İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No. 3587

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

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No. 3587

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

Önsöz VII

GİRİŞ 1-7

Birinci Bölüm

İLKÇAĞ FİLOZOFLARI - ORTAÇAĞ FİLOZOFLARI

I-A : *İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR* (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 : *HIRISTİYAN ORTAÇAĞ FİLOZOFLARINDA METAFOR* (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 : *TÜRK-İSLAM FİLOZOFLARNDA METAFOR* (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

ÖNSÖZ

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 anlaşılan* duruma getirmek içindir.

Çok kimselerin kanâatına göre felsefe, z o r anlaşılan bir ilimdir. *Filozoflar* da bunun farkında olduğu için, böyle bir usûle baş vurmak gereğini duymuştur. Elinizdeki çalışma, bunu belirlemek için yapılmıştır[1].

Sadece filozoflar değil, aynı zamanda ünlü *bilginler*'den bir kısmı da böyle bir usulden yararlanmıştır[2]. 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 İlim *Dersleri)* adlı eseri, *Popular Lectures on Scientific Subjects* (:İlmî konularda halk için dersler) adıyla, (iki cild halinde) *E. Atkinson* tarafından ingilizceye 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 ilmî dersler) adlı eseri de 1896 yılında yayınlanmıştır ki müellif bu sırada 58 yaşındaydı. Bu eser, *Th. J. McCormack* tarafından, *Popular Scientific Lectures* (: Halk için ilmî dersler) adıyla, ingilizceye tercüme edilmiştir : İllinois, 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. Çünki onların da amacı, z o r anlaşılan meseleleri k o l a y anlaşılacak duruma getirmekten başkası değildi.

Filozoflar'daki metafor örneklerine gelince : Bunlar sayılamayacak kadar çoktur. Onların da amacı, z o r anlaşılan konuları k o l a y anlaşılan bir uslupla anlatmak ve belki de bu suretle uzun süre hatırda kalmalarını sağlamak idi. Nitekim İlkçağ ve Hıristiyan Ortaçağ filozofları gibi, Türk - İslam filozofları ve nihayet Yeniçağda Avrupalı düşünürler de, böyle bir usulden yararlanmıştır.

Bu konuda seçtiğim örneklerden başka, birçok örnekler daha mevcut olduğu halde, yaptığım çalışmayı hudutlandırmak zorundaydım. Bu sebeple bazı felsefe akımlarını ve filozofları söz konusu etmeyişim, 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. Çünki ünlü bir Yeniçağ filozofunun dediği gibi : *- Felsefesiz yaşamak, gözü kapalı yaşamak gibidir*[3].

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 Erdoğdu* tarafından, *Rölativitenin Alfabesi* ismiyle türkçeye çevrilmiştir. (Onur yay. Ankara, 1974).

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

4 Buradaki «yıkıcı felsefe» deyimi, «bulanık ve belirsiz ifadeler»le yazılan felsefe kitaplarını kasdediyor.

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 *tabiî* olan bir mâna ve mesele, *mecâzî* olarak dile getiriliyor.

Allegori (allégorie) deyimi 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, temsil* gibi deyimler arasında, (-maksatları bakımından-) bâzı farklar vardır. Fakat hepsi için müşterek 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, teşbîh* vs. gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bu terimlerin Arapça mânâlarına inmek sûretiyle, mâhiyetleri daha iyi anlaşılabilecektir. (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 sihrini 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 : TIPKÎ, GİBİ, ÂDETA, NASIL Kİ, ÖYLE Kİ, BENZEMEKTEDİR deyimleri, bunlar arasında en çok görülenlerdir. Onların yanısıra : MESELÂ, YANİ, NİTEKİM deyimlerinin de bâzen *açık metafor*

---

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

maksadıyla kullanıldığına şâhit 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 *takdîrî 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 berâber- *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-Tibb*, 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 *hükmü* vardır. Bu iki şey âdetâ hastalıklı ruhlara şifâ vermek için bir tıbbî vasıta (: ilâç) g i b i, birbiriyle mezc olunsa dahi, derhal birbirinden kendiliklerinden ayrılırlar...»[8]

Görüldüğü üzere bu metinde sâdece GİBİ kelimesi kullanılarak, *bir ilaçmış* GİBİ deniliyor ve *ödev*'in â d e t a bir *ilâç g i b i,* 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 veyâ 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, Veziv* yanardağı GİBİ'dir : Yandığı zaman şehirleri kül eder ve çok geçmeden de söner : Bâzen dağdan inen vahşî hayvanlar, tarlanızdaki mahsullerin bir kısmını yerler, sonra da başlarını alıp giderler, inlerine çekilirler...»[10]

Burada anlatılmak isteniyor ki *savaş,* â d e t â bir *yanardağ* g i b i 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 *vahşî 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* (Pénéloppe)'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 arasıra 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)' nun şu cümlesini aktaralım. Ona göre :

«... Bir *kötürüm adam* koşmak i s t e s e, bir *çevik adam* da koşmak i s t e m e s e, ikisi de oldukları yerde kalacaklardır...»[13]

Dikkat edilirse burada herhangi bir *metafor deyimi* açıkça zikredilmiş değildir fakat böyle bir cümle, yine de *metafor* teşkîl eder. Çünki *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 (çünki) 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 filizi...dir...*»[15]

---

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

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-B[2] 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-B[3] 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-B[4] 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. Çünki 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.

16 J.S. Mill, *aynı eser*, s. 63.

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. Çünki 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—A[1]

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-dînî 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 (metampsikoz)* denilen *tenâsuh* akîdesine yâni, ruhların beden değiştirip tekrar dünyâya gelmesine inanmaktaydı. Hattâ kendisinin de daha önceleri birkaç defâ dünyâya 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 yarışı kazanmaktır; Onlar sâdece olup bitenleri *seyretmek*'le yeti-

nirler. *Pitagoras'a* göre *filozoflar,* işte bu tür insanlara BENZEMEKTEDİR[1].

Demek ki *Pitagoras*'a göre, *filozof* ismini alacak kimselerin, ezelî dünyâ kavgasında ve hayat yarışında *seyirci GİBİ* davranmaktan başka bir rolü olmamalıdır .Böyle bir noktaya işâret etmek önemlidir çünki *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 atıp ta, *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. Ayni 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 tahmîn 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 adetâ *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 BENZEMEKTEDİR[2].

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 berâber-) *Pitagoras*'ın da *metafor* yoluyla bâzı düşüncelerini ifâde ettiği görülüyor. Ayni özelliğe, onunla azçok akran sayılan *Herakleitos*'un ifâdelerinde de rastlamaktayız.

I—A[2]

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: İşitirler fakat anlamazlar[3]. 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) *Evripides* (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'ın) 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 etmektedir[6]. Ona göre kâinât *ateş*'ten yaratılmıştır. fakat bu, *alevli ateş* dediğimiz şey değil, sâdece *harâret* (warmth)'den ibârettir. Her şey *ateş'in değişmeleri* ile meydana gelir ve her şey, bu *değişmeler*'den sonra, tekrar *ateş*'e döner. Bu sebepledir ki kâinât'ta hiçbir zaman aynı formlar (: sûretler, şekiller) bulunmaz. TIPKI *para* ve *mal* arasındaki ilişki GİBİ : *Para* mala dönüşür, *mal* da paraya dönüşür[7].

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. Çünki 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 *ısınır* 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 Leartius, *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*'dir[9]. Demek ki onun *Tanrı* anlayışı *monoteist* (Tek-Tanrıcı) değildir çünki *Tanrı*'nın BİR olduğunu kabul etmekle berâber *Tanrının Kâinat içinde bulunduğu* görüşündeydi[10]. Bu sebepledir ki *Herakleitos, Ksenofanes, Bruno* ve *Spinoza* gibi filozofların *Tanrı* telâkkisi *monoteist* görüşten farklıdır ve yine bu sebepledir ki *panteist* olanların *ateist* (: Tanrı tanımaz) sayıldıkları ileri sürülmüştür[11].

Karanlık uslup 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—A[3]

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, çünki 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 farazîyesinden ileri gelmektedir. *Herakleitos* (544-488), *Ksenofanes* (570-475), *Bruno* (öl. 1600) ve *Spinoza* (öl. 1677) gibi filozoflar, bu fikirdeydi yani *panteist* idiler.

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*'dur[12]. (Bunu, daha sonra aktaracağız). Ayrıca, *güvercin metaforu* (*Theaitetos,* 167 vd.), da meşhurdur ve 19 ncu asır filozoflarından *Schopenhauer* (1788-1860) tarafından, zikredilmiştir[13].

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

Hocası *Sokrates*'ten aktarmak sûretiyle *Platon* diyor ki *insan ruhu* âdetâ *balmumu* 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 *balmumu*'ndan bir levha bulunduğunu farzet. Bu levha, bâzısında daha büyük, bâzısında daha küçük olsun, bâzısında daha saf, bâzısında daha karışık. Birininki daha sert, ötekininki 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*...»[15]

Dikkat edilirse *Platon,* (bu ifâdeleri *Sokrates*'e izâfe etmek sûretiyle), *insan ruhu*'nun *balmumu*'ndan yapılmış bir *levha* GİBİ olduğunu söylemekteydi. Büyük veya küçük olan bu *ruh levhası* üzerinde, *duyu*'larla algıladığımız *maddî nesneler,* adetâ *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 İdea,* 1/222 ve ayr. 2/8.

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

15 Platon, *Theaitetos,* 191 c.

ledir : *Balmumu*'ndan yapılmış g i b i 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 *unutur* demiş olsaydı, bu ifâde, aynı şekilde kolayca hatırda kalabilir miydi? Bu sebepledir 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 yararlanmıştır[16]. 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 zikretmiştir[17]. Ayrıca *Gazzâlî* (1058-1111), *cevher*'in tarifi için *balmumu* örneğini vermiştir[18]. *Descartes* (1594-1650) ise, aynı maksatla (-ve *Gazzali*'ye benzer şekilde-) bu misalden yararlanmıştır[19].

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 yararlanmıştır. 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 etmiştir[20].

---

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 Gazzali, *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 Gazzali, *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: Yeraltında, *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, karşılarındaki 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 dünyâya 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 istiâresi* (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[4]

Aristoteles'te metafor örnekleri

Aristoteles (m.ö. 384-322), bundan önce sözünü ettiğimiz *Platon* (öl. m.ö. 347) tarafından yetiştirilmiştir. Onyedi 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 seyâhat, bir dâvet üzerine yapılmıştı çünki 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 kullanılaln *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 Aristoya ve gerekse öğrencilerine bir lakap olarak verilmişti. Demek ki *peripathetism* (:peripatetizm) denildiğinde, *Aristo felsefesi ve onun taraftarları* anlaşılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, mîlâdın sekizinci asrından itibâren eserleri (-Hıristiyan mütercimler tarafından-) *Arapçaya tercüme* edilen *Aristo*'ya *Meşşâî* ismi verilmiştir. Bu bir tesâdüf eseri değildir çünki *Meşşâî* kelimesi de *Yürüyene mensup* manasına gelmektedir. (*Peripatetikos* kelimesi Grekçedir; *Meşşâî* kelimesi de Arapçadır)*.

---

* Başka yerlerde tafsilat verdiğimiz gibi, İslâm dünyâsında geçen *Meşşâîlik* tâbirine bakarak, bu ismi alan filozoflarımızın *Aristo felsefesi*'nin tekrarcısı olduklarını zannetmek büyük bir hatâdır. Aksine olarak, *Meşşâîlik* denildiği zaman İslâm dünyâsında yetişen filozoflar üzerinde, sâdece *Aristo* (384-322)'nun değil, aynı zamanda *Platon* (427-347)'un ve *Plotinus* (m. 204-270)'un da etkileri bahis konusuydu. Kaldı kı 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 asırlarca 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 teşkîl 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, ayni 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. Çünki *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 berâber, *zengin sınıf* her toplumda *az* olduğu için, *Aristo* bunu *azınlık idâresi* mânasında da kullanıyordu.

