her (çeŖit) tahrikiyle rahatsız edilmektedir.... Bu sebeple (meselâ) *GüneŖ* gökyüzünde iken *Ay* parıldayamaz fakat *Ay* gökyüzünde iken, *GüneŖ*'in parıldamasını engelleyemez...»⁵¹⁶

«... *akıl* (intellect) gerçekten de *suyun yansıtıcı yüzeyi* GİBİ'dir; bizzat suyun kendisi de *irâde* GİBİ'dir. Irâdenin çalkantısı, bu sebeple *ayma* (: akıl)'ın parlaklığını ve ondaki imajların seçikliğini derhal tahrir etmektedir.

Organizma, bizzat *irâde*'dir; vucut (: beden), haline gelmiŖ *irâde*'dir. Yani *irâde*, objektif olarak beyinde idrak edilmektedir. MESELÂ bu sebeple nefes almak, kan dolaŖımı, safra salgısı ve kas gücü gibi birçok fonksiyonlar umumiyetle heyecanlar tarafından yükseltilebilir yahut yavaŖlatılabilir ki bunlar da haz verici ve sağlık heyecanlarıdır.

Diğer yandan *akıl* ise, *organizma* tarafından bir parazit GİBİ beslenen ve desteklenen *beyin*'in hâlis bir fonksiyonudur. Bu sebeptedir ki *irâde*'nin ve onunla birlikte organizmanın her türlü bozukluğu, *beyin*'in fonksiyonunu da mutlakâ (*must*) râhat-sız ve kötürüm eder...»⁵¹⁷

515 Schopenhauer, *The World*, 2/429.

516 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/429.

517 Schopenhauer, *The World*, 2/430-431; ayrıca bununla ilgili olarak olarak diyor ki :

«... Birçok memleketde ve bu arada *güney Almanya*'da kadınların çoğunlukla pek büyük yükleri başları üstünde taşımak âdeti hüküm sürmektedir. Bu ise *beyin* üzerinde kötü etki yapmaktadır. (Zira

«... *İrâde*, kendi *at'ını* (: *akıl*) mahmuzuyla, tabii gücünün üzerinde zorlayan bir *süvari* rolünü oynamaktadır...»⁵¹⁸

«... *İrâde*, asla *akıl*'a itâat etmez; *akıl* (ADETÂ) hükümdarın (: *irâde*'nin) *bakanlık konsili*'dir ki bütün şeyleri *irâde*'ye sunar; *irâde* ise bunlar arasında kendi bünyesine uygun olanları seçer. ... Bu sebeple *irâde*'yi şekillendirecek ve tekâmül ettirecek hiçbir *ahlâk sistemi* mümkün değildir...»⁵¹⁹

«...*İrâde*'nin hâlis bir âleti olan *akıl*, bir *demirci* (: *irâde*)'nin *çekici*'ten (: *akıl*'dan) farklı olduğu kadar *irâde*'den farklıdır...»⁵²⁰

«... *İrâde*, bizzat *insan*'dır; *akıl* ise hâlis olarak onun *âlet*'idir...»⁵²¹

«... *İrâde*, insanın dosdoğru tabiatıdır; *akıl* ise ikinci derecededir, onun bir *âlet*'idir, bir vergi'dir...»⁵²²

«... idâresi imkansız bir *at* için *yular* ve *gem* ne ise, insandaki *irâde* için *akıl* da odur. Bu *yular* (: *akıl*) ile *irâde*'nin eğitim vs... vâsıtaları ile *kontrol edilmesi* gerekir. Zira *irâde*, kendiliğinde, *şelâle*'lerin düşmesinde görüldüğü GİBİ *vahşi*'dir. (İrâde), yüksek *öfke*'de, *zehirlenme*'de ve *ümitsizlik*'te, *gemi*ni dişleri arasına alarak kaçır ve aslî tabiatını takip eder. *Mania sine delirio* (: bir çeşit *akıl* hastalığı)'nda (olduğu üzere) hem *yularını* hem *gemi*ni kaybeder ve o zaman en aslî tabiatını, - *yular at'tan* ne kadar farklı ise, ise, *akıl*'ın da *irâde*'den o kadar farklı olduğunu gösterdiği gibi- gösterir. Bu durumda *akıl*, aynı zamanda belli bir *vidası* çıkarıldığı zaman durmaksızın dönen *saat*'a da BENZETİLEBİLİR (may be compared) ...»⁵²³

böylece) bir milletin *kadın cinsi*, derece derece aşağılanmaktadır. *Erkek cinsi* de böyle bir cins (: kadınlar)'dan beyin aldıkları (: *tevârüs ettikleri*) sebebiyle, bütün o millet daha da *ahmak* olmaktadır...» (*The World*, 3/332).

518 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/437-438.

519 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/439-440.

520 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/442-443.

521 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/449.

522 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/449.

523 Schopenhauer, *The World*, 2/426-427.

«... *akıl*, kendisine biraz müsâade edildiği zaman kendi arzû-suyla (*willingly*) dinlenir; çoğunlukla da kendini faâliyete eğilimsiz ve tenbel olarak ilan eder, (fakat) devamlı effor yoluyla (: sebebiyle) da tam uyusukluk noktasına (gelineceye) kadar yorgunlaşır ve birbiri ardına şoklar (: darbeler) sebebiyle bir *voltaik pil* GİBİ tükenir. Bu sebeptendir ki devamlı olan bütün zihin çalışmaları, duraklama ve istirâhat ister; yoksa bunu pek tabii olarak önce muvakkat (geçici) bir *aptallık ve iktidarsızlık* takip eder. Şayet *akıl*'a (verilecek) bu *istirâhat* ısrarlı şekilde inkâr edilirse, o zaman (*akıl*), pekçok ve dâimî olarak *yorgunlaşır* ki, bunun sonucu devamlı bir tefessüh (: bozulma)'tür ki bu, bir *yaşlı insan*'da tam güçsüzlüğe, *çocuklaşma*'ya, *aptallık* ve *delilik*'e geçer (: intikâl eder.) Şayet bu tâlihsizlik hayatın son yıllarında görülüyorsa, bizzat yaşlılık ile veya yaşlılık sebebiyle değil fakat *akıl*'ın veyâ *beyin*'in uzun süre zâlimce çok çalıştırılmasındandır. İşte (son zamanlarında) *J. Swift* (öl. 1745)'in delirmesi, ayrıca *Kant* (öl. 1804)'in çocuklaşması; *Walter Scott* (1796-1861)* ve aynı zamanda *Wordsworth* (1770-1850)** , *Southy* ve daha birçok *minorum gentium* (küçük kavimler)'ün *aptal* ve *güçsüz* hâle gelmeleri gerçeğinin izahı budur. Fakat *Goethe* (öl. 1831), sonuna kadar zihin bakımından açık, kuvvetli ve aktif olarak kalmıştır. Çünkü o, bir dünyâ adamı ve sosyete mensubu (courtier) olmakla berâber, zihnî meşguliyetlerini (mental occupations), sonradan pişman olacak şekilde (: with selfcompulsion) devam ettirmiş değildir. *Wieland* (1713-1813)*** ve 91 yıl yaşayan *Kuebel* (-) ve bir de *Voltaire* (öl. 1784) dahi aynı şekildeydi.

İmdi bütün bunlar *akıl* (intellekt)'in ne ölçüde emre tâbi (subordinate) ve fizikî ... olduğunu ispatlamaktadır. Bu sebeple *akıl*, hayat süresinin takriben üçte birinde kendi faâliyetini *uyku*'da tam olarak askıya almak (: duraklatmak) ister. ... *İrâde* ise, *kendiliğinde şey* (: Ding an sich) olarak *akıl*'ın zıddına, asla tenbel değildir; o mutlak olarak *yorulmaz*'dır, aktivitesi kendi özüdür, *istemek*'de hiç duraklamaz ve *derin uyku*

* Din reformcusudur

** William Wordsworth, İngiliz şairidir.

*** Christoph Martin Wieland, Alman şair ve yazarıdır.

süresince akıl tarafından terk edildiği zaman, ... bir *hayat gücü* (vital force) olarak *aktif*'tir, (ve) kesintisiz olarak organizma'nın (: vücudumuzun) iç ekonomisine itinâ gösterir.... Çünkü *irâde*, (adetâ) *akıl* gibi bir *beden fonksiyonu değildir fakat beden, irâdenin fonksiyonu*'dur.*»⁵²⁴

«... *akıl* yorgun düşer; *irâde* ise aslâ yorulmaz. Devamlı olarak kafa çalışması yaptıktan sonra, beyin yorgunluğu hissederiz. TIPKI BUNUN GİBİ (just like that) devamlı olarak beden çalışması yaptıktan sonra da kol (yorulmaktadır)....»⁵²⁵

«... *Zekâ* (intelligence)'nın ilk zayıf işâretini nâdiren gösteren *küçük çocuklar*, şimdiden *irâde* ile dopdoludurlar. ... Neyi istediklerini bilmeksizin isterler (: *irâde* ederler). ... *Akıl* (İntellekt) ise, tersine olarak *beyin*'in ve bütün organizmanın tamamlanmasını takip ederek, yavaş yavaş gelişir: Bunlar (: beyin ve vucut) sâdece beden fonksiyonu olmaları sebebiyle *akıl*'ın şartlarıdır. Çünkü beyin, 17 yaşındayken tam boyutuna ulaşır ki, bu zamandan sonra *çocuklar*, artık fark edilecek şekilde akıllı, meraklı (*inquisitif*) ve mâkul (reasonable) olurlar. ... Fakat ergenlik (*puberty*) başladığında, ... şimdiden zâhir olan *hayvanî arzûlar* ve *ihtiraslar*, onun mâkullüğü (*reasonableness*)'ne karşı koyarlar.

Varlık irâdemiz'in derinliklerinden (gelen bazı duygular), biz onları istemeksizin gelirler ve kendilerini terrör (: *tedhiş*), korku, umut, neş'e, arzû, haset (*envy*), keder (*grief*) hamiyyet (*zeal*), öfke veya cesâret şeklinde gösterirler : Bunlar ise, kaba sözlerle ve fiillere (eylemlere) yol açar ki egemen (: *hegemonikon*) olan *akıl*'ın (intellekt'in) şartlarını anlamak vazifesinin yarısını bile henüz bitirmemiş olduğunu, zaman bize öğretince bunların ardından da pişmanlık gelir ... Çünkü *irâde* -/- (akılın müdâhelesini) beklememiştir ve «*şimdi sıra bendedir*» (diyerek) kendi sırasından çok önce ileri atılmıştır : Böylece *irâde*'nin tam mânasıyla (*mere*) *köle*'si GİBİ olan *akıl*, ona karşı koya bilmeksizin *irâde*, derhal aktif işine başlamıştır. Bu sebep-

* Bu son cümledeki kelimeler, asıl metinde de *italik*'tir.

524 Schopenhauer, *The World*, 2/427-428.

525 Schopenhauer, *aynı eser*, 2/424.

ledir ki *akıl*, irâde'nin işâret yoluyla tasdiki sebebiyle, kolayca kendi bakımından en büyük güçleriyle *irâde*'yi kısa bir duraklama (hâline) getirmeye ve bizat söz sâhibi olmaya nâdiren muktedirdir.

Bu sebepledir ki, böyle kimseler (the people) pek nadirdir ve çoğu zaman sâdece *Ispanyollar*, *Türkler* ve belki de *İngilizler* arasında bulunmaktadır ki onlar *tahrik* (: kışkırtma) durumlarında bile *başlarını dimdik tutarlar***.; *soğuk kanlı* şekilde anlamaya teşebbüs ederler ve işlerin (gerçek) durumunu araştırırlar.... Bu ise, birçok *Almanlar*'ın ve *Hollandalılar*'ın duygusuzluk ve *aptaklık*'lerinde temellenen umursamazlık'ından tamamen farklı bir şeydir...»⁵²⁰

«...bütün *beden*, objektirifleştirilmiş (: *nesnelleşmiş*) *irâde*'den başka bir şey değildir...»⁵²⁷

«... Şu halde bütün *beden*, basit olarak görünür hâle gelmiş olan *irâde* olmalı, bizzat *irâde*'nin kendisi olmalıdır...»⁵²⁸

«... dişler, yemek borusu ve barsaklar *objektifleşmiş açlık*'tır; üretim organları ise *objektifleşmiş cinsiyet arzusu*'dur; yakalayan el, koşan ayaklar, *irâde*'nin ifade ettiği *arzû*'lara karşılık olmaktadır...»⁵²⁹

«... bir yaşındaki bir *kuş*, yuvasını inşâ ederken (henüz) yumurtalar hakkında tasavvur (*Vorstellung*) sâhibi değildir; *örümcek yavrusu* da bir *ağ* örerken *av* hakkında *tasavvur*'a sâhip değildir; hatta *dev karınca* (: antlion) ilk defa olarak bir çukur kazarken, karıncalar hakkında bir *tasavvur*'a sahip değildir.... Bu yaratıkların böyle faaliyetlerindeki *irâde*, onların diğer faâliyetleri (: aksion) gibi etkili (: operative)'dir fakat bir aktivite hâlinedir...

Biz (insan)'larda da aynı *irâde* birçok bakımlardan sâdece kör faaliyet içindedir : *Bilgi* ile rehberlik edilmeyen bütün *vucut*

** Bu cümledeki altı çizilmiş kelimeler, asıl metinde de *italik*'tir.

526 Schopenhauer, *The World*, 2/425-426.

527 Schopenhauer, *The World*, 1/130.

528 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/139.