22 Aristoteles, *Politika* (terc.) 4/9 (: 1290a/6-7).

Aristoteles'e göre *oligarşi* ile *demokrasi* arasındaki en önemli fark şudur : NASIL Kİ mûsikîde sert ve yumuşak ses tonları varsa, ayni şekilde *demokrasi, yumuşak ses* tonlarını ve *oligarşi* ise, *sert ses* tonlarını temsîl 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) taraflısı 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, Aristoya göre *demokrasi* ve *oligarşi*, ancak *servet dağılımı* bakımından birbirinin zıddı sayılmaktadır. Nitekim Aristoya göre *demokrasi*'de özellikle *fakirler hâkimiyeti* bahis konusuyken, *oligarşi*'de sâdece *zenginler hakimiyeti* söz konusudur[24]. Yani bu ikisi arasındaki fark, *fakirlik ve zenginlik* farkından ibârettir[25]. *Oligarşi*'de *servet* ve *demokrasi*'de ise *hürriyet*, birer ilke olması bakımından, bu iki hükûmet şekli, birbirinden farklıdırlar[26].

Görülüyor ki, Aristonun nazarında, birbirinin zıddı olan *demokrasi* ile *oligarşi*'den hiçbiri, mutlak mânâda kötü sayılmıyor. Çünki 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, hukûmet şekli *oligarşi*'dir; *fakir*lerin 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* olmasın[27]. Çünki bu, toplumların özel yapısına bağlıdır[28]. Şu kadar ki Aristoya göre *demokrasi*, umumiyetle daha *iyi*'dir çünki *demokrasi*'de devlet *halk oyları* ile idâre olunur ki, bu da insanlar arasında *eşitlik* sağlamaktadır[29]. *Demokrasi*'nin diğer üstünlüğü de, *orta sınıf*'a dayanmasıdır ki, bu da devletin ayakta durmasını temin etmektedir[30].

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)'dir ve bu sebeple *oligarşi* ile *aristokrasi*'yi birbirine karıştırmak doğru değildir[31]. *Demokrasi*'ye gelince, şâyet bunda da *aşırılık* olursa, o zaman *tiranosluk* (despotizm). ortaya çıkar ki, bu sûretle *demokrasi* ile *despotizm* birbirine yakın düşerler[32]. Şu halde, gerek *demokrasi*'de ve gerekse *oligarşi*'de a ş ı r ı l ı k '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 hükûmetler* olabilirler. Fakat bunların prensiplerini *a ş ı r ı* 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 *demokrası,* 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 süreklidir. çünki 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 *tirannosluk*'tur; bu itibarla (her ikisi) birbirlerine pek yakındırlar...»

Aşırılık mânâsına gelen *ifrât ve tefrît*'den dâimâ kaçınan Aristo, bu sûretle zıt kutuplar arasında doğru-orta'yı aramıştır[33]. *Doğru orta* deyimini, kendisinden iki asır önceleri yaşamış olan *Fokilides* (m.ö. 6 ncı asır) adlı bir şâirden alarak benimseyen *Aristo*[34], bu deyimden hareket ederek bir *orta sınıf* tasavvuruna ulaşmıştır.

Biraz önce de işâret ettiğimiz gibi *orta sınıf*, özellikle *demokrasi*'nin bünyesine uygundur. (bkz. br. s. 24). Üstelik, *orta sınıf* üzerine dayanan bir devlet, *en iyi devlet şekli*'dir çünki böyle bir idârede *zengin-fakir* zıtlığı en aşağı düzeye indirildiği için, *fakir*'lerin *zengin*'lere haset etmelerine hâcet kalmayacak[35] 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) kanâat 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, çünki bunlar, *fakirler* gibi, komşularının malına göz diken kimseler değillerdir; 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, *Politika* (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*) bakımdan *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 *beden*lerinin 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, zayıf-nahif 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 atlatabilirler. *Aristoteles*'in ifâdesiyle :

---

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

«... Sağlığı yerinde olan *vucutlar* (ve) iyi tayfaları olan *gemiler,* 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 ârızalardan 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 îcap 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 nispetsiz şekilde artmasından da doğar. Bir vucut, birçok uzuvlar (: organlar)'dan meydana gelir; *vucûdun tenâsübü*'nün muhâfazası için, her uzvun büyümesi lâzımdır. Hâlbuki MESELÂ, 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 hissolunmaz 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 gelişiyor 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 : ADETÂ, *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 ayni devlet olarak kalması mümkün olur mu? *Aristo* bunu bana şöyle cevaplandırıyordu :

«... Halkı, ayni 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 ayni *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 ayni kalıyor fakat devlet değişmiyor mu diyeceğiz?

Devlet eğer bir nevî *cemâat* (: topluluk) ise; vatandaşlar arasında bir hükûmet halinde bir *birleşme* ise, hükûmetin şekli değiştiği ve başka bir şekle girdiği anda, *devlet*'in de artık *eskisi 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 : *Hükm edenler* ve *hükm 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 *yırtıcı 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 b e n z e t i r s e k, idâre edeni de *flüt çalan*'a BENZETEBİLİRİZ...»[45]

İdâre 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 *vatandaşlar*'ına, veyâ *kıral*'ın (kendi) *tabaa*'larına hükmedişi 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 *ü s t ü n* olması gerekir. Bu meseleyi de *temsil* (: benzetme) yoluyla ifâde eden *Aristoteles* diyor ki :

> «... Tabîatta 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 (: *lider*ler), 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, t ı p k ı *bir geminin kaptanı* g i b i, 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'atkârların iyiliği* içindir. Çünki *jimnastik öğretmeni*'nin arasıra 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 mânada *imtiyaz* sâhibi değildir ve olmamalıdır. Ona itâat edilmekle berâber bu, sâdece *itâat edenlerin iyiliği* içindir. Çünki : «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. Çünki o dâimâ *realite*'den hareket *ediyor ve* (-*Platon*'da şâhit 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 fazîlet ve tedbirde bir payı vardır. *Birleştikleri zaman,* ÂDETÂ birçok ayağı, eli ve duygusu olan *tek kişi* GİBİ olurlar. ... Bundan dolayıdır ki *kalabalık,* mûsikî ve şiir eserleri hakında, *tek kişiden daha iyi hüküm* vermektedir çünki 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 teşkîl 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 kasdeden Aristoteles, yukardaki düşünceleri, şu biçimde dile getirmekteydi :

> «... gerçekte *kral*'lar öteden beri, birçok göz, kulak ,ayak ve el edinmeyi âdet etmişlerdir. Çünki 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 yardımcılar» 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 şuûru*'nu devamlı olarak uyanık tutmaktır. Nitekim :

> «... devleti düşünen bir hükûmet adamı, vatandaşları uyanık tutmalı ve *gece nöbetçisi GİBİ,* dikkatini aslâ gevşetmemek için *korkular îcad 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 tatbîki ile meşgul olan *(adlî) sınıf* ve siyâsî sağduyunun husûsî olan karar verme vazîfesiyle meşgûl olan *(siyâsî) sınıf* da, devlet için hayâtın maddî ihtiyaçlarına hizmet eden kısımlardan daha esaslıdır...»[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 çünki 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 berâber, ayni zamanda hepsine şâmil (: yayılan) bir genel târif de vardır. Çünki 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 teşkîlatı) 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. Çünki *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. Çünki, *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 hakimiyeti* 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 *millî birlik* nasıl sağlanmalıdır? Çünki hiçbir toplum, ideal olarak ve tam mânâsıyla pürüzsüz bir toplum değildir; her toplumda ufak tefek aksaklıklar olabilir. Bu aksaklıklar özellikle *iyi* olan büyük *çoğunluk* yanısıra, *kötü* huyları bulunan bir küçük *azınlık* yüzünden ortaya çıkmış da olabilir. Aristo bu konuda da iyimser (*optimist*)'dir çünki (-*metafor* yoluyla-) diyor ki :

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

Anlaşılıyor ki Aristo, bir toplumda sâdece iyi vatandaşların azınlıkta ve kötü vatandaşların da çoğunlukta olmalarından endîşe etmiyordu. Çünki 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

Hz. İsâ tarafından teblîğ 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 olmuştu. *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.

I—B[1]

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 dînî inançlarıyla (msl. *Maniheizm* ile) ilgilenmiştir. Ayrıca o sıralarda yaygınlaşmağa başlayan *Yeniplatonculuk* akımına karşı alâka duymuştur. Sonra *İtalya*'ya geçmiş ve orada *Hıristiyanlığa* 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** uslûbu, 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]. Tabîîdir ki *kölelik*'in birçok türleri bulunduğunu da unutmamalıdır[61].

---

* *Rousseau* (1712-1778)'nun da *İtirâflar* (Les Confessiones) adında bir eser yazdığını, ilerde göreceğiz. (Bkz. II-B[9]).

** 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* deyimi, 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 dünyâdaki egemenliği, kendilerinden daha ziyâde insanlık işlerine yararlıdır, fakat *kötü insân*'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? Çünki *haydut çeteleri* de (TIPKI) *küçük krallıklar* GİBİ değil midir?...»[63]

İlkel zamanlarda *doğru adamlar,* insanlara *kral* değil hayvanlara *çoban* yapılırdı[64] 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* duyar[66].

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 İskender* arasında önemli bir fark yoktur. Çünki : «...

Kimi *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 zımmen 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 yaptığım için, bana *haydut* deniyor, sen ayni 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, ânîden kırılıp parçalanacak diye, dehşetli korkulan bir *cam*'ın ihtişâmına 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 görmekteyiz[69]. 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 çenberiyle* kuşatırlar. MESELÂ *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'*tirler[70].

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* g i b i 'dir, Nitekim :

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

Bütün bu örnekler sâyesinde anlaşılıyor ki *Augustinus* (354-430), bilhassa *politika* konusundaki düşüncelerini anlatırken, birçok vesilelerle *metafor* san'atından yararlanmıştır. 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 çünki daha önceleri de görmüştük ki o, böyle kimselerin mutluluğunun, adetâ kırılabilecek *cam* GİBİ olduğunu söylemekteydi. (bkz. frg. 68) Ayrıca *büyük ordular* ile *küçük eşkıyâ 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? Çünki 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, çünki her insan, *cümle'*deki bir *harf* GİBİ dir; her biri, toprak boyutları ne kadar geniş olursa olsun, bir *şehir'*in veyâ 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 imparatorlulk 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 etmişlerdi[73].

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 uslupla, 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 ayni 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, AYNİ 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 israr 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* yanlıştır diyordu. Çünki : «...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 bâtıl inançlardan biri de, *yıldız falı* (: müneccimlik) meselesiydi. Bu *konuda* diyor ki : «... *Tanrı*'nın müdâhalesi olmaksızın, *yıldızlar*'ın bizim fiillerimize ve hoşlandığımız nîmetler ile ızdırâbını çekeceğimiz şeylere karar verdiğini söyleyen kimselere kulak asmayı redd etmelidir...»[78] Ona göre, bâzılarının 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)'ın : - *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 *İbn Sînâ* (öl. 1037), *Gazzâlî* (öl. 1111), *Sühreverdî* (öl. 1191), *İbn'ül-Arabî* (öl. 1240) ve *Campanella* (öl. 1639) gibi düşünürler, *Descartes* (öl. 1650)'tan daha önce, bunu (değişik lafızlarla) ortaya koymuşlardır. (İlerki sayfalarda, *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 itibâren olan kısmını) *Hıristiyanlık* 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. (Çünki *Hıristiyanlık* ortaya çıkalı henüz üç dört asır olmuştu ve eski *putperest inançlar,* o sıralarda azçok devam etmekteydi.) Bu arada bâtıl 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*, uslup bakımından gerçekten başarılı yazarlardan biri sayılır. (-Zaten gençliğinde *belâgat* = *retorik* hocalığı da yapmaktaydı-) İsmi, daha

---

* Çünki gençliğinde uçarı bir hayat geçirmiş, zevk ve eğlence peşinde koşmuştur. Hıristiyanlığa bağlanması ise, 32 yaşındayken olmuştur. Hayat safhalarını, *İtiraflar* (Confessinones : *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 yaşlarındayken) *piskopos* olmuş ve ömrünün sonuna kadar bu vazifesine devam etmiştir.

Özü bakımından *siyâset*'ten bahseden ve *Policraticus* adını taşıyan eserini kırk yaşlarındayken 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 (-ayni konudaki-) *metafor*'larına çok benzemekte ve bâzıları da, *Thomas Hobbes* (1588-1679)'un ayni 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 almalıdırlar. 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 sebepledir ki *S. John'a* göre, Hristiyanlığın ilk devirlerindeki imparatorlardan bâzıları, *papazlar*

---

* *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi,* (Ank, 1969), 1/241-264 (terc. Nuri Çolakoğlu) (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 arka sırada oturmuş ve onların verdiği kararlar karşısında saygı ile eğilmiştir[80], Ayrıca, imparator *Theodosios* (347-395) bile, işlediği bir hata sebebiyle, imparatorluk alâmetlerini kullanmaktan, (bir Milano râhibi tarafından) yasaklanmış ve hakkında verilen cezâyı sabırla yerine getirmiştir[81].

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 vucudundaki *baş gibi*'dir : Nasıl ki *baş,* bütün emirleri *ruh*'tan alırsa, ayni şekilde *hükümdar* dahi bütün direktifleri dâimâ *Kilise*'den almalıdır. Böyle bir devlette Senato adetâ vucudumuzdaki *kalb* gibidir; *askerler, mâliye memurları, muhâfızlar* ve *hâkimler,* insan vucudundaki çeşitli organları temsîl 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 temsîl 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 tehdîdi 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 çünki, ... *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-A[3] de) göreceğimiz üzere *Gazzâlî* dahi, *insan vucudu*'nu, *ruh* yönetiminde bir *ülke* olarak tasvir etmekteydi : *Akıl* ve *tefekkür* kuvvetimizi, bir ülkedeki *akıllı vezir* olarak ve *öfke* gücümüzü de *polis müdürü* g i b i tasavvur eden *Gazzâlî* (bkz. s. 92/frg. 168) ayrıca bir *metafor* daha yaparak, *insan vucudu*'nun âdetâ bir *şehir* g i b i olduğunu söylemekteydi : Bir *şehir*'deki (:ülke'deki) *san'atkârlar* (yani, meslek sâhipleri) ise, vucudumuzdaki *el, ayak* vs. g i b i *organlar*'dır diyordu. *Hükümdar*'ın âdetâ *kalb* (:yürek) g i b i olduğunu, *başbakan*'ın ise *akıl ve tefekkür* gücümüze b e n z e d i ğ i n i 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 itibâren *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

82 S. John, *Policraticus* (terc.) s. 250.

ifâdeler kullanmasıdır. Gelecek bölümde göreceğimiz üzere *Th. Hobbes*'a göre *devlet,* âdetâ *büyük canavar* (: Leviathan) g i b i'dir. Bu *bedenin rûhu, hükümdar*'dır. *Maliyeciler* ise vucudumuzdaki *eklem*'lere b e n z e m e k t e d i r. (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 *balta ile kesilmesi* gereken bir *ağaç* (GİBİ)' dir...»[83]

---

83 S. John, *Policraticus*, (terc.) s. 261 : İngiliz düşünürünün ikinci paragrafta, tiranlık idaresi hakkında yaptığı bu metafor, ondan iki asır önce *Farâbi* (öl. 950) ve kendisinden yarım asır önceleri *İbn Bâcce* (öl. 1138)'nin eserlerinde de (-farklı bir amaca yönelik olarak-) mevcuttur. Nitekim *Farâbi* (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 vucûdunda çürüyen (=kangren olmuş) organlara benzetmekte ve bedene zarar vermelerini önlemek için bu organın kesilmesini öğütlemektedir. *İbn Bâcce* bu tür kimseleri (-tıpkı daha önce *Fârâbi*'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 *Farâbi* 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. Çünki *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 düzenlème için kararlarını nasıl ılımlaştırabilir? 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 *düzeltilebilir*, 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. Çünki bir ülke, tıpkı *gitar telleri g i b i* 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 îcabına göre mi ayarlamalıdır? *S. John*'un tasvirlerine göre *hükümdar*, tıpkı bir *doktor* g i b i 'dir. Nasıl ki *doktor*'lar hastanın arzûsuna göre *reçete* yazmayıp, gereken ilaçları veriyorsa. ayni 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.

84 S. John, *Policraticus*, (terc.) s. 248-249.

Ayni biçimde, bir yönetici erk (: hükümdar) uyruklarının kötülüklerini *hafif tedbirler*'le gideremezse, üzülerek fakat haklı olarak *sert cezâlar*'a baş vurur...»[85]

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

«... *Lucius*'un dediği gibi, *prens* (: hükümdar), ılımlı öğütleri izleyen eski insanların geleneğine sâhip olmalıdır ve aşırı doymuş'un (: *zengin*'lerin) yemeğini azaltıp, az beslenmiş'in (: *fakir*'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 gerekir. Meselâ kılıçtan geçirilmeleri ve bütün mallarının devlet hazinesine devredilmesi, hattâ bütün miras haklarından yoksun bırakılmaları 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 luzumludur? Elbette ki *toplumda birlik* sağlamak için lüzumludur. İşte bu *birliğin senbolü* ve başı, *hükümdar*'dır. Öyle ki :

«...daha aşağıda olanlar, kendi üstlerine karşı, yapışıp kaynaşmalı 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. Çünki metafor'lu bir ifâdeyle diyor ki :

---

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

* *Lucius* isminde üç tâne *papa* vardır. Kronoloji 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, *Policraticus* (terc.) s. 247.

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

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

«...*sevgi bağları* ile birbirine bağlı olan *küçük askerî birlik* yıkılmaz...»[89]

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

«... 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,* âdeta vucûdumuza ve bütün organlarımıza hâkim olan *baş*'a benzetilmiştir : Şâyet *baş,* (yani *hükümdar*) sağlıklı (: *akıllı*) olursa, bütün *organlar* (yâni bütün *vatandaşlar)* da, ayni 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 yansıyacaktır. 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 girişilen 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 ısrâr etmiştir. Bu konulardaki görüşlerini de çoğunlukla metafor'lar üzerine dayanarak ortaya koymuştur. Bu arada, meselâ *devlet*'in âdetâ *insan vucudu*

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 *Gazzalî* (öl.1111) ve kendisinden sonra da *Hobbes* (öl. 1679)'un eserlerinde de bulunduğu, yukarda 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-B[3]

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 *Hıristiyanlık* 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* olmuştur[92].

---

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)'yi takip ederek, Türk filozofları *Mevlânâ* (1207-1273), *Sadreddin Konevî* (1210-1274) ve *Nasîreddin Tûsî* (1201-1274)'nin isimleri hatırlanmalıdır. Dikkat edilirse bu şahsiyetlerden bâzıları 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 asîl 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 yirmialtı yaşındayken (1251'de) tekrar *Paris*'e dönmüştür. Orada da bâzı hocalardan ders görmüş, nihâyet otuziki yaşlarındayken (1257'de) Üniversitede hocalığa başlamıştır. İki yıl sonra (1259'da) *papa Urbain*-IV tarafından İtalya'ya çağrılmış 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 bâzı eserlerine yazdığı *şerh*'ler bu devreye âittir. *Summa Theologicae* (Teoloji Külliyatı) 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 etmiştir[93].

Özetlenen biyografisine dikkat edilirse, *Aquino'lu Thomasso* ömrünün tamâmını *Kilise'ye* adamıştır. Zaten 26 yaşlarındayken *râhip* olmuştu ve en büyük eseri de *İlâhiyât Külliyatı* (Summa Theologicaè) 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 yayınlanmıştır[94].

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

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

Buna şaşmamak lâzımdır çünki, başka örneklere 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 Külliyatı) 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* edilmiştir[95]. 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 tasnîf edilmek sûretiyle *Joseph Rassam* tarafından bâzı eserlerinden fragmentler, *Fransızcaya tercüme* olunmuştur[96] 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 Theolagica*'dan da bir hayli metinler mevcuttur[97]. Nihâyet bu eserin *(politika* ko-

---

* Çünki *St. Thomas* her ne kadar başlangıçta *İbn Sînâ* (öl. 1037) taraflısı 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 artikl; İkinci Bölüm'ünde 303 mesele ve 1542 artikl; Üçüncü Bölüm'ünde ise, 190 mesele ve 559 artikl 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 tertipedilmiştir.

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

nusunda) bâzı kısımları, *M. Tunçay* tarafından *Türkçeye tercüme* edilmiştir[98].

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 Hakında) 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 İntellectus* (Aklın Birliği Hakkında), ayrıca *De Principiis Naturae* (Tabîat 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 sebepledir 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 ışığı*ndan, fakat (*Teoloji*) bunun aksine olarak kesinliğini, hiç aldanmayan *ilm-i ilâhî*'den almaktadır...»[100] Bu sebepledir 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'îler) 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 *arzın yuvarlak 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 sebepledir 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 *imân*'a ayak uydurması gerekmekte-

---

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

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

dir[104]. Çünki aşağıda göreceğimiz üzere *akıl* hudutludur; *Din ve inanç* ise, kaynağını *Tanrı*'da bulmaktadır. (aş. bkz.)

Saint Thomas, enteresan müşâhedeleriyle dikatimizi çeken bir düşünürdür. Meselâ *duyu organlarımız*'dan *dört* tânesinin *baş*'ımızda 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 aramış 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,* çünki aklî gerçekleri yerde yâni *madde âlemi*'nde değil, *yüce âlem*'de (: maddî olmayan varlık sâhasında) aramaktadır; ayrıca *insan*'da *görme duyusu* ile temsîl 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 sebepledir 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 güdülmüş 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'î* (particulier : *tikel)* olanı tanıyabilir; fakat *akıl, küllî* (universel : *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 tabiî kuvetleri (: duyuları) vâsıtasıyla bir şeyin *cevher*'ini bilmeğe ulaşamaz çünki, şimdiki hayatta bulunduğumuz şartlar içinde *akıl*'larımızdan geçen her *bilgi,* bir *tek duyu* ile başlamaktadır. Bu sebepledir 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) dır...»[108].

Böylece bir yandan *madde* ve onu şekillendiren *sûret* (form) 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 (éxistence) ise, bizzat *Var-Olmak* sayılan *Tanrı*'nın eseridir. Thomasso'nun metaforlu ifâdesine göre :

---

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

110 St. Thomas, *Som. Théol.* (=*Cresson,* s. 97).
İdea (tasavvur) ve *forma* (sûret) kelimelerinden birincisi Grekçe ve ikincisi de Lâtince olmakla berâber, eş anlamlı (synonim)'dırlar. Fakat Arapça olan *sûret* (form) ve *tasavvur* (idea) kelimeleri böyle değildir. Bu iki kelime arasında etimolojik akrabâlık vardır. Çünki *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) olduğı 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* (sebep-sonuç = *cause-effet)* ilişkisinde, *eserler* sayısınca *illetler* aramak gerekli değildir. Bu bakımdandır ki *Tek-Sebep* veyâ *İlk-Sebep* 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 (= *mîmâr*) 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].

Sebep (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)nin 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'nın 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.