529 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/141.

fonksiyonları'mızda, bütün hayatî ve nebâtî (: vital and vegetative) faaliyetler, hazım, kan deveranı, ifrâzât, büyüme, çoğalma (böyledir.) Sadece vucut faaliyetleri değil, bütün *vucûd*'un kendisi de, ... *irâde*'nin *fenomeni*'dir, *objektifleşmiş irâde*'dir, *somut irâde*'dir....»⁵³⁰

«... Herkes özellikle kendisinde bulunmayan (fakat) başkasında (mevcut olan) mükemmellikleri güzel olarak görür.... Bu sebeple meselâ ufak tefek adamlar, iri yarı kadınları ve sarışınlar da esmerleri sever...»⁵³¹

«... Her (çeşit) *aşk*, ... sâdece *cinsiyet güdüsü*'nde kök salmıştır...»⁵³²

«... şayet bir *normal insan*, üçte iki *irâde* ve üçte bir *akıl*'dan ibâretse, bir *dâhî*, onun tersine olarak üçte iki *akıl* ve üçte bir *irâde*'ye sâhiptir.. Bu ise, bir *kimyâ* teşbihi ile daha da iyi tasvir edilebilir....»⁵³³

«... *Zaman* ve *mekân* içinde mevcut olan *dünyâ*, *Tasavvur Olarak Dünyâ*'dır...»⁵³⁴

«... *Zayıf kafa* için düşünce, *zayıf kol*'un (ağır) bir yükü kaldırması kadar tahammül edilmez (: zor) birşeydir...»⁵³⁵

«... *hayat gücü* (vital force) *irâde* ile identik'tir...»⁵³⁶

«... *madde*, sâdece *irâde*'nin görülebilir olması (visibility)'dir yahut *Irâde Olarak Dünyâ* ile *Tasavvur Olarak Dünyâ* arasında bir bağlantı (bond)'dır : *Madde*, akıl'ın fonksiyonlarının mahsulü olması bakımından, bu ikincisine (: *Tasavvur Olarak Dünyâ*'ya) ve bir de bütün maddî varlıklar yani fenomenler içinde bizzat tezâhür etmesi bakımından da *irâde*'dir. Bu sebeptendir ki Kendiliğinde Şey (*Ding an sich*) olarak her *obje*, *irâde*'dir ve *fenomen* olarak da *madde*'dir...»⁵³⁷

530 Schopenhauer, *The World*, 1/148-149.

531 Schopenhauer, *aynı eser*, 3/347.

532 Schopenhauer, *aynı eser*, 3/339.

533 Schopenhauer, *aynı eser*, 3/140.

534 Schopenhauer, *The World*, 3/14.

535 Schopenhauer, *aynı eser*, 3/30-31.

536 Schopenhauer, *aynı eser*, 3/35.

537 Schopenhauer, *The World*, 3/51.

«... *İrâde*'nin aktı (: fiili) ve bedeninin hareketi, *objektif* (: nesnel) olarak bilinen iki ayrı şey değildir. ... Bunlar, tek ve aynı şeydir fakat tamamen farklı yollarda (bize) verilmiştir... Bedenin aksionu, objektive edilmiş (: nesnelleştirilmiş) *irâde*'nin aktından başka bir şey değildir...»⁵³⁸

«... fenomenal mevcudiyet, *tasavvur* (Vorstellung)'dur; daha fazla bir şey değildir. Hangi türden olursa olsun, her *tasavvur*, her *obje*, bir *fenomenal varlık*'tır, fakat sâdece *irâde*, bir «kendiliğinde şey» (Das Ding an sich) dir...»⁵³⁹

Schopenhauer'in *kıyas* konusunda (-ilginç *metaforlar* ile süslenmiş olan-) görüşleri de var ki bunlar, değerli meslekdaşım Prof. Dr. *Yalçın Koç*'un tercümesiyle aktarılacaktır. Ünlü filozof, *The World as Will and Idea* adlı eserinde (2/292-304) diyor ki :

«..... İki bin yıldan daha uzun bir süredir sayısız yazar tarafından ele alınmış ve üstelik tecrübelerin çoğalmasından sonucu ilâveler kazanmayan bir konuya yeni ve doğru bir bakış oluşturmak çok zor olduğu hâlde, bu beni aşağıdaki cinsten bir teşebbüsü incelemesi için düşünürüne sunmaktan caydırmamalıdır.

Bir çıkarım (*istidlâl*), aklımızın o fiilidir (operation) ki, iki hükmün karşılaştırılmasına binâen bir üçüncü hüküm başka yolladınılmış herhangi bir bilginin yardımı olmadan ortaya çıkar. Bunun şartı, bu iki hükmün ortak bir kavrama sahip olmalarıdır, çünkü aksi takdirde bu hükümler birbirine yabancıdır ve bir topluluk (cemiyet) teşkil etmezler. Ancak sözkonusu şart altında *bu iki hüküm*, kendisinde, *her ikisinden de bazı şeyler taşıyan bir çocuğun anne ve babası GİBİ olurlar*. Bundan başka, bu fiil (operation) hiçbir şekilde keyfi bir fiil (act) değildir; aksine, aklın, böyle hükümleri dikkate aldığı anda, kendi kanunlarına göre kendisinin icra ettiği bir fiilidir (act). Bu fiil, anlatıldığı kadarıyla öznel (subjective) değil, nesnel (objective)dir ve dolayısıyla en sıkı kurallara tabîdir.

Yeni bir hususa geçerken şöyle sorabiliriz : Çıkarım yapan bir kişi, yeni önerme'den (proposition) yeni bir şeyi, kendisince önceden bilinmeyen bir şeyi gerçekten öğrenir mi? Mutlak olarak değil, ancak gene de belli bir derecede öğrenir. Öğrendiği, bildiğinde yatar

538 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/130.

539 Schopenhauer, *aynı eser*, 1/142.

(saklıdır) : Bu suretle onu da (üçüncü hükmü de) bilirdi, ancak bunu bildiğini bilmiyordu; SANKİ *bir şeye sahip olup da buna sahip olduğunu bilmemesi GİBİ* Bu ise sanki sahip olmamakla tamamen aynıdır. (p. 293) Onu sadece *implicite* (zımmen) olarak bilirdi; şimdi *explicite* (sarih) olarak bilir. Ancak, bu ayırım o kadar büyük olabilirki, sonuç ona yeni bir gerçek (truth) gibi görünür. Örnek olarak :

Bütün mücevherler taş'tır;
Bütün mücevherler yanabilir'dir¹ :
O hâlde bazı taşlar yanabilir'dir.

Bu sebeple, *çıkartım*'ın tabiatı, sonuçta ileri sürüleni öncüllerde (premisses) düşünmüş olduğumuzu seçik bilinç'e (distinct consciousness) getirmekten oluşur. Bundan dolayı *çıkartım*, kişinin kendi bilgisinin daha seçik (distinct) bir şekilde bilincine ulaşmasının, daha tam olarak öğrenmesinin, veya kişinin bildiğinin farkına varmasının vasıtasıdır. Sonucun hasıl ettiği bilgi, belirti göstermeyen bir bilgi idi, ve bu nedenle de, *termometredeki gizli* (latent) *sıcaklık kadar küçük bir etkisi vardı*. Her ne ki tuzu vardır, aynı zamanda klorürü de vardır; ancak SANKİ bu klorüre sahip değil gibidir, çünkü bu, ancak kimyasal olarak açığa çıkartılırsa klorür etkisini gösterebilecektir. Böylece, sadece o zaman kişi gerçekten klorüre sahiptir. Hâlen bilinmekte olan *öncüller*'den (premise) sade bir *sonuç* ile edinilen kazancın açığa çıkardığı için de durum aynıdır : Önceki *bağlı* (bound) veya *gizli bilgi* (latent knowledge) o münasebetle *serbest* (free) bırakılmıştır. Bu karşılaştırmalar gerçekten biraz zorlamaymış gibi görünebilirler, ancak aslında öyle değildirler. Çünkü, *bilgimizden elde ettiğimiz çıkarımlarımızın çoğunu çok çabuk, çok hızlı ve bir formaliteye tabi olmadan gerçekleştiririz ve bu nedenle de bu çıkarımları seçik (distinct) bir şekilde hatırlamayız; bize öyle görünür ki, sanki, mümkün sonuçları elde etmekte kullanılan hiçbir öncül uzun bir süre kullanılmadan saklı kalmaz; Ancak sanki, bilginizin erişebildiği her öncül için önceden hazırlanmış sonuçlara sahibizdir. Ancak, hâl, her zaman böyle değildir; aksine, iki öncül aynı zihinde (mind) birbirinden ayırt edilmiş bir şekilde, sonunda bir vesile bunları biraraya getirene kadar uzun bir*

1 'Yanabilir', İngilizce'deki 'combustible' karşılığı kullanılıyor.

süre için varolabilir ve sonra da, *çelik ile taşın sadece birbirine çarp-
tığında kıvılcım meydana gelmesi GİBİ*, sonuç birden ortaya çıkar. Gerçekte, kararların meydana gelmesinde teorik vukuf ve motifler için sahib olmaksızın farzettiklerimiz (sandıklarımız), çoğu defa uzun bir zaman için bizde bulunurlar, ve kısmen (p. 294) yarı bi-
linçli ve hâтта ifadeden aciz düşünce süreçleri yoluyla, öbür bilgi-
lerimizin yığınağı ile karşılaştırılıp üzerinde düşünürler (reflected
upon), ve sanki birlikte sallanmışcasına² sonunda doğru '*büyük
terim*' (major) doğru '*küçük terim*'i (minor) bulur ve biz herhangi
bir fiil icra etmeden, sanki bir ilhammışcasına, *sonuç*, bizden *aniden
yükselmiş bir ışıık GİBİ* varolur; çünkü biz, kendimizin ve başkala-
rının, bu durumun nasıl bu kadar uzun süre cehâletinde olduğumuzu
idrak edemeyiz. İyi tesadüflerle düzenlenmiş bir zihinde bu fiil
(proces), sıradan zihinlere göre daha çabuk ve kolay olarak yürür;
ve kendiliğinden ortaya çıkması ve seçik bilinçle (distinct concious-
ness) yürütülmemesinden dolayı da öğrenilemez. Bu nedenle *Go-
ethe* şunu söyler : «Bir şeyi keşfedene o şey ne kadar kolaydır, o
şeyi kesbeden o şeyi bilir.» Burada tasvir ettiğimiz düşünce süre-
cine **ÖRNEK OLARAK**, *harflere sâhib halkalardan meydana gel-
miş asma kilitler ile bir KARŞILAŞTIRMA* yapabiliriz; seyahat
eden bir at arabasının kutusuna asılı olan bu kilitler, harfler kilidi
açan kelimenin (şifrenin) düzeninde yanyana gelip de kilit açılana
kadar sallanırlar. Öbürleri için de hatırlamak zorundayız ki, *kıyas*
da düşünce sürecinin kendisinden oluşur, ve kıyasın ifade edildiği
kelimeler ve önermeler (propositions) sadece düşünce sürecinin
arkasında bıraktığı izlere işaret ederler - Bu kelime ve önermeler kı-
yasa, *kum yağınlarının ses nedeniyle aldığı şekillerin; notaların
ifâde ettiği titreşimlere bağıntılı olması GİBİ* bağıntılıdırlar. Bir
şey üzerinde düşündüğümüzde (reflect upon), verilerimizi (data)
bir araya getiririz, bunları hükümlere indirgeriz, öyle ki bu hüküm-
ler çabucak biraraya getirilip karşılaştırırlar, ve bu yolla bu hü-
kümlerden elde edilmesi mümkün olan sonuçlara kıyasın üç figürü
vasıtasıyla anında ulaşılır. Bu sürecin büyük hızı dikkate alındığın-
da, sadece birkaç kelime kullanılır, bazen hiç kullanılmaz, ve sadece
sonuç, formel olarak ifade edilir. Böylece, bazen öyle olur ki, bu yol-
la veya sadece sezgisel olarak, yani uygun bir *apperçu* ile, bilince

2 İki zarın birlikte sallanması anlamında.

yeni bir gerçek (truth) getirmişizdir, ve sonra da bu gerçek, bir sonuçmuş gibi davranıp buna öncüller ararız, yani ispat etmek arzusunu gösteririz, çünkü, bir kural olarak, bilgi ispatından önce vardır. (p. 295) Sonra da, yeni keşfettiğimiz gerçeği zımnen (implicit) kapsayan bir gerçeğin, veya, bir kurala göre yanyana getirildiklerinde bunu bir sonuç olarak verecek iki önermenin bulunup bulunmadığını görmek üzere bilgi birikimimizi tararız. Öbür yandan, her hukukî yargı, her bakımdan tam olan kabûl ettirici bir kıyasa, birinci figürde bir kıyasa yolaçar : (MESELÂ) *Yurddaşlık veya cezâ kanunlarının ihlâl edilmesi nedeniyle yapılan şikâyet, küçük (minor) önermedir; davacı tarafından oluşturulur. Davaya uygun düşen kanun, büyük (major) önermedir. Hüküm ise sonuç'tur, öyle ki, zorunlu olması itibarıyla, hakim tarafından «sadece kabûl edilir» (merely recognized).*

Ancak şimdi, *çıkarm*'ın (inference) kendine özgü mekanizmasının en doğru olan açıklamasını vermeğe çalışacağım.

Hüküm vermek (judging), düşüncemizin bu basit ama en önemli süreci (process), iki kavramın karşılaştırılmasından meydana gelir; *çıkarm* (istidlâl, inference) ise, iki hükmün karşılaştırılmasıyla oluşur. Buna rağmen, ders kitaplarında *çıkarm* ile, sıradan bir şekilde, kavramların karşılaştırılmasına atıfta bulunulur; gerçi karşılaştırılan kavramlar üç tanedir, çünkü, bunlardan iki tanesinin üçüncüye olan bağıntılarından hareketle ilk ikisi arasındaki bağıntı bilinebilir. Bu görüşün de doğruluğu inkâr edilemez; ve bu görüş, kıyaslama bağıntılarının, çizilerek oluşturulan kavram-küreleri vasıtasıyla algılanabilir (idrak edilebilir) bir şekilde ispat edilmesi imkânını da getirmesi nedeniyle, ki bu yöntemi metinde (text) ben de onaylamaktayım, konuyu *kolaylıkla anlaşılabilir* hâle getirmek faydasına sahiptir. Ancak, bana öyle gelmektedir ki, birçok benzer durumda olduğu gibi, burada da anlaşılabilirlik (comprehensibility), kusursuzluk hesabına kazanılmıştır. Üç kıyas figürü ve bunların zorunluluğu ile *çıkarm*daki gerçek düşünce süreci hassasiyetle uyduğunda bu süreç ifade edildiği şekilde idrak edilmez. *Çıkarm* yaparken, sadece kavramlar ile değil, bütünlüğe sahip olan hükümler ile iş görürüz; kavramda değil de sadece kopûlâ'da bulunabilen *nitelik* (quality) ile *nicelik* bu hükümlerin aslî yanını teşkil eder, ki bunlara *modalite*'yi de eklemeliyiz. *Çıkarm*ın, üç kavramın bağıntısı

olarak sergilenmesi (p. 296), hükümleri bir anda temel unsurlarına, yani kavramlara indirgeyerek bunları birleştirmenin yollarının kaybedilmesine, bu itibarla elde edilen sonucun zorunluluğunu meydana getiren ve tamamlanmışlıkları bakımından hükümlere özgü olanın gözden kaybolmasına yolaçması nedeniyle başarısızdır. Bu görüşün düştüğü yanlış, ÖRNEK verirse, şuna *analojik*'tir: *Ana-litik kimya, bitkileri tahlil ederken, bunları hemen temel unsurlarına indirgeseydi, bütün bitkilerde karbon, hidrojen ve oksijen bulurdu ancak, bitkilerin daha özel unsurları, yani alkali'ler üzerinde durabilmek ve bunları dikkate alarak tahlil edebilmek için gereken özgül (specific) farkları kaybetmiş olurdu.* Verilmiş bulunan üç kavramdan henüz hiçbir sonuç çıkartılamaz. Ancak, bu kavramları birleştirenler, bu bağıntının ifadesi olanlar tam tamına hükümlerdir; bu suretle, *hükümler*, sadece *kavram* değil, *çıkarm*'ın malzemesidirler. Buna binaen, *çıkarm*, aslı olarak *iki hüküm*'ün karşılaştırılmasıdır. Zihnimizdeki düşünme süreci bunlarla ilgilidir ve düşünceler, sadece üç kavramla değil, bunlarla ifade edilirler. Bu süreç mükemmellikten uzak olduğunda veya herhangi bir şekilde kelimelerle ifade edilmediğinde bile hâl budur; ve bu itibarla, tam ve tahlil edilmemiş hükümleri bir araya getiriyor olması itibarıyla bu düşünce sürecini dikkate almak zorundayız ki çıkarımın teknik işleyişini lâıykıyla anlayabilelim. Bunu, o zaman, gerçekten rasyonel olan üç kıyas için zorunluluk izleyecektir.