115 St. Thomas, *Som. Théol.* (=*Rassam,* s. 37).

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 BENZEDİĞİ söylenemez...»[116]

Görülüyor *ki analoji* ve *metafor*'ların birçok çeşitleri vardır. Bu sebepledir 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 hakîkî 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 mânası 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 i y i '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 Tanrıda 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 kendiliğin-

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; acte) hâlindedir. Zirâ hareket etmek, bir varlığı *kuvve*'den *fiil*'e yükseltmekten başka bir şey değildir. Bir varlık ise ancak *fiil* hâlindeki bir varlık tarafından *fiil* hâline getirilebilir. MESELÂ, *odun*'a kendi sıcaklığını ulaştıran *ateş*'tir. Fakat bir *varlık*'ın aynı oranda *fiil* halinde ve *kuvve* hâlinde olması imkânsızdır. MESELÂ *yanmış* durumda olan birşey aynı zamanda *ateş* halinde olamaz. Şu halde, aynı oranda ve tam eşit olarak (identiquement), hem *hareket ettirici* ve hem de *hareket etmiş* olmaz, YANİ, 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 zincirinde), sonsuza kadar gidemeyiz. Zirâ o zaman hiç bir *İlk Hareket Ettirici* ve dolayısıyla da hiç bir *hareket* olamazdı (çünki) *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. Çünki kendisinin de, (kendinden) önce var olması gerekirdi. Şu da imkânsızdır ki sonsuza kadar gidemeyiz. Böylece bir *İlk Fâil Sebep* olması zorunludur : Herkesin *Tanrı* adını verdiği de budur.

Üçüncü (ispat) yolu, *mümkin ve zorunlu* (zarûri) mefhumlarına dayanmaktadır : (Nitekim) tabîatta mevcut olabilen veyâ mevcut olamayan varlıklar bulmaktayız. Çünki bâzı varlıklar doğmakta ve bâzı varlıklar da ölmektedir. Bu gibi varlıkların mevcut olmaklığı veyâ olmamaklığı, aynı derecede mümkin (possible)'dir. Bu gibi varlıkların ezelî-ebedî olmaları da mümkin değildir. Çünki olması mümkin olmayan, belli bir anda mevcut değildir. Şâyet dünyâda herşey, sâdece *mümkinler*'den

ibâret olsaydı, hiç bir şeyin mevcut olmadığı (= bulunmadığı) bir an olurdu.... İmdi, Varlık (Etre) Var-olmamak (Non-Etre)' den gelmiş olamaz. Bir varlık'ın realitesi olmaksızın, var-olma' nın imkânı da izâh edilemeyecektir. Şu halde her şey, mahz mümkin (: sırf mümkün) değildir. (Bu sebeple) dünyâda mündemiç (içerik) bir zarûret (nécessité) vardır. Fakat zarûrî (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 zarurîlik (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* (éxistence)'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 tabiî (maddî) realiteleri hedeflerine doğru yönlendiren bir *zekî ilke* bulunması lâzımdır. İşte ona da *Tanrı* diyoruz....»[118]

118 St. Thomas, *Som. Théol* (=*Rassam,* s. 30-32).

Buraya kadar özellikle metafizik konusundaki ifâdelerini aktardığımız Aquino'lu Thomasso (1225-1274)'nun 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 teşkîlatta 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 hudutludur* ve bu sebepledir ki *Tanrı*'nın insanlara yardım etmesi sûretiyle *aklın ışığı*'nı kuvetlendirmek gerekiyor. Nitekim :

> «... karşılaştığı rüzgârlara doğru.... giden bir *gemi, dümenci*'nin mahâretiyle *liman*'a yöneltilmezse, hiç bir zaman ereğine ulaşamaz. BUNUN GİBİ, zekâsıyla hareket eden insanın da, ... yöneldiği bir *amaç* vardır; çünki 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, *aklın ışığı* ile olur....»[119]

Daha önce *Aristo*'nun *Politika* adlı eserinde rastladığımız bu tür ifâdeler (bkz. I-A[3]/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 (Kî) 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. Çünki 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. Çünki :

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

---

120 St. Thomas, *aynı eser,* s. 287.

121 St. Thomas, *aynı eser,* s. 286.

122 St. Thomas, *Prenslik Yönetimi Üstüne* (: De Regimine Principium : 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, çünki 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 bâzı *kral!ar*'a bâzan *halklarının babası* denir...»[123]

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

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

Toplum, esâsen *toplanmak* ve dolayısıyla da *birlik olmak* amacındadır. 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, *Prenslik 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 zarûrîdir. Nitekim :

«... bir *hekim*'in, hastaları iyileştirip iyileştirmemeği düşünmeye NASIL hakkı yoksa, *(yönetici*'nin de), topluluğa barışı sağlayıp sağlamamak için çalışmakta kuşku duymaya öylece hakı 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 biribirinin 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, *Prenslik 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 kralı olur; (TIPKI BUNUN GİBİ), bütün evrende de, her şeyin *Yaratanı 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* adetâ 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). Çünki :

128 St. Thomas, *Prenslik Yönetimi Üstüne,* s. 276.

«... *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 kimseden (= tek lider'den), ona bağlı yöneticilere (: daha aşağıdaki âmirlere) 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,* adetâ *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 hakında 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 örler vereceğiz. Görüleceği üzere bu filozoflardan bâzıları, 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. *Sühreverdî* (1155-1191)'nin yaptığı metaforlara 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 metaforlar ise, son derece güzel ve ilginçtir.

II — A[1]

Fârâbî'de metafor örnekleri

Türk filozofu *Fârâbî* (870-950), Türkistanda, *Fârâb* eyâletinde dünyâya 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 hıristiyan hocalardan *mantık ve felsefe* okumuştu. 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 *Seyfüddevle*'nin iltifat ve alâkasına mazhar oldu fakat siyâset işlerine karışmadı. *Seyfüddevle,* onu sarayına davet etmiş ve ilgi göstermişti.

Fârâbî, İslâm dünyasında *Meşşâîler* denilen okula mensuptur. Bu akımda, özellikle *Aristo*'nun fakat ayni zamanda *Platon* ile *Plotinus*'un da etkileri bulunduğunu bilmekteyiz.

İslâm dünyâsının en büyük filozofu sayılan *Fârâbî*'nin önemi, önce Avrupalı araştırıcılar *(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 hıristiyan 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 üzere[133] Fârâbî diyor ki : «... Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için, yaratılışta birçok şeylere muhtaçtır ki, bunların hepsini *tek başına* sağlayamaz. Her insan bunun için, *çok kimselerin bir araya gelmesine* muhtaçtır. Her fert, ... ancak muhtelif insanların ,*y a r d ı m l a ş m a* 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 *fazilet* 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 *Tahsîl'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 miletin *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 kuvetleri bakımından NASIL birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında, başrolü oynayan *kalb* (denilen, bir uzuv) varsa, ve bu reisî (başkan) uzuva mertebece yakın uzuvlar ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve (onun) emirleriyle hareket eden daha aşağı derecede uzuvlar varsa ve bu tabi uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihâyet, işleri güçleri yalınız başlarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa, *şehir* de böyledir: YANİ, şehir'i teşkil eden unsurlar (fertler), yaratılışta çeşitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında *riyâset* (reislik, başkanlık) vazifesini gören bir insanla, mertebece 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-

135 Fârâbî, *Erdemli Şehir,* s. 54.

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

Vucûdumuzdaki reisî 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 pâye sâhibi ise ve emrinde NASIL başka uzuvlar olup bunların emirlerinde dahî başka uzuvlar varsa; bunların riyâsetleri (başkanlıkları) *reisî 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 pâye 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* ayni 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* vasfına 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 *ö n c e* 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 hakandırlar...[138] diyen Fârâbî, anlaşılıyor ki devlet başkanlarındaki bu yeteneğin. bir yandan *doğuştan* ve diğer yandan da *irâdî olarak* yani, bizzat kendisini yetiştirip eğitmesi ile olduğu kanâatındadır.

---

136 Farabî, *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.

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

«... *hâkân,* milletin huyunu şekillendirir ve onları *eğitir.* NİTEKİM, 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 şâhinlerin 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 ettiklerini[141]

---

139 Fârâbî, *Mutluluğun 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. Çünki *bozkır*'larda yaşayanlar, genellikle *egemenlik* kurmayı sever ve yeme içme ve cinsel ilişkiye düşkün olurlar. Bundan dolayı *kadınlar,* onlar için önemlidir. Onların çoğu, ahlâkî gevşekliği hoş görüp, onu kötülük ve aşağılık olarak düşünmezler, çünki *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. Farabiye göre *eğitim*'in bu bakımından büyük bir önemi vardır çünki, «... 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. ... Dolayısıyla, (bu çeşit insanlar), kendi fiilleriyle kazandıkları *alışkanlıklar*'dan hoşlanırlar. TIPKI, bedence ateşli hastalığa yakalanan'ların *tad alma* duyuları bozulduğundan, *acımsı şey-*

142 Fârâbî, *Siyâset el-Medeniyye*, s. 46.
143 Fârâbî, *Siyâset el-Medeniye*, s. 48.
144 Fârâbî, *Siyâset el-Medeniye*, 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 *buğday*ın 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* nazariyesinin nirengi noktası, şüphesiz ki *devlet başkanlığı* meselesidir ve Farabî bu konuda bir *idealist* hatta *ütopist* sayılır. Çünki *ideal* olarak düşündüğü devlet başkanında *12 tâne özellik** bulunmasını şart koşmaktadır[147]. 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) *Ilımlı 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 *kanunları 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 mahkumdur[148].

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* deyimi 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 hâkîkatlarını ancak *Faâl Akıl* sâyesinde elde edebilmektedir. Farâbî'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 ışık verir,* böylece *Göz, Güneş*'ten aldığı bu *ışık*'la, *bilkuvve görücü* iken, *bilfiil* (fiil hâlinde) *gören* olur. *Gene bu ışık*'la *göz,* bilfiil *görme*'ye sebep olan *Güneş'in kendisini* de görür. *Bilkuvve* görülen renkler, gene bu *ışık*'la, *bilfiil* görülen renkler olur. *Bilkuvve* olan *Göz* de, *bilfiil göz* olur.
>
> Ayni şekilde *Faâl Akıl, insan*'a düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi (:*bilgi*'yi) kazandırır. İşte bu şeyin, *düşünen nefs*'de gördüğü iş, *ışık*'ın *göz*'den yana gördüğü işe BENER...»[149]

---

148 Fârâbî, *Erdemli Şehir,* s. 60 (Bunun metni için bkz. N. Keklik, *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, ayni şekilde *Faâl 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 îzâhında, *madde*'nin bir *kuvvet* (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 ediyordu[150].

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

> «... Bu sınâat (:*mantık*), nahiv (gramer) sınâatına BENZER çünki *mantık* sınâatının *akıl* ile *ma'kûlât*'a (akılla kavranan şeylere) nisbeti, *nahiv* sınâatının *dil* ile *kelimeler*'e nisbeti GİBİ' dir...
>
> *Mantık* ilmi, bir de *aruz* ilmine BENZER çünki mantık ilminin *mâ'kûller*'e *(akıl*'la kavranan şeylere) nisbeti, *aruz*'un *şiir vezinleri*'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;

150 Fârâbî, *Siyâset'ül-Medeniye,* s. 6.

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 uslûp özelliğine sâhip bulunduğunu şimdi göreceğiz.

II-A[2]

İbn Miskeveyh'de Metafor Örnekleri

İbn Miskeveyh (m. 932-1030) aslen *İranlı* filozoflardan biridir ve *Meşşâîler* okuluna mensuptur. Özellikle Türk filozofu *Fârâbî* (870-950)'nin etkisinde kalmıştır. *Tehzîb'ül-Ahlâk* (Ahlakın Olgunlaştırılması) adlı eseriyle tanınmaktadır. *Aristo* (m.ö. 384-322)'nun *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-Ahlāq)* ... 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*. Bâzı 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-ilim*, 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 masâdıruhâ*, 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 şâhit olmaktayız. 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 ayni anda *iki sûret* kabûl etmesi (:iki biçimde olması) mümkün değildir. Fakat *ruh*'larımız bunun tamâmen aksine olarak, ayni anda *iki form* kabûl edebilir. *Ruhun formları* (sûretleri) ise, onun sâhip olduğu *bilgiler*'dir. Meselâ *ruh*'ta ayni 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 aynisi olamaz. Kendi ifâdesiyle :

«...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. Çünki o da elbette ki, *ilk nakış sûreti* (ilk şekil)'nin zâil ve bâtıl olmasından (tamâmen ortadan kalkmasından) s o n r a'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) m u m, tam olarak bu *iki sûret*'den hiç biri olmaz* *Gümüş*'ün hâli bu *misâl* üzeredir : (Şâyet) bir *para sûreti*'ni kabûl ettiyse, bir *yüzük sûreti*'ne ancak *ilk sûret*'i (:para sûreti) ortadan kalktıktan s o n r a 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* (öl. 1030), *Gazzâli* (öl. 1111), *Descartes* (öl. 1650) ve *Malebranche* (öl. 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. *Ahlâkın Olgunlaştırılması,* s. 13-14.