Kıyas ile akıl yürütmenin *kavram küreleri* ile sergilenmesinde, bunların zihne daire şekilleri ile sunulması gibi, kıyas ile akıl yürütmenin, hükümlerin tamamı ile sergilenmesinde de bu hükümleri, karşılaştırma yapmak amacı ile, bir araya getirmek için bazen bir uçlarından bazen de öbür uçlarından tutulan çubuklar (rods) şeklinde düşünmek zorunda kalırız. Bunun meydana gelebilmesinin farklı yolları üç figürü verir. (p. 297) Şimdi, her öncül kendi öznesini (subject) ve yüklemine (predicate) kapsadığından, bu iki kavramın her çubuğun iki ucunda yer aldığı hayâl edilmelidir. Bu iki hüküm, şimdi kendilerinde bulunan *iki farklı kavrama* atıfta bulunularak karşılaştırılacaktır; çünkü önceden de ifade edilmiş olduğu gibi, üçüncü kavram her iki öncülde de aynı olmak zorundadır, ve hiçbir karşılaştırmanın konusu değildir ancak *kendisi aracılığı* ile öbür iki öncül karşılaştırılmaktadır; bu, *orta* (middle) *terim*'dir. Orta terim, buna binaen, her zaman için bir araçtır ve ana ilgi alanı

değildir. Öbür yandan, iki farklı kavram, düşüncenin (reflection) konusudurlar ve içinde yer aldıkları hükümlerin vasıtası ile birbirine olan bağıntılarının bulunması (tespit edilmesi) kıyasın amacıdır. Bu nedenle, *kıyas*, sadece bu iki kavramdan bahseder; *orta terim*'den bahsetmez çünkü bu, sadece bir araç, bir ölçme çubuğu idi ve sonucuna yol açtığında bunu düşmeğe terkederiz. Şimdi eğer, her iki öncülde de *aynı* olan kavram, yani *orta terim*, bir öncülün öznesi ise, o zaman, bununla karşılaştırılacak kavram yüklem olmak zorundadır; bunun karşıtı da böyledir. Burada *a - priori* olarak hemen şu üç durumun mümkünlüğü tesis edilmiş olur; ya bir öncülün öznesi öbürünün yüklemi ile veya birinin öznesi öbürünün öznesi ile, veya son olarak, birinin yüklemi öbürünün yüklemi ile karşılaştırılır. Böylece, *Aristoteles*'in üç kıyas figürü ortaya çıkar; biraz münasebetsizce eklenen dördüncüsü ise hakiki değildir ve düzme bir surettedir (formdadır). Dördüncü figür *Galenus*'a atfedilmiştir, ancak bu, Arab (: İslam) otoritesine dayanmaktadır. Üç figürün herbiri de, çıkarımda, aklın, mükemmel olarak farklı, doğru, ve tabii düşünce-süreçlerini gösterir.

Eğer, karşılaştırılacak olan iki hüküm için, karşılaştırmanın nesnesi (object), *birinin yüklemi* ve *öbürünün de öznesi* arasındaki bağıntı ise, o zaman *birinci figür* ortaya çıkar. Sadece bu figür öyle bir üstünlüğe sahiptir ki, sonuçta özne ve yüklem durumundaki kavramlar öncüllerde de aynı şekilde ortaya çıkarlar; aynı zamanda, öbür iki figürde, bunlardan bir tanesi sonuçtaki rolünü değiştirmek zorundadır. (p. 298) Ancak, birinci figürün sonucu her zaman öbür iki figürün sonucuna göre daha az yeni ve daha az şaşırtıcıdır. *Birinci figür*'ün bu üstünlüğü, büyük öncülün yüklemine küçük öncülün öznesi ile karşılaştırılmış olması ve bu karşılaştırmanın tersinin mümkün olmaması olgusundan (fact) kaynaklanır; böyle bir durum, bu nedenle, burada aslıdır ve orta (middle) terimin iki konumu (position) da farzetmesini, yani, büyük öncülün öznesi ve küçük öncülün de yüklemi olmasını içerir. Ve bundan da bu figürün daha alt (subordinate) bir önemi ortaya çıkar, çünkü *bu figür*, zevkimize göre *kâh bu teraziye ve de kâh öbür teraziye koyduğumuz sade bir ağırlıkmış GİBİ görünür*. Bu figürde düşünce akışı öyledir ki, büyük önermenin yüklemi küçük önermenin öznesine atfedilmiştir, çünkü, büyük önermenin öznesi küçük önerme-

nin yüklemidir, veya, olumsuz (negative) durumda, bunun tersi aynı sebeble doğrudur. Böylece, burada, bir kavram vasıtasıyla düşünülen şeylere bir özellik (property) atfedilmiştir, çünkü, bu özellik, bu şeylerin hâlen sahip olduklarını bildiğimiz başka bir özelliğe bağımlıdır; veya, bunun tersi de doğrudur. Bu nedenle, buradaki yolgösterici ilke şudur : *Nota notoe est nota rei ipsius, et repugnans notoe repugnat rei ipsi**.

Eğer, öbür yandan ,öznelerinin her ikisinin birbirilerine olabilecek bağıntılarını ortaya çıkarmak niyetiyle iki hükmü karşılaştırırsak, ortak ölçü olarak yüklemelerini almak zorunda kalırız. Buna binaen, burada bu orta (middle) terim olacaktır ve bu nedenle de her iki hükümde de aynı olmak zorundadır. Böylece *ikinci figür* ortaya çıkar. İkinci figürde, iki öznenin birbirine olan bağıntısı her iki hükmün de ortak yüklemi olan kavram ile belirlenir. Ancak, eğer sadece aynı yüklem bir özneye atfedilmiş ve öbürü için de reddedilmiş ise bu bağıntının bir önemi olabilir, çünkü bu kavram ancak böylece iki özne arasındaki ayrım için aslî bir temel oluşturur. Eğer bu yüklem her iki özneye de atfedilseydi, bu, iki öznenin birbirine olan bağıntısı hakkında bir tespit yapılmasına yolaçamazdı, çünkü, hemen her yüklem sayısız özneye aittir. Bundan, ikinci figürün hususiyeti çıkar, (p. 299) öyle ki, öncüller karşıt niteliklerde (opposite qualities) olmak zorundadır; biri teyîd ederken öbürü reddetmelidir. Bu nedenle, buradaki ana kural şudur: *Sit altera negans***; bunun koroleri (corollary) ise şöyledir: *E meris affirmativis nihil sequiter**** bu gevşek ve ara kabîlinden (parenthetical) önermeler ile anlaşılması güç hâle gelmiş bir argümanda ihlâl edilen bir kuraldır. Bu figürün gösterdiği düşünce akışı anlatılmış olanlardan seçik (distinct) bir şekilde ortaya çıkar. İkinci figür, iki çeşit (kind) şeyin, bunları ayırdetmek, ve böylece aynı türden (species) olmadıklarını tespit etmek bakımından bir araştırmasıdır; bu, arada, belli bir özelliğin bir çeşit için aslî olduğu ve öbüründe bulunmadığı gösterilerek kararlaştırılır. Bu düşünce akışının, ikinci figürü kendi

* Niteliğin işareti, şeyin (:kendisinin) işaretidir ve niteliğe aykırı olan şey, şeyin kendisine de aykırıdır.

** Diğeri olumsuz olsun (=olmalı)

*** Salt olumlular'dan hiç bir şey çıkmaz

(Latince'den yapılan bu üç tercüme,yi,Prof. Dr. Kenan Yonarsoy'a borçluyum.)

uyumu itibarıyla farzettığı, ve sadece bu uyum içinde kendisini açıklıkla ifade ettiği bir örnek ile gösterilecektir.

Bütün balıkların kanı soğuktur;
Hiçbir balının kanı soğuk değildir :
Böylece hiçbir balına balık değildir.

Öbür yandan, bu düşünce, birinci figürde kendini gevşek, zorlamayla, ve nihayetle yamalı (patched-up) biçimde sergiler :

Soğuk kanı olan hiçbir şey balına değildir;
Bütün balıkların kanı soğuktur :
Böylece hiçbir balık balına değildir,
Sonuç olarak hiçbir balına balık değildir.

Olumlu küçük terime sahip bir örneği de ele alalım :

Hiçbir Müslüman, Yahudi değildir;
Bazı Türkler Yahudi'dirler :
O hâlde bazı Türkler Müslüman değildirler.

Bu nedenle, bu figürün yol gösterici ilkesi olarak, 'olumsuz küçük' (negative minor) ciheti (mood) için şunu veriyorum: *Cui repugnat nota, etiam repugnat notatum**, ve 'olumlu küçük' ciheti için: *Notato repugnat id cui nota repugnat***. Bunları tercüme edip birleştirirsek: Bir yükleme karşıt (opposite) bağıntı içinde bulunan iki özne, birbirine karşı olumsuz (negative) bağıntıya sahiptir. (p. 300)

Üçüncü durum öyledir ki, *yüklem*lerinin bağıntısını karşılaştırmak üzere iki hükmü biraraya getiririz. Böylece, orta terimin buna binaen iki öncülde de görüldüğü *üçüncü figür* ortaya çıkar. Buradaki, aynı zamanda, bir *tertium comparationis*,*** tahkik edilecek kavramlara uygulanacak bir ölçüdür, sanki, üçüncü ile kendilerini denetlediğimiz ve üçüncü ile olan bağıntılarından kendi aralarında

* İşâret bir şeye zıtsa, işâret edilen de zıttır.

** İşâretin zıt olduğu şeye, işâret edilen de zıttır.

*** Mukâyese edilen üçüncü şey (: kıyas'ın üçüncü şeyi=önermesi)

(Latînceden yapılan bu tercümeyle, Prof Dr. *Kenan Yonarsoy*'a borçluyum.)

bulunan bağıntıyı öğrenebileceğimiz bir kimyevi miyardır (reagent). Böylece, o zaman, sonuç, ikisi arasında bir özne ve yüklem bağıntısı bulunup bulunmadığını, ve hâlin hangi derecede böyle olduğunu ifade eder. Buna binaen, bu figürde kendisini sergileyen, ya bağdaştırılamaz (incompatible) olarak, veya ayrıştırılamaz (inseparable) olarak görmek eğiliminde bulunduğumuz iki özellik hakkındaki düşüncedir (reflection), ve buna karar verebilmek için bunları iki hükümde bir öznenin yüklemeleri yapmağa çalışırız. Bundan, iki özelliğin de aynı şeye ait olduğu, *bağdaşabilirliği* (compatibility), veya bir şeyin bunlardan birine sahip olup öbürüne sahip olmadığı, *ayrıştırılabilirliği* (separableness), sonucu çıkar. Bunlardan önceki her cihette (mood) iki olumlu (teyid edici = affirmative) öncüle, ve sonraki her cihette bir olumsuz (negative) öncüle sahiptir; örnek olarak :

Bazı vahşiler konuşabilir;
Bütün vahşiler irrasyonel'dir :
O hâlde bazı irrasyonel varlıklar konuşabilir.

Kant'a göre (Die Falsche Spitzfinigkeit, & 4) bu çıkarım ancak düşüncede şunu eklersek ikna edici (conclusive) olabilir: «O hâlde bazı irrasyonel varlıklar vahşidir.» Ancak, böyle bir düşünce, burada gereksiz görünmesinin yanı sıra, hiçbir şekilde düşüncenin doğal süreci de değildir. Ancak, aynı düşünce sürecini birinci figür ile doğrudan yürütebilmek için bunu söylemek zorundayım :

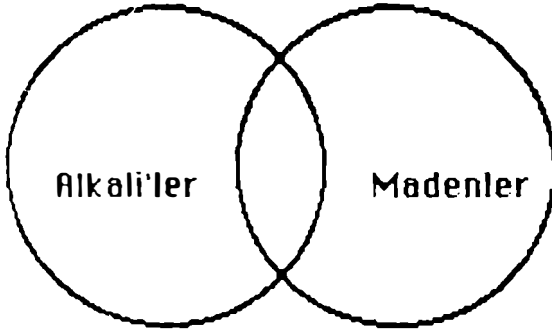
«Bütün vahşiler irrasyonel'dir;
Konuşabilen bazı varlıklar vahşidir,»

bu, açıkça, düşüncemizin tabii akışı değildir; bundan sonra gelecek «Konuşabilen bazı varlıklar irrasyonel'dir,» şeklindeki, tüm düşünce akışımızın amaçladığı ve üçüncü figürün kendisinden verdiği sonuç, korunabilmesi (preserve) için, döndürülmek³ (converted) durumunda kalacaktır.³⁰¹ Başka bir örneği ele alalım :

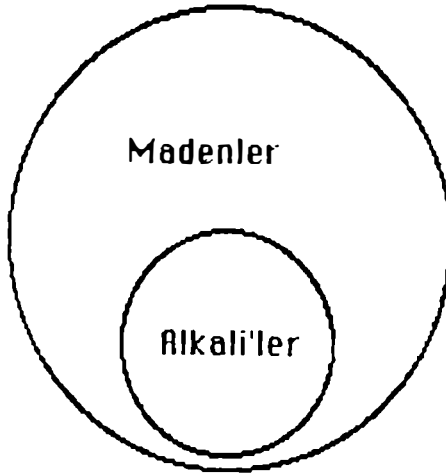
3 Sonucun 'döndürülmesi', yüklem (veya, yüklem karşıtının) özne (veya, öznenin karşıtı) ve öznenin (veya, öznenin karşıtının) yüklem (veya, karşıtı) yalpalmasıdır.

Bütün alkali'ler suda yüzerler;
 Bütün alkaliler madendir :
 O hâlde bütün madenler suda yüzer.

Bu kıyas birinci figüre dönüştürüldüğünde, küçük (minor) önerme şöyle döndürülmek zorundadır : «Bazı madenler alkali'dir.» Döndürülmüş küçük önerme, bu nedenle, bazı madenlerin «alkali'ler» küresinde bulunduğunu ileri sürer, böylece,



bununla birlikte, fiilî bilgimiz öyledir ki bütün alkali'ler «madenler»in küresinde yer alırlar, böylece :



Bundan da anlaşılacağı üzere, eğer sadece birinci figür normal figür olarak kabûl edilecekse, o zaman tabii olarak düşünmek için

'bildiğimizden daha azını düşünmek ve katî suretle (definitely) bilirken, belirsiz (indefinite) bir şekilde düşünmek durumunda kalırız. Bu varsayıma (assumption) karşı söylenebilecek çok şey vardır. Böylece, ikinci ve üçüncü figürlerde çıkarım yaptığımızda bir önermeyi zımnen (tacitly) döndürdüğümüz (convert) hakkındaki görüş genel olarak reddedilmek zorundadır. Tam tersine, üçüncü ve aynı zamanda ikinci figürler, tam tamına birincisi kadar düşüncenin rasyonel bir sürecini sergilerler. Şimdi, ayırılabilirliğin (separableness) sonuç olarak ortaya çıktığı üçüncü figürün bir başka sınıfını dikkate alalım; bir öncülün burada olumsuz olması gerektiği hesabıyla :

Hiçbir Budist bir Tanrı'ya inanmaz;

Bazı Budistler rasyonel'dir :

O hâlde bazı rasyonel varlıklar bir Tanrı'ya inanmazlar.

Yukarda verilen örneklerde iki özelliğin *bağdaşabilirliği* (compatibility) düşüncenin sorunu iken şimdi de *ayrıştırılabilirliği* (separableness) düşüncenin sorunudur, öyle ki bu sorun da, burada, iki özelliği bir *özne* ile karşılaştırıp bunlardan *bir* tanesinin *öbürü* olmaksızın *özne*de bulunduğu gösterilerek bir karara bağlanmak zorundadır. (p. 302) Böylece, birinci figür ile sadece dolaylı olarak ulaşılabilen son (end) doğrudan elde edilmiştir. Çünkü, kıyası birinci figüre indirgeyebilmek için küçük'ü (minor) döndürmek, ve bu nedenle de şunu söylemek zorunda kalırız : «Bazı rasyonel varlıklar Budist'tir,» ki, bu, döndürülen küçüğün anlamının kusurlu bir ifadesi olacaktır; gerçekte şöyledir : «Lâkin bazı Budistler kesinlikle rasyonel'dir».

Bu nedenle, bu figürün yolgösterici ilkesi olarak şunu veriyorum : teyîd edici (afirmative) cihetler (moods) için : *Ejusdem rei notoe, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notoe particulares** ve, olumsuz (negative) cihetler için : *Nota rei competens, notoe eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis***. Tercüme edersek : Eğer, en azından bir tanesi tümel

* Aynı cinsten işaretler, birinin tümel olması şartıyla, tikel işaretlerdir.

** Nesneye uyan işaret nesneye zıt olan işarete, birinin tümel olması hâlinde, tikel olarak zıttır.

(Latince'den yapılan bu ikî tercüneyi, Prof. Dr. Kenan Yonarsoy'a borçluyum.)

(universal) olmak üzere iki yüklem bir özne için tasdik edilmişse (affirm), tasdikın veya çelişmenin (contradiction) tümel olması şartıyla, bu yüklemeler birbirleri için tikel (particular) olarak tasdik edilirler; ve buna zıt olarak, bu yüklemelerden birinin özneyi tasdik ederken öbürünün özne ile çelişmesi durumunda da yüklemeler birbirleri için tikel (particular) olarak reddedilirler.

Dördüncü figür'de büyüğün (major) öznesi küçüğün (minor) yüklemi ile karşılaştırılmak zorundadır; ancak, sonuçta (conclusion) her ikisi de yerlerini ve değerlerini değiştirmek zorundadırlar, öyle ki, büyüğün öznesi olan sonucun yüklemi ve küçüğün yüklemi olan da sonucun öznesi olarak ortaya çıkar. Bu yolla açıklık kazanmaktadır ki, bu figür, kasden başaşağı çevrilmiştir ve akla tabii gelen gerçek bir düşünce sürecinin ifadesi olmayan bir şekilde sadece *birinci figür*'den ibarettir.

Öbür yandan, ilk üç figür, gerçek ve aslî bakımdan farklı üç düşünce fiilinin (operation) tab'larıdır (ectypes). Bunların ortak yanı şudur ki, iki hükmün karşılaştırılmasından oluşurlar; ancak böyle bir karşılaştırma sadece bu hükümler ortak bir kavrama sahip olduğunda verimli olur. Eğer, öncülleri, iki çubuğun hissedilebilir suretleri ile hayâl edersek, (p. 303) bu kavramı, iki çubuğu birbirine bağlayan bir kopça olarak düşünebiliriz; gerçekten, ders anlatırken kişi kendisi için böyle çubuklar temin edebilir. Öte yandan, üç figür, iki hükmün öznelere, veya yüklemelerine, veya son olarak da birinin öznesinin öbürünün yüklemi ile karşılaştırılması itibarıyla bir ayrıma tabi tutulurlar. Bir hükmün halen parçası olması nedeniyle her kavramın özne veya yüklem olmak özelliğine sahip bulunması, kıyasta esas itibarıyla hükümlerin karşılaştırıldığı, ve kavramların ise sadece hükümlerin parçaları olmaları sebebiyle karşılaştırıldıkları hakkındaki görüşümü teyid etmektedir. Ancak, iki hükmün karşılaştırılmasında aslî soru, *hangi vasıta ile karşılaştırıldıkları değil, ne itibarı ile karşılaştırıldıklarıdır*. Ne itibarı ile karşılaştırıldıkları iki hükümdeki farklı iki kavramdan oluşur; hangi vasıta ile karşılaştırıldıkları ise orta (middle) terimden, yani her iki hükümde de aynı olan kavramdan meydana gelir. Bu nedenle, *Lambert*'in, elbette ki *Aristoteles*'in, ve modern'lerin, kıyasın tahlilinde *orta terim*'den başlayarak bunu başlıca konu yapmaları ve bu terimin yerini kıyasın aslî hususiyeti olarak düşünme-

leri doğru bir bakış noktası değildir. Aksine, orta terimin rolü talîdir (secondary), yeri ise kıyasda gerçekten karşılaştırılacak olan kavramların mantikî değerlerinin sonucudur. Bu iki kavram, kimyevî bakımdan tecrübe edilecek iki madde ve orta (middle) terim ise bunları tecrübe edeceğimiz *miyel* ile karşılaştırılabilir. Bu nedenle, orta terim, her zaman, karşılaştırılacak kavramların bıraktıkları boşluğun yerini alır ve sonuçta yeniden ortaya çıkmaz. Orta terim, karşılaştırılacak kavramlara olan bağıntısı hakkındaki bilgimiz ve kıyasta alması gereken yer için uygunluğu itibarıyla seçilmiştir. Bu nedenle, bir çok durumda, bir orta terimi, kıyası etkilemeden bir başka orta terimle isteğe bağlı olarak değiştirebiliriz. Örnek olarak, şu kıyasda :

Bütün adamlar ölümlüdür;
Caius bir adamdır :

(p. 304) orta terim olan «adam»ı, «hayvansal varlık» (animal existence) ile değiştirebilirim. Şu kıyasda :

Bütün mücevherler taştır;
Bütün mücevherler yanabilir'dir :

orta terim olan «mücevher»i, «antrasit» ile değiştirebilirim. Kıyasın figürünü hemen tanıyabileceğimiz bir dış işaret olarak orta terim kesinlikle faydalıdır. Ancak, açıklanacak şeyin temel hususiyeti olarak, açıklanacak şeye aslı olanı almak zorundayız; ve burada aslı olan, yüklemelerini mi, yoksa öznelerini mi, yoksa birinin yüklemi ile öbürünün öznesi mi karşılaştırmak üzere iki önermeyi bir araya getirmemizdir.

Bu nedenle, öncüllerin bir sonuç (conclusion) verebilmesi için iki hükmün ortak bir kavrama sahip bulunması gerekir; ilâveten, her iki hüküm de, ne olumsuz (negative) ve ne de tikel (particular) olmalıdır. Ve son olarak, karşılaştırılacak kavramların bu iki hükmün öznesi olmaları durumunda, iki hükmün de teyid edici olmaması gerekir.

Kimyavî elektrik meydana getiren pil (*galvanik pil*), kıyasın hissedilebilen bir şekli olarak düşünülebilir. Pilin merkezindeki ta-

rafsızlık (kayıtsızlık, indifference) orta terimi temsil eder, ki, iki öncülü birarada bu tutar ve bunun sayesinde iki öncül bir sonuç vermek kuvvetine sahiptirler. Öbür yandan, gerçekten karşılaştırılacak olan iki farklı kavram, pilin iki zıt kutbu ile temsil edilir. Bu kutuplar ancak, iki hükmün kopülâ'larını temsil eden iletken telleri vasıtasıyla bir araya getirildiğinden temas anında kıvılcım -sonucun yeni ışığı, neşredilir*.

II — B¹¹

William James'te metafor örnekleri

William James (1842-1910), Amerikalı psikolog ve filozoftur. Amerika'da tutunan ve ün kazanmış olan *pragmatizm* (pragmatisme) adındaki akımın (-*bilgi teorisi* ve bir *ahlâk görüşü* olarak-) en büyük temsilcisi sayılan *William James* bu akım konusunda güzel bir *metafor* aktarmaktadır. Bunu göstermezden önce *pragmatizm*'in mâhiyetinden kısaca söz edelim.

Biraz önce ifâde ettiğimiz gibi *pragmatizm*, özellikle Amerika'da rağbet görmüştür ve hem *bilgi teorisi*, hem de *ahlâk görüşü* bakımından mânâ ifâde etmektedir. Amerikadaki en büyük temsilcisi *William James*'tir. Ayrıca, İngiltere'de *Schiller* (Şiller), İtalya'da *Papini* (Papini) ve yine Amerika'da *John Dewey* (Côn Devey : 1842-1910) gibi taraftarları vardır.

Pragmatizm kelimesi, *iş ve faâliyet* mânâsına gelen *pragmatikos* sözünden türetilmiştir. Bu bakımdan *pragmatizm*'in târifi için: *pratik, elverişli, faydalı* gibi kelimeleri kullanmak kâfidir. Yani bu felsefe akımı, teorik açıklamalardan uzak durmakta ve «*hakikat, hayatır*» yahut hayatta uygulanması, faydalı ve pratik olan şeyler bir hakikattir ilkesinden yola çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki *pragmatizm*'e göre, iki şey dâimâ bir arada dikkate alınmaktadır: *Hakikat ve fayda*. Bu demektir ki *faydalı* olduğu ölçüde bir şey *hakikat* sayılmaktadır. Meselâ DİN, şâyet mânevî hayatımızı ve mutlu-

* Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, 3/292-304.

(Burada, s. 238-250 arasında verilen bu tercümeyi, Prof. Dr. Yalçın Koç'a borçluyum.)

luğumuzu güçlendiriyorsa (buna, bir faydası dokunuyorsa), *doğru*'dur ve *hakikat*'tır. Aynı şekilde METAFİZİK de (toplum ve fertler için) şu veyâ bu bakımdan *faydalı* sonuçlar veriyorsa, *doğru*'dur ve *hakikat*'tır. Ahlâkî bir kural ve düşünce, şayet toplumda istenilen nizâmı kurabiliyorsa, o da *faydalı*'dır ve bundan dolayı da *doğru* (: hakikat)'dır. Aynı şekilde, 'birçok *ilimler*, ancak *faydalı* oldukları nisbette *hakikat* (doğru) sayılmaktadır. Burada, Hz. Muhammed (570-632)'in bir sözünü hatırlatmak icap ediyor⁵⁴⁰. Hz. Peygamber diyordu ki : - Ya Rabbi, *faydası olmayan ilimlerden bizi muhâfaza et*.

Pragmatist görüşün gâyesi için verdiğimiz bu açıklamalardan başka bir açıklama tarzı daha vardır ki, William James'in, *Pragmatizm* adlı eserinde görülmektedir. Papini'den aktarmak sûretiyle, W. James diyor ki :

«... Genç İtalyan pragmacısı Papini'nin söylediği üzere pragmacılık, bir otelin içindeki koridor GİBİ, bütün kuramların ortasında bulunur. Sayısız oda'ların kapıları, onun üzerindedir. Bu odalardan birinde oturmuş, estetik hakkında kitap yazan bir adamı; bir diğerinde diz çökmüş îmân ve kuvvet için duâ eden başka birisini; bir üçüncüsünde ise, bir cismin özelliklerini araştıran bir kimyâcı'yı bulabilirsiniz. Bir dördüncüsünde, fikirci bir metafizik sistem üzerinde, derin derin düşünülmede, bir beşincisinde, metafiziğin imkânsızlığı gösterilmektedir. Fakat koridor, hepsine âittir ve saygıdeğer (araştırmacı)lar, oda'larına girip çıkmak için, o koridor'dan (pragmatizm'den) geçmek zorundadırlar. Şu halde Pragmatik metod,

540 Bunlara ek olarak, bir de Amerika Birleşik Devletlerinde bu satırların bizzat müşâhade ettiği bir durumun aktarılmasında fayda vardır : *New York* yakınlarındaki *Hamilton* Üniversitesinde kaldığım kısa bir süre içinde, Üniversite yakınlarında bir mezarlık bulunduğunu gördüm. Burada, ismi geçen Üniversitenin vefat eden hocalarının yattığını söylediler. Mezarların her birinde (hristiyan inançlarına göre) mezar taşı bulunuyordu. Fakat bunlar arasında sâdece bir tâne mezarın taşı, şâkûlî (*dik*) olarak değil de, yatık (*ufkî*) olarak konulmuştu. Mezarın sâhibi, bir *pragmatist* felsefe hocasıymış ve ölüm döşeginde :

— Benim taşımı, dikine koymayın. Çünkü öyle yaparsanız, *bir işe yaramaz*. Fakat yatık (*ufkî*) olarak koyarsanız belki yorulan bir ziyâretçi onun üzerine oturup dinlenmek sûretiyle *faydalanabilir*, demiş. (bkz. N. Keklik, *Felsefe* (İst. 1978), s. 139-140/dn.

erişilmiş bir takım sonuçlar değil, fakat yalnızca bir araştırma tavrı demektir...»⁵⁴¹

W. James'ten aktardığımız bu metinden anlaşılıyor ki *pragmatizm* denildiği zaman, bir *araştırma tavrı*, bir *metod* kastedilmektedir. Meselâ bir *koridor* tasavvur edelim (- ki *pragmatizm* buna benzemektedir-), bunun üzerine bir çok *odalar*'ın (-yani çeşitli *ilimler*'in-) kapıları açılmaktadır. Odalardan bir tânesinde, *metafiziğin lehinde* çalışmalar yapılmaktadır. Orada çalışan kimse, bu odaya girmek (yani metafiziğin lehinde çalışmalar yapmak) için, mutlaka *koridor*'dan (*pragmatizm*'den) geçmek zorundadır. Başka deyişle, o kimse şâyet *metafizik* ilminin *doğru* ve *faydalı* olduğuna inanmasaydı, metafiziğe önem verir miydi? Aynı şekilde diyelim ki (bu koridor üzerindeki) diğer bir oda içinde de, başka bir şahıs *metafiziğin aleyhinde* çalışmaktadır. Onun da böyle bir gayret içinde bulunması, metafiziğin elenmesi ve inkârı için bir fayda ummaktan başka bir şey midir? Yahut diyelim ki odalardan bir tânesinde de bir *kimyâci* çalışmaktadır. İşte o da, şâyet *kimyâ*'nın *faydalı* ve bu sebeple de *doğru* olduğuna inanmasaydı, çalışır mıydı? Demek ki, hangi ilim ve eylem olursa olsun, mutlaka *pragmatizm* denilen bu *koridor*'dan geçmemiz lâzımdır görüşünde olan *William James* ve taraftarları açısından *doğru* ve *fayda* kavramları, eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

William James, felsefî görüşlerini özellikle *psikoloji* üzerine dayandırmıştır hattâ onun *psikolog* vasfı, filozofluğundan gelmektedir.

II — B¹²

Freud'ta metafor örnekleri

Sigmund Freud (1856-1939) Yahudi asıllıdır; *psikanaliz* metodunun mücididir. Avusturya'da dünyâya gelmiş ve gençliğinde çeşitli tahsil sâhalarında tereddüt göstermiş, bir ara *kimyâ* ile alâkadar olmuş, sonra *fizyoloji* ve *anatomi* okumuştur. Böylece *tıp* tahsilini bitirmiş ve *E. W. von Brücke* (öl. 1892)'nin fizyoloji labora-

tuarında, sonra da *T.H. Meynert* (öl.)'in idâresinde çalışarak, *beyin anatomisi* ile ilgilenmiştir. Yimidokuz yaşlarındayken (1885'te) Paris'e giderek, nörolog *Jean Charcot* (öl. 1893)'nın yanında çalışmış ve ertesi yıl, nörolog olmuştur. Bu sıralarda evlenmiş ve bu evlilikten altı tâne çocuğu olmuştur. Paristen ayrıldıktan sonra, Viyanalı doktor *Josef Breuer* (öl. 1925)'in de yanında çalışmıştır. Bütün bunları takip ederek, kendi keşfi sayılan *psychanalyse* (psikanaliz : *ruh tahlili*) usûlünü uygulamaya başlamıştır. Amerika, İngiltere, Fransa gibi çeşitli ülkelere seyâhatları olmuş ve 74 yaşındayken (1930'da) *Goethe* ödülünü kazanmıştır. Fakat 1938 senesinde *Hitler* (öl. 1945) Avusturya'yı istilâ edince, (-bu sırada 82 yaşında bulunan-) *Freud* derhal *Londra*'ya kaçmış ve ertesi yıl (83 yaşındayken) orada ölmüştür.