ça, ... mükemmelliği artar... ve yalın düşünülürler (*mücerret mâ'-kûller*) onun önüne serilir. Bu, açıkça gösterir ki, *nefs*'in tabîat ve cevheri, *cisim ve beden*'in tabîatından a y r ı 'dır...»[154]

İbn Miskeveyh'e göre *duyular* sâdece *duyulur nesneler*'i (*mahsûsat*'ı) kavramaktadır. *Nefs* ise, *mahsûsât*'dan ileri gelen değişiklikler'in sebeplerini de kavrayabilmektedir[155]. Hulâsa *nefs* (:ruh), bir *cisim* veyâ *cisim parçası* olmadığı gibi, cismin durumlarından biri de değildir. Şu halde *nefs* öyle bir *cevher*'dir ki, onun özellikleri cismin özelliklerinden ayrıdır[156].

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, ayni 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 imkânlara sâhip oldukları halde, insanlardan daha *erdemli* değildirler. Çünki *insan,* diğer *canlılar*'-dan farklı olarak, *irâde* sâhibidir. Nitekim insanlar, bu çeşit maddî nimet ve hazlara, yeterince sâhip olduktan sonra, (-irâdesini kullanarak-) fazlasını reddeder[157]. İbn Miskeveyh'in ifâdesiyle : «...İnsanın *insan* olması sebebiyle, kendisine mahsus olan insanlığını ve faziletlerini tamamlayan gucü ve fiilleri, *düşünme ve ayırt etme gücü*'ne bağlı irâdî gerçeklerdir[158].

«... 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 e ğ i t e n ve onlara yön veren i n s a n' dır. *Hayvan* ve *köpek* ... herhangi bir şey yaparken, *insan*'a uyarlar. Çünki 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... Ayni şekilde *köpek* de, sâhibine boyun eğmez...»[159]

Dikkat edilirse, bu metinde *üç nefis* teorisini *metafor* yoluyla anlatmakta olan İbn Miskeveyh, birinci kademeyi teşkîl eden «*düşünen nefis*»in âdetâ *süvâri* 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, ayni şekilde «*hayvânî nefis*» dahi, *akıl* ve *irâde* tarafından kontrol edilmediği takdirde-, insanlara hâkim olmağa başlar. Nihâyet üçüncü kademeyi teşkil eden «*öfke*li *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 *nefs*'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 g i b i, şekillendirilmesi kolay olan bir cevher sayıldığı (yâni, *eğitime elverişli* olduğu) vurgulanmaktadır. Fakat *hayvânî nefis,* tıpkı *demir g i b i,* 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 r u h fenomeni üzerinde duruyordu. Çünki *insanın ruh yapısı* incelenmeksizin, onun *ahlâkî davranışlar*'ının değerlendirilmesi ve yönlendirilmesi elbette ki mümkün olamaz diyordu.

İnsan rûhunu bu şekilde tahlîl 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 bâzıları, âdetâ *iyi yaratılışlı insanlar* g i b i 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, bâzı 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 Kî *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* (Nahîfî 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. Çünki 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 bedenin 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. Çünki 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)'nun *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 *g i b i* 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 râhatlığı 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 uslupla yazabilmek için, çeşitli vesîlelerle *metafor*'lardan yararlanmıştır.

II—A[3]

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 *alınyazısı* denilen hürriyet meselesi gibi konular), *avam* tabakasının anlayıp hazm edeceği meseleler değildi. Bu sebepledir ki, *Avâmın Kelâmdan Men'edilmesi* (İlcâm'ül-Avâm an İlm'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* (Makâsıd'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 uslûpla 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 uslûbu oldukça zordur.)

Gazzâlî bir de halkın ihtiyaçlarına cevap veren felsefî eserler yazmıştı. Meselâ *Nurlar Feneri* (Mişkât'ûl-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* uslupla yazılmış bahisler mevcuttur.

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

lik, çeşitli vesîlelerle *metafor*'lara dayanmasıdır. İsmi geçen bu eserlerinden bâzılarından 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 üşüştüklerini söylemekteydi[167]. Bundan başka, *ruh kuvetleri* (psişik hayat) konusunda da enteresan bir metafor yaparak diyordu ki :

«... İnsan vucûdu, *rûh*'un memleketidir. *Ruh kuvvetleri,* (bir şehir'deki)... san'atkârlar ve *ameleler* (: işçiler) GİBİ'dir.... *Akıl* (ve) *tefekkür* kuvveti ise, (bu ülkedeki) *akıllı vezîr* GİBİ' dir. *Şehvet,* bir *kötü insan* GİBİ'dir. *Gazap* (: öfke) ise, *polis müdürü* GİBİ'dir...»[168]

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...»[169]

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

---

167 Gazzâlî, *İhyâ,* 1/158.

168 Gazzâlî, *İhyâ,* 3/6.

169 Gazzâlî, *Kimyâyı 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/ frg. 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 örneklere ilâve olarak *Gazâlî*'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 metaforlardan 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, diğeriyse *dolu :* Doldurucaya 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 *certitude* (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 kıt'asının varlığını, coğrafya kitaplarına inanarak bilmemiz gibi.) Bâzı 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 bâzı bilgilerimize de *hakk'ul-yakîn* (: gerçeği bilmek) ismi verilir. (Meselâ, bizzat Amerika'da yaşamak gibi.) Şu halde *yakîn* kelimesinde bir *kesinlik* (certitude) 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* ayni metafordan *küllîler* dediğimiz *umûmî kavramlar*'ın nasıl meydana geldiğini göstermek maksadıyla faydalanmaktaydı. Nitekim, *Makâsıd'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 küllîsi = hayvan ideası) bir-

176 Bkz. N. Keklik, *Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri,* (Felsefe Arkivi), s. 8-10; ayr. bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği,* s. 154-156.

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

Halbuki, *küllînin 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.... Ayni şekilde üçüncü, dördüncü vs. bir insan daha görsek önce *Ali*'den (dolayı) hasıl olan nakış (: imaj)'ın her insana nisbeti .... (yine de) ayni 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, (ayni 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, ayni 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 nakşı*'dır. Şu mânâda ki hepsinin nakşı (izi), ayni 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 defâsında da *gümüş mühür* ile yapılsa, (ayni sonuç) imkânsız olurdu. Şu da var ki (bunlar için) sâdece *ayni nevîden'dir* denilebilir fakat sayı bakımından, her *mühür*'ün nakşı (= 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 küllîsi mevcut değildir, ama insanlık hakî-*

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

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

Balmumu metaforu, bir de *cevher*'in tarifi maksadıyla, önce *Gazzâli* (öl 1111) ve sonra da, (Gazzâlîden esinlenmek suretiyle) *Descartes* (öl. 1650) taraflarından kullanılmıştır. *(Descartes*'ın tasvirini 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 (yukarda) 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 *cisim* (:maddî cevher)'dir fakat bu boyutlar (:derinlik, en, boy)'dan dolayı değil. Çünki aynı *mum,* bu sefer yuvarlak yahut da başka bir şekle konulursa, bu uzantı (:*imtidâd*) ortadan kalkar 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 zâtından (:mâhiyetinden) hariç *arazlar* (:ilintiler)'dir...»[178]

Dikkat edildiği takdirde Gazzâlî demek istiyor ki *cevher* (:maddî 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 verilmektedir. İmdi bir *cisim* olarak, *balmumu* parçasını tasavvur edelim : 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 tercümeyi, 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 ayni kalan bir şey var ki, *cevher* dediğimiz de bundan ibârettir. Anlaşılıyor 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-), ayni çâreye baş vurmuşlardır.

II — A[4]

Sühreverdî'de metafor örnekleri

Sühreverdî el-Maktûl (1155-1191), Âzerî Türk filozoflarından biridir. Eskiden beri ahâlisi Türk olan *Azerbaycan*'da, *Zencan* kasabasının *Sühreverd* nâhiyesinde dünyâya gelmiş ve yine *Azerbaycan*'da (:*Merâga* şehrinde) tahsil görmüş, sonra da *İsfahan*'da ve özelilikle *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-Imâdiyye* (İmâdeddin Levhaları) adlı eserini yazmıştır. Bu sıralarda Anadoluda *Selçuklular,* fakat Suriye ile Mısırda *Eyyûbîler* hüküm sürmekteydi. Sühreverdî, bu iki büyük devletin himâyesine mazhar olmuş fakat o devrin din adamları tarafından, hakkında çıkarılan dedikodular ve bilhassa dinsizlik (*kâfirlik*) iddiâları sebebiyle, Eyyûbî sultânı *Salâhaddin Eyyûbî* (öl. m. 1193)'nin emriyle, *Halep* şehrinde *îdâm* edilmiştir. İsmine eklenen *maktûl* (:katl edilmiş, öldürülmüş) lakabı bundan ileri gelmektedir ve Sühreverdî bu sırada en çok 37 yaşındaydı.

Sühreverdî, bâzı eserleri bakımından son derece *kolay* fakat bâzı eserleri bakımından da son derece *zor* anlaşılan filozoflarımızdan biridir. *Zor anlaşılan* eserlerinin başında *el-Telvîhât* (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. Ayni 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 = *İllumination*)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 oriantalistlerinden *Henry Corbin,* yukarda isimleri geçen bu eserleri, iki büyük cild hâlinde, (-tenkitli Arapça metin olarak-) yayınlanmıştır*. Ayni araştırıcı, 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* uslupla 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-Telvîhât; El-Mukâvemât; El-Mutârahât.*

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

** H. Corbin, *Shihaboddin Yahyâ Sohrawardî, Shaykh al-Ishrâq, 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 bâzıları bir veyâ iki sayfadan fazla değildir. Aktaracağımız metafor'ları daha iyi takdir edebilmek için, evvelâ bu eserdeki bölümleri (:heykelleri) hulâsa etmekte fayda vardır.

Birinci Heykel'de önce *cisim* nedir? sorusu üzerinde durulmaktadır. Çünki 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 özünden* gâfil olamazsın. *Beden*'inden herhangi bir cüz'ü (:parçayı, organı) unutmuş olabilirsin (fakat) ...*ben* dediğin zaman bu *ben-lik*, beden'inden ve cüzülerinden (:organlarından) çok üstündür[179]. Çünki 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 teşkîl eden bu *ben-lik* (veyâ *şuur*, yâhut *öz*), gerçekte bir *nefs-i nâtıka* 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 nâtıka* (insan rûhu; akıllı ruh), bir *nûrânî cevher*'dir[181].

Sühreverdî, bu noktaya ulaştıktan sonra, *nefs-i nâtıka*'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. YANİ, hissedilen (:duyularla algılanan) sûretlerin zevâlinden (: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 tasdîk ettiği kazıyyelerde (:önermelerde) *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 nâtıka* (:insan rûhu) meselesini daha açık bir şekilde izah edebilmek üzere Sühreverdî, demek istiyor ki *nefs-i nâtıka* (: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 (:*tefekkür*) gücüdür ve *nefs-i nâtıka* (: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.

182 Sühreverdî, *Heyâkil'ün-Nûr,* s. 10-11.

Bâtınî kuvvetler arasında dördüncüsüne *vehim* adı verilir. *Vehim* ile *akıl,* birbirinin tersine işleyen iki kuvvettir yâni *vehim,* âdetâ *aklın zıddı*'ndan ibârettir. MESELÂ (-Sühreverdî'nin verdiği örnekle), farz edelim ki bir insan gece vakti bir *cenâze*'nin başında bulunuyor ve *korkuyor.* Çünki ondaki *vehim* kuvveti, sanki *cenâzenin 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 *metafiziği*) 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 diğer ismiyle : *iç duyular*'ı) daha *kolay anlaşılan* 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 — A[5]

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, ayni 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 oriantalistler (-özellikle *M.A. Palacios*)'tur.