Türkçeye çevrilmiş birkaç tâne eseri vardır. Meselâ *Totem ve Tabu*, ayrıca *Cinsiyet Üzerine*, ayrıca *Psikanalize Giriş* adlarını taşıyan bu eserlerde dâimâ *cinsiyet* (sex) üzerinde durmuştur. Aşk duygularını bile tamâmen buna dayandırmıştır. Nitekim : «... efsâneye göre, insan denilen varlık, kadın ve erkek olarak iki parça'ya bölünmüştür; o zamandan beri aşk yoluyla birleşmeye çalışmaktadır...»⁵⁴² sözlerinde bunun en açık örneğini görmekteyiz. Ayrıca şu cümle, onun tipik düşüncelerinden birini dile getirmektedir : «... Uygarlıkla birlikte gelişen bedeni gizleme alışkanlığı, cinsel merakı uyanık tutar...»⁵⁴³.

Böylece her konuda *sex*'ten başka bir şey görmek istemeyen *Freud*, bütün bunların yanısıra güreş sporuna bile aynı gözle bakmakta ve : «... çok sayıda kimsede, *güreş sevgisi* ile *cinsel uyarılma* arasında gerçekleştirilen *birleşme*, onların daha sonra yeğleyecekleri *cinsel davranış*'ın ne olacağını belirler...»⁵⁴⁴ demektedir *Sevgi* ile *şehvet* arasında dahi paralellik kurmaktan çekinmeyen *Freud*'a bakılırsa *sevgi ve şehvet* :

«... Bir tünelin iki karşıt yönden açılmasına BENZER bir şey olur...»⁵⁴⁵

542 Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 24.

543 Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 39.

544 Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 77.

545 Freud, *Cinsiyet Üzerine*, s. 81-82.

Aktardığımız bir cümlesine göre, *elbise giymek* (vucudu gizlemek) meselesini (frg. 543) *cinsel merakı uyandırma* şeklinde yorumlayan *Freud*, bu konuda o kadar isrâr eder ki, *Totem ve Tabu* adlı eserinin birçok yerlerinde çeşitli örnekler vermektedir. Bunları özellikle *J. Frazer* (öl. 1941) ile *Westermarck* (öl. 1939)'ın araştırmalarına⁵⁴⁶ dayandıran *Freud*'a göre : «... *Yeni Britanya*'da *Gazella yarımadası*'nda bir kız, evlenir evlenmez *erkek kardeşi* ile artık konuşmaz; onun adını ağzına almaz, adını ancak mecâzî bir ifâde ile anlatır...»⁵⁴⁷ Ayrıca, «... *Sumatra*'daki *Batta*'lar arasında bu *kaçma* kuralları, bütün yakın akrabalara şâmindir. Meselâ bir *Batta*'lının bir toplantıda kendi *kız kardeşi* ile berâber bulunması imkânsızdır. Bir *erkek kardeş*, başkalarının da hazır bulunduğu bir yerde bile, *kız kardeşi* ile berâber bulunmaktan çok râhatsızlık duyar. İkisinden biri eve gelirse, diğeri evden çıkmayı tercih eder. Bunun gibi, bir *baba* evde *kızı* ile ve bir *ana*, kendi *oğlu* ile yalnız kalmaz...»⁵⁴⁸ Bunun sebebi ise, birbirine *kan yakınlığı* olan kimselerin *tabu* sayılması imiş. *Freud*'a bakılırsa *tabu* kelimesi *Polinezya* dilinden alınmıştır ve iki mânâsı vardır : *Kutsal*, *kutsallaştırılmış* mânâsına ve bir de bunun tam zıddı olarak, *tehlikeli*, *yasak ve kirli* mânâlarına gelmektedir⁵⁴⁹. Bu konuda metafor yaparak diyor ki :

«... *Tabu* sayılan kimseler ve şeyler, *elektiriklenmiş eşyâya* BENZETİLEBİLİR. Bu gibi *insanlar* veyâ *eşyâ*, öyle müthiş kudret kaynaklarıdır ki, (onların) *elektrikleri* temâs ile geçebilir ve bu elektriğin boşalmasına sebep olan uzviyet, dayanıklı değilse, üzerinde yıkıcı tesirler yapar...»⁵⁵⁰

İşte bu sebeple (yâni *kutsal* oldukları veyâ *tehlikeli* sayıldıkları için), ilkel kavimler, *tabu* adını verdikleri insanlara ve nesnelere

546 *Sir James Frazer* (1854-1941), İngiliz antropologudur; *Edward Alexander Westermarck* (1862-1939) ise, Finlandiyalı sosyologtur. Fas'ta dokuz yıl kalarak, İptidâf kabilelerindeki *evlilik* ve *âile* sosyolojisini incelemiştir. *Freud*, (kendî akrânları sayılan) bu şahsiyetlerden özellikle birincisinden aktarmalar yapmaktadır.

547 *Freud*, *Totem ve Tabu*, s. 19.

548 *Freud*, *Totem ve Tabu*, s. 20.

549 *Freud*, *Totem ve Tabu*, s. 31.

550 *Freud*, *Totem ve Tabu*, s. 35.

el sürmekten çekiniyorlarmış. Acabâ modern toplumlarda da böyle şeyler yok mudur? Meselâ 'bir *kaynana*'nın *kendi dâmâd*'ından uzak durması veyâ bir *kaynmpeder*'in kendi *gelin*'iyle arasına mesâfe koyması neden ileri geliyor? *Freud*'a bakılırsa, «... *Medenî milletler* arasında da *dâmât* ile *kaynana* arasındaki münâsebetin âile teşkilatının en pürüzlü taraflarından biri olduğu mâlumdur...»⁵⁵¹ Çünkü diyor *Freud* : «... *damat* ile *kaynana* arasındaki münâsebetlere sınırlar koyan, *sakınma*'dır...»⁵⁵² İlkel kavimlerde de böyledir çünkü : «...*Nil* kıyıları çevresinde yaşayan bir zencî kabilesi olan *Basoga*'larda 'bir adam, *kaynana*sı ile ancak evin başka bir odasında ve ona görünmeden konuşabilir...»⁵⁵³

Şâyet, -modern toplumlar'da olduğu şekilde-, bu gibi *sakınma*'lar (- halk deyimiyle : *kaç-göç*) olmazsa, ne olur? *Freud*'a bakılırsa ya *kaynana dâmâdına âşık olur* yâhut ta *dâmâd, kendi kaynanasına gönül kaptırır* imiş (!) (Nitekim kendisi buna dâir bir olay anlatıyor: bkz. br. s. 259-260) Bütün bunlar, *sex* (cinsiyet) güdüsünden doğmaktaymış ve 'bu sebeple de *kan yakınlığı* olanlar arasında (-ilkel kavimlerde-) *tabu* kavramı ortaya çıkmaktaymış.

Modern toplumlarda da şâyet böyle bir şey olursa, onlarda da (bir çeşit *tabu* kavramı gibi) *ahlâkî yasaklar* ve *kanun yasakları* sebebiyle *yasak* sayılan bu çeşit duygular, *şuur-altı*'na itilmekteymiş. İşte 'bu sûretle, *psikanaliz* usûlünün temel taşı durumuna getirdiği *şuur-altı* (subconscient) ve *şuur-dışı* (inconscient) kavramlarına ulaşan *Freud*, bunları tarif etmeğe çalışıyordu. Bu iki kavramın açıklanmasından önce belirtelim ki *şuur-altı* ve *şuur dışı* kavramlarına dayanan *psikanaliz* usûlünün taraftarları bulunduğu gibi şiddetli düşmanları da vardır.

Psikanaliz usûlüne bakılırsa : Bâzı düşüncelerimiz ve arzûlarımız törelere uymadığı, toplum baskısı ve kanun yasakları gibi sebeplerle bunları açığa vuramayız fakat 'bu *arzûlar*, yine de *şuur-altı*'nda devam ederler ve hatta hiçbir zaman kaybolmazlar. İşte bu *yasaklar* sebebiyledir ki (-*Freud*'a göre-) insan, *ruh hastası* olmaktadır. Ama çoğu kez bu *şuur-altı* duygularımız kendi dikkatimizden

551 *Freud, Totem ve Tabu*, s. 25.

552 *Freud, Totem ve Tabu*, s. 21.

553 *Freud, Totem ve Tabu*, s. 23.

kaçmış ta olabilirler ve biz bunları ya farkına varmadığımız için yâhut ta varsak bile itirâf edemediğimiz için, *ruh hastası* olmak zorunda kalmaktayız. İşte *psiko-analiz* (: psikanaliz - *ruh tahlîli*) sâyesinde bir *psikanalist*, *şuur altı*'ndaki *bu gizli ve yasak duyguları* ortaya çıkarmakta ve gûyâ hastalık sebebi böylece ortadan kalkmaktadır.

Hulâsa, örf ve âdetler, kânun yasakları vs. gibi sebeplerle dışa vuramadığımız ve içimize attığımız (: teknik deyiimiyle : *şuur altı* veya *gayr-i meş'ûr* hâline gelen) *gizli arzularımız* ve *gizli düşüncelerimiz*, herşeye rağmen içimizde yaşamağa devam ederler diyen *Freud*'a göre, bir fırsat ortaya çıktığı zaman, içimize hapsedtiğimiz bu düşünceler ve arzular tekrar ortaya çıkabilirler. İşte bu mesele üzerinde konferanslar vermek üzere *Amerika*'ya dâvet edilen *Freud* bahis konusu problemi soyut şekilde anlattıktan sonra, fikirlerinin daha kolaylıkla anlaşılabilmesi için, şöyle bir *misâl* vermek gereğini duymuştu :

«... FARZ EDELİM Kİ (demmişti) şimdi, karşısında bulunduğum bu dikkatli dinleyici kalabalığı arasına, hareketleri gül-meleri, fısıldamaları vs. ile, durmadan bu *konferans*'ıma engel olmaya çalışan bir kimse sokulmuş olsun. Dinleyicilerden, güçlü kuvvetli bir iki şahıs, bu gürültücü kimseyi kapı dışarı ederler ve tekrar içeri girmesine mâni olmak için kapıda *nöbet* beklerler. İşte, bizim içimizde de, bazı *ahlâkî sebeplerle kabûl* edemeyeceğimiz bir *fikir*, bir *arzû* belirebilir. Bu takdirde, bu fikirler ile bizim aramızda bir çatışma (*conflict*) olur ve bu fikir, bu arzû *içe itilir*; bizim *şuurlu düşünceler*'imizin alanının dışına kovulur. Fakat bunlar, *gayri şuur*'da yaşamaya devam ederler. Fakat karşılarında şuurlu alana girmelerini yasak eden bir *baraj* bulurlar. İşte bu *baraj*'ı, hastanın hekimine karşı gösterdiği *mukâvemet* TEMSİL EDER.....

(*Freud*, mukâyesesine şöyle devam ediyor) : Konferans salonu dışına atılmış olan kimse, mevcut olmakta devam eder : Kapıya vurur, bağırıp çağırır ve öyle bir gürültü patırtı yapar ki, konferans salonunu eskisinden fazla râhatsız eder. Bu takdirde *Üniversitenin başkanı*, hakemlik edebilir : Gelip te ortalığın sükûnetini bozan kimseyi çağırır ve kendisine, herkesin râhatını kaçırmamayı taahhüt etmesi şartıyla, belki gene salona

girmesine müsâade eder. TIPKI BUNUN GİBİ, *gayri şuur'a* itilmiş bulunan fikir de mevcut olmakta ve hastanın davranışını, hastaya ızdırap veren arazların kendilerini teşkil eden, kılık de-ğıştirmiş *senbolik belirtiler*'le bozmakta devam eder. *Hekim* de, Üniversitenin başkanı GİBİ, gidip te hastanın şuur alanının dışındaki bozucu âmilî (sebebi) bulmasını ve tekrar iç âlemine getirmesini bilmelidir....»⁵⁵⁴

Görüldüğü üzere Freud *inconscient* (enkonsiyan) olayların açıklanmasında, kendi düşüncelerini anlaşılır biçimde ifâde etmeğe çalışmaktaydı çünkü anlaşılması güç ve çetrefil meseleler, bu gibi misaller sâyesinde, herkes tarafından anlaşılabilir duruma gelmektedir. *Freud* her ne kadar :

«... gerçek pahâsına, *basitleştirmek*'ten hiç de hoşlanmam...»⁵⁵⁵

diyor ise de, misallerini aşağıda göreceğimiz üzere, anlattığı bâzı soyut meseleleri *basitleştirmek* ve daha *kolay anlaşılabilir* bir duruma getirmek için devamlı olarak *metafor*'lardan faydalanıyordu. Nitekim, *psikanaliz* (psychanalyse) usulünün mücidi olan *Freud*'un, son zamanlarda (Prof. Dr. *Günşel Koptagel - İlal* tarafından) Türkçeye çevrilen *Psikanalize Giriş* adlı eserinde de çok enteresan *metafor* örneklerine rastlamaktayız. Meselâ :

Biraz önce sözünü ettiğimiz *gayri şuur* (bilinç dışı : *inconscient*) meselesini izâh etmek ve onun *şuur* (bilinç : *conscience*) ile alâkasını göstermek üzere, *bilinç-dışı*'nı bir *bekleme odası*'na ve *bilinç*'i de *kabûl odası*'na benzetmektedir: *Bekleme odası*'ndan, *kabûl odası*'na geçmek isteyenleri kontrol etmek üzere de bir *kapıcı* tasavvur eden *Freud*, birinci odada çeşitli *düşünce uyarılarının* beklediğini ve bunların, *bekleme odası*'ndaki kalabalık insanlara benzediğini söylemektedir. Onlardan birini *kabûl odası*'na alacak olan görevli (: *kapıcı*), şâyet uygun görmezse ona *izin vermemekte* ve geri çevirmektedir ki buna, *bastırılmış düşünce uyarıları* denilmektedir. *Freud* bütün bunları, daha geniş olarak anlatırken diyor ki :

«... *bilinç dışı* sistem içinde, çeşitli düşünce uyarıları bulunan ve bunların TIPKI insan kalabalığı GİBİ, birbiri üzerine yığılmış

554 Reuchlin, *Prikojoloji Tarihi*, s. 78; ayr. N. Keklik, *Felsefe*, s. 141-142.

555 Freud, *Psikanalize Giriş*, s. 39.

oldukları bir *bekleme odası*'na **BENZETEBİLİRİZ**. Buna açılan daha küçük bir odada, bir çeşit *kabûl odası*'nda, *bilinç* bulunmaktır. Her iki odanın arasındaki eşikte ise, *kapıcı* gibi bir görevli bulunup, *bekleme odası*'ndaki düşünce uyarılarını incelemekte, onları denetlemekte. Dikkat ederseniz, *kapıcı*'nın bu dörtlülere herhangi birini eşikten geri çevirmesiyle, *oda*'ya girdikten sonra tekrar çıkarıp geriye yollaması arasında büyük bir ayrıcalık yoktur. Bu, *kapıcı*'nın o andaki dikkat ve titizliğinin derecesini bize bildirmekten başka bir özellik taşımamaktadır.

Şimdi, bu **BENZETME**'yi, kullandığımız terimleri daha da açıklamak için uygulayalım : *Bekleme odası*'ndaki (yani) *bilinç-dışı*'ndaki uyarılar, *iç oda*'da bulunan *bilinç* tarafından görülmemektedir, yâni demek ki bunlar, başlangıçta *bilinç-dışı*'dır. İki oda arasındaki eşığe doğru kendilerini zorladıkları ve *kapıcı* tarafından geri çevirildiklerinde ise, «*artık bilinçli olamazlar*»; o zaman bunlara *bastırılmış* (repressed) deriz. Ne var ki eşikten geçmelerine izin verilmiş olan uyarılar da mutlakâ bilinçli olamazlar, bunlar ancak *bilinç*'in gözüne çarpmayı başardıklarından *bilinçli* olabilirler. Bu nedenle bu ikinci odaya *bilinç öncesi* sistem adını vermek daha uygundur. Böylece, bilinçli olma süreci, salt niteliksel anlamında kalır. *Bastırılmak*, tek bir dürtüye uygulandığında, *kapıcı*'nın onu *bilinç-öncesi*'ne sokmamasından ötürü, *bilinç-dışı*'ndan dışarı çıkmaması anlamını taşır. *Kapıcı* ise, analiz tedâvisinde *bastırma*'ları gevşetme çabalarımızda karşımıza çıkan *direnc*'in ta kendisidir....»⁵⁵⁰

Freud, bütün hayâtınca bu *bilinç-dışı* (inconsient) olay ve düşünceleri *ruh tahlili* (*psichanalyse* : psikanaliz) adını verdiği usul sayesinde keşf etmeğe çalışmıştı. Ona göre hastalığın sebebi, *bilinç-dışı* olan bir hâdiseye dayanıyorsa, (-ki bâzen hastanın kendisi de bunun farkında olmayabilir-) ve şâyet bu hâdisi keşf edilebilirse, o takdirde hastanın iyileşeceği iddia olunmaktadır. Meselâ *Freud*'un anlattığına bakılırsa⁵⁵⁷ ortayaşlı bir zengin kadın fabrikatör olan kocasının kendi sekreteriyle ilişki kurduğundan şüphelenerek *ruh hastası* olmuş. Ne var ki *Freud*, bu kadınla yaptığı birkaç konuşmadan sonra bu olayın uydurma olduğunu ve zengin ka-

556 *Freud, Psikanalize Giriş*, s. 50.

557 *Freud, Psikanalize Giriş*, s. 13-14 ve 15.16.

dının gerçekte kendi dâmâdına gönül kaptırdığını fakat *çevrenin baskısı sebebiyle bu yasak duyguları* kendi *şuur-altı*'na hapsettiğini ve bu yüzden de *ruh hastası* olduğunu keşf etmişti. Böylece hastalığın gerçek sebebi ortaya çıkarılınca ve kadın da bunu itirâf edince hastalık ortadan kalkmıştı. Buna benzer bir olaya, *Totem ve Tabu* adlı eserinde de yer veren *Freud*'a göre, bir anne, kendi kızının sevdiği genç adama âşık olmuştur⁵⁵⁸.

Bu tür olayların uydurma olabileceğini düşünmeksizin, gerçek olduklarını kabûl etmek de mümkündür. fakat, *psikanaliz* usulû uğruna âile ahlâkını bu şekilde bozacak müşâhedeleri ortaya atmanın ne ölçüde doğru olabileceğini de hesâba katmak gerekir. Üstelik şunu da hatırlamalı ki, bu çeşit *tedavi* yöntemleri, hiç te yeni değildir. Meselâ *Ibn-Sinâ* (980-1037)'nın, *Freud* (öl. 1936)'tan dokuzyüz sene evvel böyle bir metotla, bir genç kızın hastalığını tedâvi ettiğini bilmekteyiz⁵⁵⁹. Kaldı ki bu tedâvi usulünün *Galenos* (130-200) ile *Reşîdeddin Ebû Halîka* (öl. m. 1195) taraflarından da uygulandığını, Klasik Kaynaklar'ımızdan öğreniyoruz⁵⁶⁰. Zâten *Freud*'un kendisi de bunu biliyor olmalıydı ki : «... *Her buluş, birkaç kez yapılmış ve hepsi de aynı zamanda olmamıştır...*»⁵⁶¹ demekteydi.

Psikanaliz tedâvisi nasıl yapılır? Bunun tekniği açıklamak amacıyla *Freud* diyor ki :

«... *psikanaliz* tedâvisi, cerrahî bir ameliyâta BENZETİLEBİLİR ve onun gibi, başarısı için en uygun koşullar altında uygulanması gerektir. Bir cerrâhin ameliyattan önce uygun bir yer, iyi ışık, konuda uzmanlaşmış yardımcıları, akrabâların uzaklaştırılması gibi bâzı hazırlıkları vardır.

Şimdi size sorarım, hastanın bütün akrabâları önünde, onlar ameliyat alanına burunlarını sokup, her bıçak atmada çığlıklar atarken yapılmak zorunda olsa, kaç cerrâhi ameliyat başanlı olurdu? *Psikanaliz* tedâvisinde hastanın yakınlarının işe

558 *Freud, Totem ve Tabu*, s. 27.

559 Bkz. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 236-237.

560 N. Keklik, *aynı eser*, s. 236/dn. 228.

561 *Freud, Psikanalize Giriş*, s. 20.

karışmaları, gerçek ve üstelik nasıl karşılayacağımızı bilmediğimiz bir tehlikedir...»⁵⁶²

Bundan da anlaşılıyor ki tedâvi sırasında, hastanın yakınlarının ameliyat odasına alınmaması ve ameliyat için bâzı özel şartlar gerektiği gibi, *psikanaliz* tedâvisinde de bâzı özel şartlar gereklidir diyen *Freud*, görölüyor ki düşüncelerini *metafor* yoluyla izâh etmektedir.

Ruh hastalıklarının tedâvisinde bâzen de *hypnose* (hipnoz) yâni *uyutma* usûlünden de faydaniılmaktadır⁵⁶³. Ne var ki *Freud*, böyle bir usulün ancak «yasak savma» niteliğinde olduğunu yâni, kesin tedâviye bir faydası bulunmadığını iddiâ ederek, asıl tedâvinin *analiz* (: *psikanaliz*) sâyesinde mümkün olabildiğini söylemektedir⁵⁶⁴. Ona göre :

«... *hipnoz* (*hypnose*) tedâvisi, aklın içinde süre gitmekte olan bir şeyi, örtbas etmeye, onu badanalamaya; *analiz* tedâvisi ise onu açıp içindekini çıkarmaya çabalar. Başka bir deyişle, birincisi kozmetik olarak yâni *makyaj* yapar GİBİ; ikincisi de *cerrâhî* olarak çalışır. Birincisi, belirtileri yasaklamak için telkîn'i kullanır, bastırmaları güçlendirir ama belirti oluşumuna götürmüş olan bütün süreçleri değişmemiş olarak bırakır. *Analitik tedâvi* (*psikanaliz*) ise, hastalığın köküne doğru, daha derine, belirtilerin doğduğu çatışmaların arasına kadar iner; bu çatışmaların sonuçlarını değiştirmek için *telkîn*'i kullanır. *Hipnoz tedavisi*, hastayı hareketsiz ve değişmemiş, dolaşısıyla her yeni hastalık uyarını karşısında çâresiz bırakır. *Analiz tedavisi* ise, gerek hastanın gerekse hekimin, iç direnmeleri yok etmek için çabalarını gerektirir....»⁵⁶⁵

Görüldüğü üzere *Freud*, burada da bir *metafor* yapmak sûriyle *hipnoz tedâvisi* (yani hastayı *uyutmak*) metoduyla iyileştirmenin kâbil olmadığını ve böyle bir usulün âdetâ hastanın yüzüne *makyaj* yapmak yâni onun çehresini sun'î olarak değiştirmeye ça-

562 *Freud, Psikanalize Giriş*, s. 180.

563 Ginekolog Dr. *Günhan Yayla*'nın ifâdesine göre *doğum*'larda *hipnoz* yöntemi Türkiye'de de kullanılmaktadır. Bunun ilk üstadlarından biri de merhum genel cerrah Dr. *Hüsnü Öztürk* (öl. 23 Haz. 1979) idi.

564 Bkz. *Freud, Psikanalize Giriş*, s. 47.

565 *Freud, Psikanalize Giriş*, s. 174.

lışmak gibi olduğunu ileri sürmekteydi, *Analiz* (yani, ruh tahlili = *psikanaliz*) ise, *Freud*'a göre âdetâ bir *cerrâhî* (ameliyât) gibidir çünkü bu sâyede hastalığın sebebi kesilip atılmaktadır.

Nihâyet yeri geldiği için şu noktanın da belirtilmesi icâp eder ki *psikanaliz* (psychanalyse) ile *psikiatri* (psychiatrie), birbirine zıt şeyler değildir. *Freud*, bu konuda da bir *metafor* yapmak sûretiyle şu misâli vermektedir :

«... *Psikanaliz*'in *psikiatri* ile olan ilişkisi, *histoloji* ile *anatomi* ilişkisi GİBİ'dir. Birinde organların dış biçimleri, ötekinde (anatomi'de) bu organın dokuları ve onları yapan öğeler (: unsurlar) incelenir. Birbirini tamamlayan bu iki alan arasında herhangi bir zıtlık bulmak kolay değildir....»⁵⁶⁶

Freud'un nazariyelerinde belirtilmesi gereken diğer bir nokta da şudur : Ona göre bir *ruh hastası*, tedavi sırasında doktora *mukâvemet* etmektedir. Yani hastalar, kendilerini tedâvi etmek isteyen hekim karşısında bir çeşit *karşı koyma* halindedir ki *Freud*, bunu izah etmek için de şöyle bir *benzetme* yapmaktaydı :

«... NASIL Kİ korkunç *diş ağrısı* ile *dişçiye* koşan bir adam, *dişçi* (daha) kerpeteni eline aldığı anda, onun elini geri itmek isteyebilir...»⁵⁶⁷

İşte bunun gibi, *psikanalist* bir hekim de, tedâviye başlarken, hastasından böyle bir mukâvemet görmekte ve bu suretle hekimin işi güçleşmektedir.

Freud'un ortaya attığı (-fakat kendisinin de itiraf ettiği üzere, daha önceleri başkaları tarafından da uygulanmış olan-) (yuk. bkz!) bu usûl, ruh tabâbeti çevrelerinde tam mânâsıyla kabûl görmüş değildir. Çünkü bir yandan ruh hayatımızı hep *cinsiyet* üzerine dayandırması, (-nitekim onun *Cinsiyet Üzerine* adında bir kitabı bulunduğunu bilmekteyiz-) ve *rûyâ*'larda bile buna dâir bir takım *senboller* bulunduğunu iddiâ etmesi, ayrıca örf ve âdetlere aykırı olan bir takım olaylardan söz etmesi (-bu olaylar belki doğru, belki de hayâlî ve uydurma olabilir-), (msl. bkz. br. dn. 558'de zikredilen olay), onun aleyhinde bir cereyanın çıkmasına sebep teşkil etmiştir. Ne var ki

566 Freud, *Psikanalize Giriş*, s. 18.

567 Freud, *Psikanalize Giriş*, s. 43.

Freud, bütün gayretlerinin *bilinç-dışı*'nı *bilinçli* duruma getirmek ve bastırma (*repression*)'ları ortadan kaldırmak gâyesine yöneldiğini⁵⁶⁸; bâzı hastaların başlangıçta çok saygılı davrandıklarını fakat sonradan *analiz*'de bir takım zorluklar çıkıp, hastaların huysuz ve aksi bir tavır takındıklarını⁵⁶⁹ ve hattâ bir defâsında, tedâvi etmeğe çalıştığı bir genç kızın âniden boynuna dolandığını⁵⁷⁰ söyledikten sonra, *psikanaliz* aleyhindeki söylentilerden şikâyetçi olmaktadır. Fakat bunu pek de ciddiye almak istemeyen *Freud*, bu gibi itirazlar karşısında yapılacak tek şeyin : «... beklemek ve bunları zamanla yok olmaya bırakmaktır. Bir gün gelir ki aynı kişiler, aynı şeylere eskisinden bambaşka bir görüşle bakarlar...»⁵⁷¹

Sonuç olarak : *Freud*, kendi hakkındaki hükmü gâlibâ kendisi vermek istemekteydi. Nitekim (-*metafor* yoluyla-) diyor ki :

«... Bir bıçak eğer kesmiyorsa, cerrâhın da işine yaramaz...»⁵⁷²

Gâlibâ böyle demekte haklıydı çünkü *psikanaliz*'in (-özellikle *cinsiyet* üzerine dayandırılması ve bütün hastalıkların *sex* problemiyle izâha çalışılması bakımından-), *kesmeyen bıçak* durumunda kaldığı görülmektedir. Böyle bir yargıya ulaşmamızın haksız sayılmayacağı, ünlü filozof *Kant* (1724-1804)'ın bir ifâdesiyle de sâbittir. Bu filozof diyordu ki : «... bir *yazarı*, *eserlerine vurduğu damga ile yargılamak doğrudur...*»⁵⁷³

Freud'la *akran* ve onun gibi *yahudi* asıllı bir filozof daha var ki o da *metaforlar teşbihler* vs. üzerine dayanarak düşüncelerini ifâde etmiştir : Bu filozof, *Henri Bergson*'dur. Şimdi de onu göreceğiz.

II — B¹³

Bergson'da metafor örnekleri

Henri Bergson (1859-1941), aslen *yahudi* bir âileye mensuptur. Devrinin materialist telâkkîlerine karşı çıkmıştır. Felsefesini özel-

568 *Freud*, *Psikanalize Giriş*, s. 160.

569 *Freud*, *Psikanalize Giriş*, s. 164-165.

570 *Freud*, *Psikanalize Giriş*, s. 173.

571 *Freud*, *Psikanalize Giriş*, s. 182-183.

572 *Freud*, *Psikanalize Giriş*, s. 183.

573 *Kant*, *Evrensel Doğa Tarihi*, s. 51.

likle psikolojik açıklamalarla yapmıştır. Ellidört yaşlarındayken (1914'te) *Academie Française* (Akademi Fransez : *Fransız Akademisi*)ne üye seçilmişti. Bu olaydan ondört yıl sonra da, 1928 senesinde, *Nobel Armağanı*'nı kazanmıştı. Felsefedeki bilgi metodu-na *intuitionisme* (entüisyonizm: *sezgicilik*) adı verilmektedir.