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

İbnül-Arabî'nin *uslûbu, umûmiyetle z o r*'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 fillozofu *Sadreddin Konevî* (1210-1274)'nin de hocasıdır. Bağımsız filozoflar arasında saydığımız İbnül-Arabî, bu bakımdan *Türk-İslam Felsefesi*'nin önemli sîmâlarından 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 anlaşılmalarını sağlamak üzere, *metaforlar*'a baş vurmaktadır. Birkaç yıl önce, önemli kısımlarını (*-fragmentler* halinde-) sistematik olarak, Türkçeye tercüme ettiğimiz bu eserde, (N. Keklik, *İbnül-Arabî'nin Eserleri* Ed. Fak. Yay. 1974 ve 1980) dikkate değer mikdarda *benzetmeler* mevcuttur. Meselâ, *Allahın bütün varlıklara ayni 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 ayni mesâfede ise, *Allah* da bu şekilde bütün varlıklara ayni mesâfededir diyordu[183]. 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, ayni şekilde, (-bize çok yakın olduğu ve bizi kuşattığı halde-) *Allah*'ın varlığını da (-duyularımızla-) idrâk edemiyoruz[184]. Başka bir benzetmede ise : İnsan'ın Allaha yakınlığını ele almaktadır : *Allah*'ın bir *lamba* 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 söylemektedir[185]. 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 temsîl eden) *billurlar* tarafından yansıtılmaktadır. İşte bu sebepledir ki değişen nesnelere rağmen Tanrı değişmez olarak kalmaktadır. Üstelik, nesneler O'nu kendi yansıtmalarına rağmen, ışığın (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-Arabinin 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 ulaşıyoruz[186]. *İbn'ül-Arabî* bunun için bir de *Güneş* misâlini veriyordu : *Güneş*'in belli bir rengi yoktur fakat, ışığının düştüğü duvarda veyâ cisimlerde, (onların rengine göre) bir renk sâhibiymiş gibi görünmektedir[187]. Allâhın yaratma gücünü ise, çok enteresan biçimde açıklayan *İbn'ül-Arâbî*'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), ayni 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* (yaratma) adı verilir. (-Tıpkı, *mühendis*'in kağıt üzerine çizdiği *plân* gibi.-)[188]

İbn'ül-Arabî'nin yaptığı (-fakat benzerleri, şüphesiz ki daha öncelerine dayanan-) bir *metafor* daha var ki, hepsinden enteresandır. Burada, *taklîdî bilgi* ile *felsefî bilgi* arasındaki fark gösterilmektedir. Şüphesiz ki, *Platon* (m.ö. 427-347)'un *Devlet* (: X/595a vd.) adlı eserinden mülhem görünen bu misâl, *İbn'ül-Arabî* tarafından özel bir amaçla, (-yâni *felsefî bilgi* ile *taklîdî bilgi* arasındaki farkı belli etmek amacıyla-) zikredilmektedir. Biraz önce işâret ettiğimiz üzere bu misâl başka düşünürler tarafında da verilmiş bulunmaktadır. (bkz. dn. 190).

İbn'ül-Arabî'nin anlattığına göre, bir *ressam* ile bir *filozof,* ismi verilmeyen bir hükümdârın huzûrunda, *mârifet* (: bilgi) yarışmasına giriyorlar. Her ikisi de, *-Benim bilgim, gerçek bilgi*'dir iddiâsında bulunduğu için, hünerlerini ortaya koyabilmeleri maksadıyla, onlara büyük bir salon ayrılıyor ve bu salon, tam ortasından bir perde ile ikiye bölünüyor: Bir tarafta *ressam,* duvar üzerine fevkalâde güzel bir tablo (: resim) yaparken, diğer tarafta da *feylesôf* (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 İbn el-Arabî *Futûhât,* 4/222; ayr. bkz. N. Keklik, *ayni eser,* (II-A), s. 169.

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

188 İbn el-Arabî, *Futûhât,* 2/69; ayr. bkz. N. Keklik, *ayni eser,* (II-A), s. 170. (Krş. 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. Tabîatıyla 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 *misâl*dir ki, *ressam*'ın gerçek değil ancak *taklîd*'ten ibâret bir *mârifet* (bilgi) sâhibi olduğunu göstermektedir. Çünki *Ressam sâdece tabîatı 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 diyor[189].

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 getiriyordu[190]

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 *Meşşâîler* okuluna göre *kâinâtın yaratılması,* (-yeniplatonculuk'tan aktarılmış

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

190 Bu misâlin *tercüme*'si için bkz. N. Keklik, *İbn'ül-Arabinin Eserleri,* (II-A), s. 148-149 (XVII[3]). Aynı fıkra, daha önce *Gazzâlî* (1058-1111) tarafından, *İhyâ* (terc. A. Serdaroğlu, 3/46-47) adlı eserinde de zikredilmiştir. Daha sonra ayni 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 Jalâluddin Rumi,* (London, 1977), I/byt. no. 3467-3485; ayr. Türkçe tercümesi için bkz. *Mesnevî-i Şerîf (manzum) Nahîfî (*1640-1739) *Tercümesi,* (nşr. Dr. Âmil Çelebioğlu; Sönmez Neşriyât, İst. 1967), I/byt. no. 3574-3591; Ayni 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. Çünki 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 (:çıkmış)'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 tasasvvur'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 deyimiyle : *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 mânâsız bularak reddediyor ve bunun karşısına, daha mantıklı ve tutarlı bir kozmoloji nazariyesiyle çıkıyordu.

İbnül-Arabî'nin teklîf ettiği kozmoloji teorisi, VARLIK DÂİRESİ (*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

191 N. Keklik, *Felsefenin Tekniği,* s. 27/frg. 10.

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 temsîl etmektedir-), s o n r a da, bu sâyede 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)'nın *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 *Meşşâîler*'in teorisindeki gibi, bir takım aracılar'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 tekâbül 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, *mümkinlerin 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 kulanılması, 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-Arabînin Eserleri,* s. 406 (XXX[233]).

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 zarûrî) 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[6]

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 Veled*'tir 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 Veled*, 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 öldürülmek veyâ bir yerlere kaçmak sûretiyle ortadan kaybolunca Mevlânâ, birkaç yıl yalnız kaldı fakat, *Salâhaddin 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. Çünki Mevlânâ, 25.700 beyit ihtivâ eden *Mesnevî* adlı meşhur eserini bu öğrencisine dikte etmişti.

Mevlânâ'nın birkaç tâne eseri vardır ve yazıları çoğunlukla *şiir* hâlindedir. *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 *şiir* hâlindedir. Bu eser, ünlü dostu *Şems-i Tebrîzî*'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. Çünki filozoflarımız bu konuları çoğunlukla psikoloji çerçevesinde incelemişlerdir. Mevlânâ'ya göre :

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

Yâni *beden,* tıpkı bir *elbise* g i b i, *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 b e n z e y e n *ruh*'larımız, âdetâ toz toprak g i b i olan *beden* (yani *duyular*) sebebiyle, bir *güneş* g i b i olan *gerçek bilgi*'ye (hakîkat bilgisine) ulaşmaktan yoksun kalmaktadır. İşte bu engel ortadan kalktığı yani insan *beden*'den

---

* *Mesnevî* adlı eseri, ünlü orientalist 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, *hakîkat güneşi*'ni görmek imkânına kavuşacaktır.

Her nekadar *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 : *Karınca* 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 akıllı (: akıllı kimseyi) kılavuz etmesi gerekir. (Çünki) *akıl anahtarı* olmaksızın, bu kapıyı açmak (gerçeği anlamak) boşunadır...[196]

— *Akıl*'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 metaforda gördüğümüz gibi) Mevlânâya göre nasıl ki yıldızların, ayın ve güneşin bize olan mesâfelerini ölçen *usturlâb*'tan faydalanıyorsak, ayni şekilde bir *güneş* gibi olan *Varlık*'ın şuûruna da ancak *akıl* sâyesinde ulaşabiliriz. Çünki (birinci fragment'de görül-

195 Mevlânâ, *Mesnevî,* (İzbudak terc.) 6/233; byt. no. 2955.
196 Mevlânâ, *Mesnevî* (İzbudak terc.) 6/325; byt. no. 4075 ve 4077.
197 Mevlânâ, *Mesnevî* (İzbudak terc.) 6/206; byt. no. 2613.
198 Mevlânâ, *Mesnevî,* (İzbudak terc.) 4/312; byt. no. 3685.

düğü üzere-) bir *anahtar* gibi olan *akıl* sâyesinde, *hakîkat 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 görürsün[199]

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

— Herkes bu âleme kendi görüş açısından bakar : *Mavi cam,* güneşi mâvi 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 gitiği 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* hakındadır*

---

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.

II — B

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* telakkîsi 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. Çünki *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 başlıyarak, onlardan bir kısmına dâir örnekler vereceğiz.

II—B[1]

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 yetiştirmeğe 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 *İl 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 yıldızı parlamağa başladı ve küçük bir maaş karşılığında önemsiz bâzı görevler aldı. Böylece, çeşitli mâcerâlardan sonra, 58 yaşındayken, 1527 yılında vefât etmişti.

İl Principe (Hükümdar) adlı eseri, *Türkçeye tercüme* edilmiştir[202]. Burada bir *otoriter devlet* teorisi geliştirmiş ve düşüncelerini

---

202 Machiavelli, *Hükümdar* (İl 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 çünki 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) demekteydi*.

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 etmemesi» 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 yakıp yıkma ve böylece selâmete ermek taraflısıydı. Tavsiyesine göre : «... bir ülkeye sâhip olabilmek için, onu *yıkmak*'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 yetişeceğini 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 çünki *tâlih* dişidir, itâat altında tutmak isteyince de, onu dövmek, kakıştırmak lâzımdır....
>
> Bunun için *tâlih,* kadınlar GİBİ dâimâ gençlerin dostudur. Çünki *gençler,* daha az ihtiyatlı, daha yavuzdurlar ve daha çok *cür'et'le* ona kumanda ederler...»[203]

Machiavelli'ye bakılırsa, *hükümdar*'larda iki özellik bulunması lâzımdır : «... *tuzak*'ları tanımak için *tilki* olmak ve *kurt*'ları korkutmak için *arslan* olmak gerekir. Sadece arslanlık yapmak isteyenler, hiç bir şey anlamıyorlar demektir...» (*terc.* s. 70) Hükümdarın kurnaz davranışları, halk tarafından aslâ fark edilemez. Çünki «... *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 endîşeli bir ruh hâleti taşıdığında 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, güçlüklere kolayca çâre bulunabilir fakat yaklaşıncaya kadar beklenirse, *ilaç* zamanında yetişmiş olmaz, çünki *hastalık* artık *tedâvi* 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 *tedâvi* edilmediği için, teşhisi kolay fakat tedavisi güç olur.

Devlet işlerinde de durum BÖYLEDİR, Çünki, doğacak fenâlıklar önceden görülünce -ki bu da ancak akıllı'lara .... vergidir- çabuk *tedâvi* 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 tedâvi* yoluna gitmek lâzımdır görüşündeydi. Çünki 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 hususta'ki düşüncelerini de *metafor* yoluyla izah ederek diyor ki :

«... *irâde-i cüz'iye*'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 kaçar

204 Machiavelli, *aynı eser*, s. 8.

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* kabarınca, 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 inanmadıkları 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. Çünki *eski nizam*'lardan çıkarı olanların hepsi, yeni düzeni kuranın düşmanıdır; *yeni düzen*'den faydalanacakların hepsi de, onun harâretsiz (: isteksiz) müdâfileridir...» (*terc.* s. 20)

Bütün bunlardan sonra akla gelebilecek soru şudur : Bir devletin devamlı olabilmesi için, kuruluş safhasından itibâren 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, *mîmâr*'ın zahmeti ve *binâ*'nın tehlikesi pahâsına olmakla berâber, büyük liyâkat göstererek, (temelleri) sonradan (da) atabilir...»[206]

Plânsız, temelsiz ve nevzuhur 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, -tabîatın 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 sebepledir 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 kuvetler*'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 çünki bu kuvetlerde 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 silâhlı kuvetlere* 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. Çünki 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 cevâbını 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.

---

207 Machiavelli, *aynı eser*, s. 23.

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 (KÎ) alçak yerde, ovada ve alçak yerlerinkini kavramak için de, NASIL (KÎ) dağların üzerinde, yüksekte dururlarsa, BUNUN GÎBÎ, *halkın tabîatı'nı iyice tanımak* için *hükümdar* olmak ve hükümdarlarınkini 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. Çünki 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 yanısıra, *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] yukarda bâzı örneklerini gördüğümüz gibi, arasıra *metafor* san'atına da yer vermekteydi. Bununla beraber, *Hükümdâr* adlı eserinin diğer kısımları da *kapalı metafor* niteliğindedir.

Machiavelli (öl. 1527)'nin ileri sürdüğü *despot idâre* tasavvuruna 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 metafor* olarak kaleme alınmıştır: Şimdi de onu izâh edeceğiz.

II — B[2]

Thomas More'da metafor örnekleri

Londra'da 1478 tarihinde, *hukukçu* bir zatın oğlu olarak dünyaya gelen ve çocukluk yaşlarındayken, yüksek rütbeli bir din adamının yanına verilerek yetiştirilen *Thomas More* (latince ismiyle *Morus*), bunun etkisiyle *dindar* bir insan olmuştu. Üniversite çağında *latince* ve *grekçe* öğrenmiş ve *hukuk* eğitimi görmüş, babası gibi *hukukçu* (: yargıç) olmuştu. Üniversite tahsilini bitirince *râhip* olmak 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 sultanları *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 zaman (m. 1453) *Machiavelli* henüz dünyâya gelmiş değildi.

Fâtih (öl. 1481), *Bâyezid-II* (öl. 1512), *Yavuz Selim* (öl. 1520) ve *Kânûnî* (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 yaşlarındaydı 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 yaşlarındayken), 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 çünki 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 konuşulurmuş. *Amaurota,* oranın başkentiymiş ve halk, toprak sâhibi olarak değil, *işçi* olarak çalışırmış. (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 *hazîne*'ye teslîm ederek, ihtiyaçlarını (-parasız olarak-) oradan karşılarmış. (*terc.* s. 66) *Altın* ve *gümüş,* onların nazarında *demir*'den daha değerli sayılmazmış. (*terc.* s. 73-74) Çünki, (*More*'un kendi sözleriyle-) «... 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* çalışırmış. (*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 çünki onlara göre *haz,* insan mutluluğunun bütünü 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* duyarlarmış. (*terc.* s. 116) *Ölüler yakılırmış.* (*terc.* s. 115) Her şehirde 13 *tapınak* varmış ve onlardan her birinde de 13 *râhip* bulunmaktaymış. (*terc.* s. 117) *Ruhlar*'ın (-hattâ *hayvan ruhları*'nın bile-) *ölümsüz* olduğuna inanırlarmış. (*terc.* s. 78) *Hristiyanlık* aleyhinde imişler (*terc.* s. 112) fakat umumiyetle bütün *dinler*'e karşı müsâmaha (: *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 berâber, eserin kendisi baştan sona bir *kapalı metafor* örneği teşkil etmektedir. Şunu da ilâve edelim ki, onun ileri sürdüğü bu tasavvurların uygulanma imkânı şimdiye kadar olmadığı gibi, şimdiden

sonra da olamayacaktır. Çünki 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. Çünki birçok konular, dâimâ *senboller* yoluyla dile getirilmektedir. Şimdi de onu göreceğiz.

II — B[3]

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 âit 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. Yirmiüç 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, *dînî 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 maksatladır 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* hapiste 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

*** İsim 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. Çünki *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. Lüzümlu olan bütün fennî bilgiler ise, *Bilgi* adını taşıyan bir tek eserde özetlenmiş durumdaymış. (*terc.* s. 21) Şehrin duvarlarına büyük bilginlerin tabloları (resimleri) asılıymış 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 asılıymış çünki ahâlî bunlara yürekten bağlıymış. (*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 rüşvet-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* kulanılmaktaymış. Çünki 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 yerleştirilirmiş. (*terc.* s. 33) Yemekler de *ortak sofra'*da yenilirmiş. *(terc.* s. 34) *Üremek* için aranan yaş, erkeklerde 21 ve kadınlarda ise 19 imiş. Bütün bu işler, üçüncü yardımcı olan *Mor* (=Sevgi)'un yönetiminde yapılırmış *(terc.* s. 36) Sadece *boylu boslu kadınlar* ile *iri yarı erkekler,* bir araya getirilirmiş. *(terc.* s. 37) Üreme işlerinde *çocuklar'*ın sağlıklı ve güzel doğması için *hâmile kadınlar'*ın odalarına büyük şahsiyetlerin resimleri asılırmış.

*Campanella'*nın bu ifâdesiyle, *İbnül-arabî* (1165-1240) ve *Malebranche* (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]

212 İbn'ül-Arabî, *Futûhât,* 2/420.

Campanella (1568-1639)
diyor ki :

«...Yatak odalarına en ünlü erkeklerin güzel *heykel*'leri konmuştur, *kadınlar* baksın da başlarını göğe 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 göğe dönüktü ve alnı, yok denecek kadar dardı. Çünki bu evliyânın (Pius'un) tasviri (: tablosu), *Kilise*'nin kubbesine resm edilmiştir ve buradan göğe 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 *yuvarlak 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. Çünki bu çocuk ölü doğmuştu ve uzun müddet *ispirto*'da saklanılmıştı...»[214]

213 Campanella, *Güneş Ülkesi,* s. 37; ayr. s. 70.
214 Malbranche, *Hakikatın Araştırılması,* 2/65-66.

Önce *İbnül-Arabî* (öl. 1240)'nin söz konusu etiği bu meselenin *Campanella* (öl. 1639) ve ondan sonra da *Malebranche* (öl. 1715) taraflarından tekrar edilmesini, bir tesâdûfle açıklamağa çalışmak, inandırıcı olmaz. Belki de *Campanella* ile *Malebranche*'ın, (-her ikisinin *Kilise* çevresinde faâliyet göstermeleri sebebiyle-) *arapça* öğrenmiş olmaları ihtimâlini göz önünde tutmak daha uygun olacaktır*.

Cenovalı Kaptan'nın (: yani *Campanella*'nın) ifâdesine bakacak olursak, bu ülkede *altın* ve *gümüş*, değersiz *mâden* sayılmaktaymış hatta *mutfak eşyâsı* bile bunlardan yapılmaktaymış. (*terc.* s. 40) Ahali arasında gösterişli ve şık giyinmeğe kalkışanlar da *idâm* edilmekteymiş. (*-terc.* s. 41) Burada günde ençok *dört saat* çalışma varmış ve *herşeyin ortaklaşa kullanıldığı* bu ülkede kötülük nedir bilinmezmiş. (*terc.* s. 43-44)

Güneş Kentliler, *rûhun ölmezliği*'ne de inandıkları gibi, *Brahmanlar* ile *Pitagorasçılar*'a uyarak, ruh göçüne (*metampsikoz* inancına) bağlı imişler. (*terc.* s. 47) *Savaş* için, dâimâ hazırlıklı bulunurlarmış ve *çocuklar* bile savaş için eğitilirmiş. Bu meseleyi de bir *metafor* yaparak izah eden *Campanella* diyor ki :

> «...*savaş*'a, silahlı ve atlı bir çocuk birliği de katılır. Bu *çocuklar*, bu yoldan savaşmasını öğrenirler : TIPKI kana alıştırılan *arslan* ve *kurt* yavruları GİBİ...»[215]

Düşman önünden kaçanlar ise, *îdâm* edilirmiş. (*terc.* s. 52) Fakat onlar hiç kimseye saldırmaz ve zorlanmadıkça da dövüşmezlermiş. (*terc.* s. 58) Baş râhip ve mutlak hükümdar olan *Hoh*'un başkanlığında, üç yardımcısı (:*Pon, Sin* ve *Mor*), haftada bir defâ toplanırlar (*terc.* s. 62) ve :

«... TIPKI bir *mîmar* GİBİ, ülkenin bütün işlerini yönetir...»[216] imiş. Campanella'ya göre :

---

* Bu konuda tafsilat için bkz. N. Keklik, *Türk-İslâm Filozoflarının, Avrupa Filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler,* (Felsefe Arkivi, Sayı 26).

215 Campanella, *Güneş Ülkesi,* s. 50.

216 Campanella, *aynı eser,* s. 63.

«...*Güneş Kentliler,* aynı organizmanın örgenleri (:organları) GİBİ, birbirine sıkısıkıya 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 yakılırmış.* (*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 eve giren bir hırsız GİBİ apansız avlayacaktır...»[218]

Bu gibi fragmentler gösteriyor ki *Campanella,* pek çok hışmına uğradığı Kilise çevrelerini, (-Hıristiyanlığa 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 öğe (:unsur) vardır. Biri erkek öğe :*Güneş;* öbürü dişi öğe :*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, geleceği 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 lâyık 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... *İsabella,* 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 açıklamağa 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*

220 Campanella, *Güneş Ülkesi,* s. 123.

(öl. 1639)'nın da *komünist* idâre yanlısı olmaları, kendi millî bünyelerinin o zamanki şartlarına bağlıdır ve hepsi de *hayâl*'den *(utopia*'dan) ibârettir. Bu gibi hayal (*utopia*) niteliğinde olan görüşlerden biri de, şimdi ele alacağımız *Bacon* (öl. 1626)'ın fennî devlet tasavvurına dayanan kitabında bulunmaktadır.

II — B[4]

Francis Bacon'da metafor örnekleri

Bacon (1561-1626), İngiliz filozoflarındandır. Gençliğinde *siyâset*'le meşgûl olmuş ve daha ilerki yaşlarında *felsefe*'yle ilgilenmiştir. Kraliyet sarayına nüfûz edebilmek için, devrin önemli kişilerinden yardım görmüş ve *başyargıç* mevkiine yükselmiştir[221]. Güya *dostluğa* önem veriyor ve *dostluğun aşktan üstün* olduğunu söylüyordu[222]. Buna rağmen, yakın dostu ve hâmisi *Essex kontu*'nun îdam edilmesinde rol oynamıştı. Üstelik *dindar* bir insandı. Nitekim : *-Azıcık felsefe, insanı dinsiz yapar, felsefenin çoğuysa insanı dîne döndürür* sözleri, ona izâfe edilmektedir[223].

Felsefenin karakteristik yönleri : *Tümevarım, deney* ve *tabîât felsefesi*'dir. Özellikle *tabîat araştırmaları* için *deney* üzerinde ısrâr 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 Organon) adını taşımaktadır. Bu eserde, bir yandan ifâdelerinin anlaşılmasını *kolaylaştırmak* ve diğer yandan da *uslûp güzelliği* maksadıyla, birçok defalar *metaforlar*'dan yararlanmıştır. Arasıra *mütevâzi* ifâdeler kullanmakla berâber, gerek okuyuculara ve gerekse çeşitli düşünürlere karşı *böbürlenen* bir uslup kullanmaktadır. Özellikle *Aristo*'ya karşı tenkitler ileri sürmüştür; buna karşılık da, bâzı Grek düşünürlerine büyük hayranlık duymuştur. Diğer bir

221 Bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, s. 36.
222 Bkz. N. Keklik, *aynı eser*, s. 134.
223 Bkz. N. Kekklik, *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 edilmiştir[224] ki bunun, *İbn Tufeyl* (öl. 1186)'den mülhem olduğu ileri sürülmüştür[224*].