Entüisyonizm nedir? Bunu bizzat kendisi, bir misâl vermek sûretiyle şöylece anlatıyordu : -Farz edelim ki ben *İngilizce*'nin telaffuzunu öğrenmek istiyorum. Buna iki yoldan ulaşabilirim : Ya, bence mâlum olan *Fransızca*'nın telaffuzundan yararlanarak bunu öğrenebilirim ki bu durumda, kendi lisânımın sesleri arasında *İngilizce*'ye eşdeğerde olanları bulurum fakat bu, İngilizcede *tamâmen aynı* olan sesi vermez. Meselâ İngilizcedeki *father* (fâdır = baba) kelimesinin sonundaki *dir* hecesindeki sesli harf, tam olarak (1) harfi değildir. Bu durumda benim *İngilizce telaffuz* hakkındaki bilgim, ancak *relatif* (izâfi)'dir yani bu durumda ben, İngilizceyi bir *yabancı olarak* (İngiliz olmayarak) konuşmuş durumda kalacağım.

Yahut da İngilizceye, bir *İngiliz çocuğu gibi* (yâni *İngiliz olarak* dünyâya gelmek sûretiyle) başlayabilirim. Bu durumda İngilizceye, bizzat *bu lisanın içinden* vâkıf olmuş olacağım ve sonra da onun teferruâtına ulaşabileceğim. Bu sûretle İngilizce hakkındaki bilgim, *mutlak* (absolue) ve *basit* bir bilgi olacaktır yâni İngilizceyi bir *İngiliz gibi* konuşacağım diyen *Bergson*, *entüisyonizm*'i böyle açıklamaktaydı. Yani ona göre *intuition* (sezgi), başka şeylere başvurmaksızın, bir şeyin bizzat *kendi bakımından bilinmesi* metodu-dur ki böyle bir bilgi *gerçek* ve *mutlak* bir şeydir⁵⁷⁴.

Bergson'un kendi düşüncelerini kolaylıkla anlatmak üzere bâzı *metaforlar*'dan yararlandığını gösteren tek örnek bundan ibâret değildir. Nitekim *ahlâk ve toplum* konusundaki düşüncelerini ifâde ederken, birçok vesilelerle *metafor*'lara dayandığını görmekteyiz. Meselâ çok şöhret kazanmış olan bir eserinde, daha çocukluk yaşlarından itibâren bâzı *yasaklar* karşısında kaldığını fakat bu *yasaklar*'ın ilk defa kimler tarafından ortaya konulduklarını hiç düşünmeksizin onlara niçin itâat edildiğini kendi kendine sormaktaydı. Öğrenim çağındaki çocuklara, özellikle ana-babalar ve öğretmenler tarafından telkîn edilen bu *yasaklar*'ın arkasında bir *top-*

lum'un gizlendiğini söyleyen *Bergson*, bahis konusu *toplum*'daki *fertler*'in birbiriyle olan bağlantısını, âdetâ bir *organizma*'daki *hücreler* arasındaki *bağlantı*'ya *benzeterek* diyordu ki :

«... *Cemiyet*'i bir *organizma*'ya BENZETEBİLİRDİK, Öyle ki, görünmez ipliklerle birleşen *hücreler*'i, birbirine bağlanmıştıdır...»⁵⁷⁵

Toplum hayâtında böylece, *fertler* arasında oluşan *bağlantı* ve ilişkiler, elbette ki bâzı *yasaklar*'ın doğmasına da zemin hazırlayacaktır. Bunlar başlangıçta, *alışkanlıklar* hâlinindedir fakat sonradan bir takım *yasaklar* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bazıları *buyurmak* ve bir kısmı da *boyun eğmek* şeklinde tecellî eden *alışkanlıklar* konusunda *Bergson*, yine bir *metafor* yaparak diyordu ki :

«... Bu boyun eğme alışkanlıklarından her biri, *irâde*'miz üzerine bir baskıda bulunur. Onlardan yakamızı sıyırmakla, yenden onlara doğru çekilmemiz bir olur: TIPKI, *şâkul*'den uzaklaşan bir *sarkaç* GİBİ, onlara doğru sürükleniriz....»⁵⁷⁶

Bergson'a göre söz konusu *alışkanlıklar*'da bir *mecbûriyet* de vardır. Çünkü *alışkanlıklar* dediğimiz *toplum buyrukları*'nı «... en son çevre olan *cemiyet* istemektedir...» Bu sûretle bir *vazîfe* kavramı ortaya çıkmamaktadır : *Vazîfe yâhut mükellefiyet* (yükümlülük) denilen *buyruklar* arasında da bir *âhenk ve bütünlük* vardır. Çünkü :

«... Bir *mükellefiyet*'in öteki *bütün mükellefiyet*'lerden aldığı kuvvet, daha ziyâde *hücreler*'den her biri, unsuru bulunduğu *organizma*'nın derinliğinden tenefüs ettiği bölünmez ve tam hayat nefesine BENZETEBİLİRLER. Âzâlarından her birinin benliğinde mevcut olan *cemiyet*'in bir takım istekleri vardır. Büyük veyâ küçük olsun, bunlardan her biri, onun keyfiyetinin *bütün*'ünü ifâde ederler...»⁵⁷⁷

Bergson'a göre böyle bir *bütünlük*'teki herşey âdetâ *tabiat düzeni* içindeymiş ve her şey sanki düzgün gidiyormuş gibi görünmektedir. Fakat :

575 *Bergson, Ahlâk ile Din*, s. 4.

576 *Bergson, Ahlâk ile Din*, s. 4-5.

577 *Bergson, aynı eser*, s. 6.

«... *Değer hükümleri*'nde bulunan *ahlâk kâideleri*'nin, onlara riâyet edilmediği yerde bile, sanki riâyet ediliyormuş gibi görünmesine dikkat edildiğini söylemek istiyorum: Sokaktan geçerken, hastalığı görmediğimiz GİBİ, insanlığın bize görünen yüzünün arkasında bulunabilecek *ahlaksızlık*'ın derecesini de sezemeyiz...»⁵⁷⁸

sözlerini sarf eden *Bergson*, toplum içinde, *kötülük ve ahlâksızlık*'ın çok iyi gizlendiğini ve sâhipleri tarafından bir sır olarak saklanabildiğini ileri sürmektedir.

Bergson'un *toplum ve ahlâk* arasında kurduğu bu ilişkinin *kânunu* ile *tabîat kânunu* arasında *benzerlik* bulunduğu anlaşılmaktadır. Şu farkla ki, *tabîat kanunu küllî*'dir; bütünlük ve tamâmiyet ifade eder. İstisnâ kabul etmediği için de *kânun* adını almıştır ve bu sebeple de *zarûrî*'dir. *Sosyal kanunlar* ise sadece *mecebûrî*'dir fakat *zarûrî* değildir çünkü istisnâlar kabul etmektedir. Meselâ bir fizik kanunu, belli bir umûmiliğe eriştiği zaman insan hayâlinde bir buyruk şeklini aldığı gibi, buna karşılık herkese hitap eden *ahlâkî buyruk* dahi bir *tabiat kanunu* gibi görünür⁵⁷⁹.

Anlaşıldığı üzere *Bergson*, (-bir takım metaforlar'dan faydalanmak sûretiyle-) *ahlâk*'ın temelinde bir «alışkanlık» ve onun teşkil ettiği «*vazîfe ve mükellefiyet*» denilen *buyruklar* bulunduğunu iddiâ etmekteydi. Fakat bunların da gerisinde bir *din buyruğu* varsa, o zaman ne olacaktır? *Bergson*'a bakılırsa: «... *Din*, şu veya bu tarzda tefsir edilebilir. ... Fakat ne olursa olsun, bir nokta muhakkaktır ki o da, her zaman *ictimâî* (sosyal) bir rol oynadığıdır...»⁵⁸⁰ Ayrıca diyor ki : «... *Din*, ... bir *cemiyet buyruğu* ile bir *tabîat kanunu* arasındaki ... mesafeyi doldurmaktadır...»⁵⁸¹

Bu sûretle *şuur* (: bilinç) içine yerleşen bir duygu hâlinde (-*tabiat ve toplum* arasındaki benzerlik sebebiyle-) fertler kendi *şuur*'lerini aşarak toplum dışına çıkmaya yeltenemez. Aksine, başka fertler ile devamlı olarak ilişki halinde bulunan ve onlara benzeyen fert-

578 *Bergson, aynı eser*, s. 7.

579 *Bergson, Ahlâk ile Din*, s. 8-9.

580 *Bergson, aynı eser*, s. 9.

581 *Bergson, aynı eser*, s. 10.

ler⁵⁸², daimâ satıhta olduğundan, daha çok temelde birbirleriyle *dayanışma* hâlinedirler. Bu noktayı da metafor yoluyla izâh etmek isteyen *Bergson* diyordu ki :

«... yüze çıkan *su nebatları*, durmaksızın akıntı ile sallanırlar; su üstünde birleşen yaprakları, yukarda (: satıhta) birbirine sarmaşarak ona *istikrar* (: kararlılık) verirler. Fakat *kökler* daha da *istikrarlı*'dır, sağlamca toprağa yerleşmişlerdir; onları aşağıdan tutarlar...»⁵⁸³

Sonuç olarak görülüyor ki, daha İlkçağ'dan itibaren birçok filozoflar kendi düşüncelerini bu şekilde mecâzlar, temsiller ve örnekler vasıtasıyla daha kolay anlaşılan bir üslupla anlatmağa çalışmışlardır. Demek ki *felsefede metafor* meselesi bir yandan bu konuyu gün ışığına çıkarmak ve diğer yandan da, bu gibi metaforların ilhamıyla günümüzdeki felsefe mensuplarının incelediği konuları mümkün mertebe anlaşılan bir üslupla izah etmelerini ümit etmektir.

582 *Bergson, aynı eser, s. 11.*

583 *Bergson, aynı eser, s. 12.*

BİBLİO-GRAFYA

Aristoteles

= *Politika* (terc. N. Berkes; M.E.B. yay.) İst. 1944

Aster, von

= *Felsefe Târihi Dersleri*, İst. 1943

Augustinus

= *La Cité de Dieu* (texte et trad. par P. De Labriolle), Paris, 1941

Augustinus

— *Tanrı Devleti*

= *Tanrı Devleti'nden Seçilmiş Parçalar* (terc. M. Tuncay, *Batıda Siyâsal Düşünceler Târihi*; nşr. Siyasal Bilgiler Fak; üç cild; Ank. 1969 içinde: 1/213-218)

Bacon, Fr

— *Novum Organum*

= *Novum Organum; The New Organon or the true Directions concerning the interpretations of the Nature* (éd. E. A. Burt, *The English Philosophers from Bacon to Mill*; the Modern Library, New York, 1939 içinde: s. 24-123)

Bacon, Fr.

= *Yeni Atlantis (Nova Atlantis)* (terc. H. Dereli; M.E.B. Yay.) İst. 1966

Bergson, H.

— *Ahlâk ile Din*

= *Ahlâk ile Din'in iki kaynağı* (terc. M. Karasan; M.E.B. Yay.) Ank. 1949

Bourdeau, J.

— *Penseés et Fragments*

= *Arthur Schopenhauer: Pensées et Fragments*, (trad. par J. Bourdeau; Librairie Felix Alcan; 29. éd.) Paris, 1929

Bréhier, E.

= *La Philosophie au Moyen Age* (éd. Payot), Paris, 1952

Bréhier, E.

= *Histoire de la Philosophie*, (Presses Univ. de France), Paris, 1945

Cresson, A.

= *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1947

Campanella, Th.

= *Güneş Ülkesi*, (Civitas Solis) (terc. V. Günyol - H. Kazgan; Çan yay.), İst. 1965

Descartes, R.

— *Ahlâk*

= *Ahlâk Üzerine Mektuplar* (terc. M. aKrasan; M.E.B. yay.) Ank. 1946

Descartes, R.

— *Metafizik Düşünceler*

= *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* (terc. M. Karasan; M.E.B. yay.) Ank. 1945

Descartes, R.

= *Felsefenin İlkeleri*, (terc. M. Karasan; M.E.B. yay.) Ank. 1946 -

Descartes, R.

— *Metod*

= *Aklım İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Bulmak için Metod Üzerine Konuşma*, (terc. M. Karasan; M.E.B. yay.) Ank. 1944

— *Tabiat Işığ*

= *Tabiat Işığ ile Hakikatı Arama*, (terc. M. aKrasan, M.E.B. yay.) Ank. 1945

Dietrich, A.

— *Philosophie et Philosophes*

= *Philosophie et Philosophes par Asthur Schopenhauer*, (trad. par Auguste Dietrich; librairie Felix Alcan), Paris, 1912

Durant, W.

= *Felsefe Kulavuzu*, (terc. E. Gürol; Milliyet Yay.) İst. 1973

Fârâbî

— *Siyâset'ül-Medeniye*

= *Es-Siyâset'ül-Medeniye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*, (terc. M. Aydın - A. Şener - M.R. Ayar; Kültür Bak. Yay.) İst. 1980

Fârâbî

— *Erdemli Şehir*

= *Fâzıl Medîne Halkının Reyleri*, (terc. N. Danışman; *Fârâbî Tetkikleri* - I/İst. 1950; Ed. Fak. Yay. içinde : s. 19-79)

Fârâbî

— *Mutluluğun Elde Eedilmesi (= Tahsil'us-Sââde)*

= *Mutluluğu Kazanma*, (terc. H. Atay; *Târâbinin Üç Eseri*, nşr. Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Ank. 1974 içinde s. 1-62)

Fârâbî,

= *İlimlerin Sayımı (İhsâ'ul-Ulûm)* (terc. A.Ateş; M.E.B. Yay.) İst. 1955

Freud, S.

= *Cinsiyet Üzerine*, (terc. A.A. Öneş; Say Yay.) İst 1981

Freud, S.

= *Totem ve Tabu*, (terc. N. Berkes; M.E.B. Yay.) Ank. 1947

Freud, S.

= *Psikanalize Giriş*, (terc. G. Koptagel - İlâl; Cerrahpaşa Tıp Fak. Yay.) İst. 1982

Gazzâlî

= *Mî'yâr'ul-İlm* (nşr. Mısır/h. 1329)

Gazzâlî

= *Makâsıd'ül-Felâsife*, (nşr. M. Sabrî), Kâhire, 1912

Gazzâlî

= *Mişkât'ül-Envâr*, (terc. S. Ateş; Bedir Yay.), İst. 1966

Gazzâlî

= *Kimyâ-yı Saâdet* (terc. F. Meyan; Bedir Yay.), İst. 1979

Gazzâlî

— *İhyâ*

= *İhyâu Ulûm'id-Dîn* (nşr. arapça metin : Arif Ef Matbaası;) İst. h. 1322

Gazzâlî

— *İhyâ* (terc)

= *İhyâu Ulûm'id-Dîn*, (terc. A. Serdaroğlu; Bedir Yay.) İst. 1974

Gilby, Th.

= *Thomas Aquinâ's Philosophical Texts*, London, 1956
(bkz. br. s. 52/dn. 97'deki açıklama)

Güntekin, V.

= J.J. Rousseau, *Hayatı ve Eserleri*, İst. ts. (Burada, dört eserinden kısmî tercümeler vardır.)

Hammond, R.

= *The Philosophy of Alfarabi and its influence on Medieval Thought*, (The Hobson Book Press), New York, 1947

Hobbes, Th.

— *Leviathan*

= *Leviathan or the Matter Form and Power of a Commonwealth and Civil* (ed. E.A. Burt, *The English Philosophers from Bacon to Mill; The Modern Library*, New York, 1939 içinde : S. 123-234)

İbnül-Arabî

= *El-Futûhât'ül-Mekkiye* (nşr. Bulak), Mısır, h. 1274

İbn Haldûn

— *Şifâ'us-Sâil*,

= *Şifâ'us-Sâil li-tehzîb'il-mesâil*, (nşr. M. Tanji), İst. 1958

İbn Miskeveyh

— *Ahlâkın Olgunlaştırılması*

= *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehgîb'ül-Ahlâk)* (terc. A. Şener - C. Tunç - İ. Kayaoğlu; Kültür ve Turizm Bak. Yay.) Ank. 1983

İbn Miskeveyh

— *Nefs vel-Akl*

= *Makâle fin-Nefs vel-Akl* (nşr. M. Arkoun : *Deux Epîtres de Miskawayh* içinde)

İbn Sînâ

= *El-Kânûn fit-Tıbb*, h. 1294

James, W.

= *Pragmacılık*, (terc. Aşkın; M.E.B. Yay.) İst. 1948

John of Salisbury

= *Policraticus*, (terc. N. Çolakoğlu; M. Tuncay, *Batıda Siyasal Düşünce Tarihi*, nşr. Siyasal Bilgiler Fak. Ank. 1969

Kant, İ.

= *Kritik der praktischen Vernunft*, (neşr. B. Kellermann), Berlin, 1922

Kant, İ.

— *Evrensel Doğa Tarihi*

= *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* (terc. S. Cılızoğlu; Havass Yay.) İst 1982

Keklik, N.

— *İbnül-Arabînin Eserleri*

= *İbnül-Arabî'nin Eserleri için Misdak olarak EL-Fütûhât'ül-Mekkiye* (İst. Üniv. Ed. Fak Yay.)

— Cild/A : İst. 1974

— Cild/B : 1980

Keklik, N.

— *Mantık Târîhi*

= *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî'nin Kategorileri*, (Ed. Fak. Yay iki cild birlikte) İst 1969 ve 1970

Keklik, N.

— *Felsefe*

= *Felsefe : Mukâyeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, (Çağrı Yay.) İst. 1978

Keklik, N.

— *Sadreddin Konevi'nin Felsefesi*

= *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinât ve İnsan*, (Ed. Fak. Yay.), İst. 1967

Keklik, N.

— *Felsefenin İlkeleri*

= *Türk İslâm Felsefesi Açısından : Felsefenin İlkeleri*, (Ed. Fak. Yay.) İst. 1987

Keklik, N.

= *Filozofların Özellikleri*, (Doğuş Yay.) İst. 1983

Keklik, N.

= *Felsefenin Tekniği*, (Doğuş Yay.) İst. 1984

Keklik, N.

= *Türk İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri*, (Felsefe Arşivi, Sayı-24/S. 1-25), İst. 1984

Keklik, N.

= *Mevlânâda Metafor Yoluyla Felsefe* (Felsefe Arşivi, Sayı-26/S. 19-55) İst. 1987

Kranz - Baydur

= *Antik Felsefe : Metinler ve Açıklamalar* (Ed. Fak. Yay. Kısım I ve II) İst. 1948

Laertius, D

— *Vie, Doctrines et Sentences*

= *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, (trad. par R. Genaille; éd. Garnier - Flammsion; 2 vols.) Paris, 1965

Leibniz, J. G.

= *İnsanla Aklın Uygunluğu üzerine konuşmalar* (Theodicee Denemeleri) (terc. S. Batu; M.E.B. Yay.) İst. 1946

Locke, J.

— *Human Understanding*

= *An Essay concerning Human Understanding* (éd. E.A. Burt, *The English Philosophers from Bacon to Mill*; The Modern Library, New York, 1939 içinde : S. 238-402)

Machiavelli, N.

= *Hükümdar* (İl Principe), (terc. Y.A. Egeli; Yıldız Matb.) İst. 1955

Malebranche, N.

= *Hakikatın Araştırılması*, (terc. M. Katircioğlu, M.E.B. Yay.) Ank. 1947-1950

Mevlânâ

= *Mesnevi* (terc.)

— terc. Nahîfî (nşr. A. Çelebioğlu; Sönmez neşriyât), İst. 1967

— terc. V.İzbudak (M.E.B. Yay.) İst.

—terc. A. Gölpınarlı (M.E.B. Yay.) İst. 1985

— terc. R.A. Nicholson (nşr. G.M.S.) London, 1926 (1960, 1968, 1977)

— metin. neşr. Tahran, h. 1314

Mill, J. S.

= *Faydacılık (Pragmatism)* (terc. Ş. N. Çoşkunlar; M. E. B. Yay; 2. Basım), İst. 1965

More, Th.

= *Utopia* (terc. S. Eyüboğlu - V. Günyol - M. Urgan; Cem Yay.) İst. 1981

Mouchard - Blanchet

= *Les Auteurs Français (: Les Prosateurs)*, Paris, 1910

Palhoriès, F.

— *Grands Philosophes*

= *Vie et Doctrines des Grands Philosophes à travers les Ages*, (éd. F. Lanore), Paris, 1936

Platon

- = *Devlet* (terc. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz; Remzi Ktp.) İst. 1975

Rassam, J.

- = *Saint Thomas : L'Etre et l'Esprit*, Paris, 1964 (bkz. S. 52)

Reuchlin, M.

- = *Psikoloji Târîhi* (terc. S. Evrim; Anıl Yay.), İst. 1964

Robin, L.

- *La Pensée Grecque*
= *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique*,
éd. Albin Michel) Paris, 1948

Rousseau, J. J.

- = *Emile ou de l'Education* (éd. Flammarion; 2 vols.) Paris, ts.

Rousseau, J.J.

- = *Emil* (terc. A. Rıza Ülgener; Türkiye yay; 4 bas. İst. 1956.

Rousseau, J.J.

- = *Tophum Anlaşması* (Le Contrat Social) terc. V. Günyol, M.E.B. Yay.) Ank. 1946

Rousseau, J.J.

- = *İlimler ve San'atlar Hakkında Nutuk* (terc. S. Eyüboğlu) M.E.B. Yay. Ank. 1943)

Russell, B.

- = *Bilim ve Din*, (terc H. Yavuz; Varlık Yay.), İst. 1968

Schopenhauer, A.

- *The World*
= *The World as Will and Idea*, (transl. by. R.B. Haldane and J. Kemp; 3 vols.) London, ts.

Schopenhauer, A.

- = *La Philosophie Universitaire* (Universitaet's Philosophie) trad. par A. Dietrich, *Philosophie et Philosophes*, Paris, 1912 içinde

Schopenhauer, A.

= *Sur l'Histoire de la Philosophie* (trad. par A. Dietrich, *Philosophie et Philorophes*, Paris, 1912 içinde.)

St. Thomas

= *Prenslık Yönetimi Üstüne* (terc. M. Tuncay, *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi* içinde)

St. Thomas

= *Summa Contra Gentiles* (terc. J. Rassam, *Saint Thomas, L'Etre et l'Esprit*, Paris, 1964 içinde)

Sühreverdi

— *Heyâkil'un - Nûr*

= *Nur Heykellesi* (terc. S. Yetkin, M. E. B. Yay.) İst. 1949

Tuncay, M.

= *Batıda Siyâsal Düşünceler Târîhi* (derleyen : M. Tunçay; 3 cilt; nşr. Ank. Üniv. Siyasal Bilgiler Fak.) Ank. 1969

Voltaire

= *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, (terc. F. Baldaş; M. E. B. Yay.) Ank. 1947

Vorlaender, K.

= *Felsefe Târîhi*, (terc. M. İzzet ve O. Sâdeddin), İst. 1927-1928

Zeller, Ed.

= *Outlines of the History of Greek Philosophy*, (transl. by. L. R. Palmer; 13 th. éd.) New-York, 1957

ŞAHİS İSİMLERİ

— A —

Abdüllatif Bağdadi 50 (dn. 92)
 Albetus Magnus 50 (dn. 92)
 Aquina'lı Thomasso (→ Saint Thomas)
 Aristoteles 3, 13, 21-34, 52, 53 (dn. *), 74, 75, 82, 83, 91, 131, 139, 140, 161, 243, 249
 Arkoun, M. 83
 Artuk-Oğlu İmâdeddin Kara Arslan 98
 Atilla 98

— B —

Bacon, Fr. 7, 132-145, 146
 Bacon, R. 50 (dn. 92)
 Bahâeddin Veled 109
 Bayle, P. 5
 Ben Salem (ütöpik ad) 133
 Berkeley, G. 226
 Bergson, H. 6 (frg. 14), 263-266
 Bianca (kraliçe—) 131
 Blanchet, L. 151 (dn. 279)
 Bonaventura 50 (dn. 92)
 Bonne (kraliçe—) 131
 Breuer, J. 253.
 Brücke, E.W. von 253
 Bruneteau, M. 53 (dn. *)
 Bruno, G. 16 (dn. 10)

— C —

Campanella, Th. 7, 42, 124-132, 146, 147, 150 (dn. 279), 175
 Caramagnole 52

Celâleddin Hârizmşah 109
 Cem Sultan 121 (dn. 210)
 Charcot, J. 253
 Colombo, R. 144 (dn. *)
 Condillac 180, 218
 Corbin, H. 99
 Cresson, A. 52, 53

— Ç —

Çelebioğlu, A. 106 (dn. 190)
 Çelebi, Hüsameddin 109

— D —

Dante, A. 103
 Deli Petro (çar—) 199
 Descartes, R. 18, 41, 85 (dn. *), 108, 109, 146—155, 169, 181
 Dewey, J. 251
 Diderot, D. 177
 Dieterici, Fr. 74
 Duns Scotus 50 (dn. 92)

— E —

Ebü Halika, Reşideddin 260
 Eflatûn (→Platon)
 Ellsabeth (kraliçe—) 131
 Epicharmos 19 (dn. *)
 Evripides 14

— F —

Fârâbî 13, 46 (dn. 83), 51, 74-83, 89, 91, 107, 161
 Fatih Sultan Mehmed 121 (dn. 210)

Filip (Makedonya kralı—) 21
 Fichte 204, 209, 216
 Foklides 25
 Frazer, J. 254
 Freud, S. 253-263
 Furlani, G. 151 (dn. 279)

— G —

Galenos (Calinos) 243, 260
 Gallilei, G. 125, 155
 Gassendi 146
 Gazzâlî 18, 42, 43, 45, 50, 85 (dn. *), 90-98, 106 (dn. 190), 147, 148, 150 (dn. 279), 153, 158, 183 (dn. 369), 184 (dn. ***), 202
 Gilby, Th. 52, 53
 Gllson, E. 52
 Gölpınarlı, A. 110 (dn. *)
 Goethe 177 (dn. *), 208, 234, 240, 253
 Gregoire—IX 51
 Grotius, H. 191-192

— H —

Hammond, R. 51
 Harwey, W. 144 (dn. *)
 Hegel, 204, 209, 216
 Herakleitos 14-16
 Hitler, A. 253
 Hobbes, Th. 40, 43, 45, 50, 92, 115 (dn. *), 146, 155-168, 169, 179 (dn. 364,), 214
 Hume, D. 158

— İ —

İbnül-Arabî 42, 50 (dn. 92), 102-109, 127, 129, 135, 147, 148, 150 (dn. 279), 175, 179, 180, 218
 İbn Artuk (→Artuk-Oğlu)
 İbn Bâcce 46 (dn. 83)
 İbn Miskeveyh 18, 83-90, 153, 174
 İbnün-Nefis 144 (dn. *)
 İbn Rüşd 52

İbn Sina 3 (frg. 6), 13, 42, 52, 91, 107, 147, 259
 İbn Tufayl 7, 133, 201 (dn. *)
 İmâdeddin Kara Arslan (→Artuk-Oğlu)
 İsâ (Hz.—) 130, 134, 203
 İsabella (kraliçe—) 131
 İskender (kral—) 21, 22, 38
 İzbudak, V. 110 (dn. *)
 İzzet, A. 83

— J —

James, W. 251-253
 John of Salisbury 43-50, 161

— K —

Kant, İ. 3 (frg. 7), 4 (frg. 8 ve 9), 204, 213, 217, 219, 220, 222, 224, 231, 234, 246, 263
 Kânûnî Süleyman 121 (dn. 210)
 Kayaoğlu, İ. 83
 Koç, Y. 238
 Konstantin (kral—) 44
 Ksenofanes 16 (dn. 10)
 Kuebel 234

— L —

Lambert 249
 Leibniz 5 (frg. 12), 146
 Locke, J. 112, 168-172
 Lorenzo de Medici 120
 Lucius 48 (dn. *)

— M —

Machiavelli, N. 40, 114-121, 161
 Malebranche, N. 18, 84, 85 (dn. *), 128, 153, 173-177
 Maria (kraliçe—) 131
 Marguerite (kraliçe—) 131
 Mary (kraliçe—) 131
 Meynert, T.H. 253
 Mevlânâ 50 (dn. 92), 106 (dn. 190), 109-112, 161

Mill, J.S. 6 (frg. 15), 7 (frg. 16)
 More, Th. 7, 121-124, 126, 131
 Muhammed (Hz. —) 126, 197, 198,
 199, 203, 227, 251
 Mûsâ (Hz. —) 198
 Murat I 121 (dn. 210)
 Murat II 121 (dn. 210)
 Münchhausen (Baron—) 223

— N —

Nahifi 106 (dn. 190)
 Nasireddin Tûsî 50 (dn. 92)
 Newton, İ. 168
 Nicholson, R.A. 106 (dn. 190)
 Nizâmül-Mülk 90

— P —

Palacios, M.A. 103
 Papini 251, 252
 Pitagoras 12-14 (frg. 1-2), 176-177
 Philon 192 (frg. 392)
 Platon 16-20 (frg. 15→20) 21 (dn.
 *), 31, 74, 75, 85 (dn. *), 87, 95,
 103, 106, 124, 161, 217, 219, 220,
 221, 224, 226
 Plotinus 21 (dn. *), 74
 Ptolemée de Lucques 53

— R —

Raphael (ütopluk ad) 122
 Rassam, J. 52, 53
 Richelleu (kardinal—) 126
 Rosenkranz 220
 Rousseau, J.J. 6 (frg. 13), 177-203,
 214, 218
 Russell, B. 185
 Rückert, Fr. 214

— S —

Sadreddin Konevi 50 (dn. 92), 103
 Saint Thomas 50-70, 161
 Safiye Sultan 131
 Salahaddin Eyyûbî 98

Salahaddin Zerkûb 109
 Schelling 204, 209, 216
 Scott, W. 234
 Schiller 251
 Schopenhauer, A. 17 (dn. 12 ve 13),
 180, 200, 204-250
 Seneca 36 (dn. 61)
 Sertillanges 52
 Seyfûddeve (Haleb einiri) 74
 Sokrates 14, 16, 17, 19
 Spinoza, B. 16 (dn. 10), 146
 Steinschneider, M. 74
 Sultân'ül-Ulemâ 109
 Sühreverdi 42, 98-102, 150 (dn.
 279)
 Swift, J. 231, 234

— T —

Telesio, B. 124
 Theodosios 44
 Trajan 47
 Trossiener 208
 Tunç, C. 83
 Tunçay, M. 53
 Utopus (ütopluk ad) 122
 Urbain - IV 51

— V —

Verne, J. 135
 Voltaire 5 (frg. 10), 177, 180

— W —

Westermarck, E.A. 254
 Wieland, Chr. M. 234
 Wordsworth, W. 234

— Y —

Yavuz Selim 121 (dn. 210)
 Yayla, G. 261
 Yonarsoy, K. 244, 245
 Yetkin, S. 9

ISBN : 975-404-145-8

7000 TL.