Türkçe tercümesi bulunan bu eserde[225] *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 karşılarına bir kara parçası çıkıyor ve sâhile yanaşıyorlar. Onları, ellerinde değnekler bulunan bir takım insanlar, asık yüzle karşılayorlar 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 sıhhî 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 dînî 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* (:hayali memeleket) 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) Çünki ada halkının istediği tek şey *ışık*'tı. (*terc.* s. 32) Bu adanın sâkinleri arasında birkaç *Yahudi âilesi* de vardı fakat bunlar, diğer ülkelerdeki *Yahudiler* gibi değildi. Çünki *Hz. İsâ*'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 *Yahudî* ona diyordu 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. Çünki 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 müsâadesiyle *evlenirler.* Avrupada ise eşlerin nikahtan önce birbirlerini çıplak olarak görmelerine müsâade 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 *tohumsuz* 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)

---

226 Fr. Bacon, *Yeni Atlantis,* s. 42.

Yahudi tüccar'ın ifâdesine göre adada, *optik laboratuarları* 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 edilmemiş 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 :

«...*Tabîat felsefesi,* (bütün) ilimlerin *büyükannesi* GİBİ itibâr (saygı) görmelidir...»[227]

---

* Bkz. İbn'ül-Arabî, *Fütûhât, 1/142* = N. Keklik, *İbnül-Arabinin 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) s o n r a olmak üzere, *imân* için en uygun gıdâ sayıldığı gibi, insanları bâtıl inançlardan kurtaracak en iyi tedâvi çâresi olarak görülmekteydi. Kendi ifâdesiyle :

«... *Tabîat felsefesi,* -Tanrı Kelâmı'ndan sonra-, bâtıl inançlara karşı mutlakâ en güvenilir ilâç ve (ayrıca), *imân* için de, en doğru sayılan gıdâ (GİBİ)'dir...»[228]

Demek ki, *Tanrı Kelâmı*'ndan s o n r a, *imân* için en uygun gıdâ olarak nitelendirdiği *tabîat felsefesi*'nin amaçlarından biri de, *Bacon*'a göre, *inançlar*'dan (yani Tanrı Kelâmı'na uymayan bâtıl 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 *temsil* (analoji) niteliğinde olan ve dolayısıyla da *metafor* sayılması gereken ifâdelerinde, bahis konusu *putlar*'dan birincisine *Kabîle putları,* ikincisine *Mağara putları,* üçüncüsüne *Pazaryeri putları* ve dördüncüsüne de *Tiyatro putları* demektedir. (Bütün bu deyimlerin *temsil* niteliğinde olduğuna dikkat etmelidir.) Buna göre :

---

228 Bacon, *Novum Organum,* s. 55.

229 Bacon, *aynı eser,* s. 64.

1) *Kabîle putları* (the İdols of the Tribe), her insanın kendi tabîatında 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 tabîatını da ilâve etmek sûretiyle-), nesnelerin tabîatını soldurup tahrif etmektedir[230].

2) *Mağara putları* (the İdols of the Cave) ise, *tek insan*'ın putudur. Zira, umûmî olarak insan bünyesi için müşterek sayılan yanılmaları yanısıra, *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 gelmektedir[231]. Demek ki *Mağara putları,* zihnî ve bedenî olmak üzere *her fert*'in özel yapısından ve ayrıca *tahsil* (education) ve *alışkanlık*'ından doğmaktadır[232].

3) *Pazaryeri putları* (the İdols of the Market-place) adı verilebilecek bâzı *putlar* da var ki, insanların birbiriyle *sohbet ve ilişki*'lerinden meydana gelmektedir. Çünki diyor *Bacon,* özelikle *konuşma* (discourse) yoluyladır 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 sürükler[233]. *Pazaryeri putları,* öteki putların hepsinden daha cansıkıcıdır... Çünki insanlar zanneder ki, *kelimeler*'e hükmeden *akıl*'dır; oysa unutmamalıdır ki *kelimeler*'in de *zihin* üzerinde etkileri vardır. *Felsefe*'yi ve *ilimler*'i muattal (işgörmez) 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 olmuştur[234]. Üstelik, *kelimeler* tarafından *zihin*'e empoze edilen *putlar* (: engeller), iki türlüdür : *Kelimeler,* ya mevcut olmayan nesnelerin *isimleri*'dir, (zîrâ, müşâhede olunamadığı 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 türetilmişlerdir[235].

4) *Tiyatro putları* (the İdols of the Theatre)ise, insanların zihinlerine, bir yandan çeşitli felsefelerin *doğmaları*'ndan ve bir yandan da *yanlış ispat kanunları*'ndan gelerek yerleşmiştir[236] *Felsefe tiyatrosu*'nda oynanan oyunlar, (yani çeşitli *sistemler*), TIBKI *şâirlerin tiyatrosu*'nda seyredilen *piyesler* (oyunlar) GİBİ seyredilmektedir[237].

Sonuç itibarıyla *Bacon,* işte bu gibi *putlar*'ın (: engellerin) ortadan kaldırılmasından sonradır ki *tabîatı anlamak ve tanımak* ve bunun ardından da, *tabîata hâkim olmak* mümkündür demek istiyordu. Çok eskiden beri yapılmış olan tabîat araştırmalarını da küçümsemekteydi. Şöyle ki :

Tabîat 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, ayni konuda aslâ küçümsenemecek deliller ileri sürdüklerini[238] belirten *Bacon* ,bu iki zıt görüş arasında *Grekler*'in, asırlarca evvel *bir orta yol* izlediklerini fakat :

«... TIPKI, gemlerini ısıran *at*lar GİBİ...»[239]

acelecilik ettiklerini ve hedeflerini, diğerlerinden daha ziyâde tâkip edemediklerini ve üstelik, *tabiat*'la yeterince de meşgul olamadıklarını 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 tesîs 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 ısıran at g i b i*» 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 hakında bu fikirde miydi? Elbette ki değil, çünki (-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 batar...»[242]

Anlaşılıyor ki *Bacon*'a göre bâzı İlkçağ filozoflar hakkında günümüze ulaşan bilgiler niteliksiz 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. Çünki :

> «... Var olmaya lâyık olan şey, bilinmeğe de lâyıktır. Zîrâ *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]

şeklinde metaforlu ifâdeler kulanıyor 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* (endüsion : *tümevarım*) meselesine gelince : Yukarda 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.) Çünki *Aristoteles*, dâimâ *dedüksion* (Deduction = *istidlâl; tümdengelim*) metoduna dayanmaktaydı. *Bacon* ise, sırf *zihin gücü* ile tabîatı 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 *tabîat felsefesi*'ni dümûra uğratan filozofun (*-mantığa 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 tahlîl 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, ayni 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 ilmî 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 ayni 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*)..... elbêtte ki aslâ düşünülmeyecekti. 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 itibâren 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 zihnî 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, zihnî (inntellectual) şeylere, çıplak zihin güçleriyle girişmeleri GİBİ'dir...»[253]

Bacon'a göre, *ferdî bilgiler* sâyesinde *küllî 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 toplasaydılar, 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 îlan etmez miydi?

İşte, ... *ferdî bilgiler*'in kesinliğinden ve mükemmelliğinden büyük şeyler (: önemli sonuçlar) ümit ettiklerinde, insanların hâli de TIPKI BÖYLEDİR....»[254]

Anlaşılıyor 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, *tabîat kanunu* hakındaki *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 yeğlemekteydi.

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 arasıra *mütevâzi* (alçak gönüllü) ifâdeler kullanarak, «... *Ben, kendi tevâzuumun meyvasını toplayabilirim*...»[255] şeklinde sözler sarfediyordu fakat özellikle *Novum Organum* adını taşıyan eserinde, çoğunlukla böbürlenen 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 yüksekten bakan *Bacon*'ın bu özelliğini belirlemek 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 ilmî (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 *Tabîat*'a eğilerek kurmak iddiâsındaydı. Başkalarına gelince, onlar hakında 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 fıçılarda 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]

Ayni 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. Kekilik, *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 : *tabîat 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 hayattayken *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, (adak 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 *Tabîat 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 dîne 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 ayni nesilden olan *Descartes*'ın da bu ilkeden yararlandığını şimdi göreceğiz.

---

260 Bacon, *Novum Organum,* s. 33.

II — B[5]

Descartes'ta metafor örnekleri

René Descartes (1596-1650) Fransız filozoflarındandır 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 akrandır. 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, güleryüzlü ve neş'eli bir tabîata sâhip olamamıştı. Hattâ en büyük neş'elerin *donukluk* ve *ciddilik* olduğu kanâatındaydı. Üstelik, hiçbir zaman *zenginlik ve servet* peşinde koşmamıştı; Çünki servet ve refâhın, insanları sarhoş ettiğini söylemekteydi[263].

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 *fıtrî* (: 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 îzah etmiştir[265]. Gerçekten samîmî dindarlığını göz önüne sermek için, *Descartes*'ın şu sözlerini birlikte okumamız kâfî gelecektir : «... *Tanrı'yı varlık'sız olarak idrâk edememden, yalnız Varlık'ın O'ndan ayrılmaz olduğu meydana çıkar ve dolayısıyla Tanrı, gerçekten var'dır...*»[266] Böylece *Tanrının varlığı*'na yürekten îman eden *Descartes*'a göre *Tanrı,* ayni zamanda herşey için *küllî sebeb*'dir. *Metafor* yoluyla dediğine bakılırsa :

> «... Meselâ *Güneş,* bütün *çiçekler'in sebebi* olduğu halde *güller'*in, *lâleler*'den *ayrı olmasının sebebi* değildir, çünki (bunların) meydana gelmeleri, *Güneş*'e bağlı olmayan başka *cüz'î sebepler*'e de bağlıdır; fakat *Tanrı,* her şeyin *küllî sebeb*'i olduğu gibi, *tam sebeb*'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 iddîâ 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 söylüyordu[268]. 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, *Hakîkatın 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 koymuşlardır[269]. Ne var ki *Descartes* (öl. 1650), kendinden 1200 sene önce, ayni teorinin *Augustinus* (öl. 430) tarafından da öne sürüldüğünü bilmiyordu çünki *Augustinus*'un *De Civitate Dei* adlı eserini okumuş değildi. Bazı yakın dostları kendisini bundan haberdar edince okumuş ve görmüştü ki, *Augustinus,* daha önce ayni görüşü ileri sürdüğü halde, onun mantıkî sonuçlarına ulaşamamıştır[270].

Descartes'ın *cevher teorisi* de pek meşhurdur. Fakat onun *cevher* hakındaki târifi de, (-aynen denilecek şekilde-), *Gazzâlî* (öl. 1111) nin *Makâsıd'ül-Felâsife* (Filozofların Maksatları) adlı eserinde bulunmaktadır[271]. (-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 konmuştur[272].

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 etiğini ve (-kendi deyimiyle-) *böbürlendiğini* zannetmek de yanlış olur. Çünki 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 ediyordu[273].

---

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 *İntroduction,* 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 de[274], uslûbu pek de zor sayılmaz. Çünki *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 târifi* 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 öğretilebilen 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 *vâsıta* 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 olmazssa *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* deyimiyle 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 kâfî gelecektir :

> «...Nitekim *ak* nedir? anlatmak için, bir *kör*'e akı tanımlamak faydasız olduğu halde, bizim *ak nedir* bilmemiz için, sadece gözümüzü 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, *Tabîat 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* çünki *şüphe ediyorum,* yâni dolayısıyla *düşünüyorum.* Hattâ olabilir ki, bir an için *düşünmek*'ten kesilseydim, ayni 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 yapılmıştır[279]

---

277 Descartes, *Tabiat Işığı,* s. 41 : Kendi ifâdesiyle :

«...Duyular yoluyla gelen bütün şeylerden, haklı olarak, *şüphe* edebilirsiniz fakat *şüphe*'nizden de *şüphe* edebilir misiniz? (yani), *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 Sinâ* (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 :

Demiştik ki Descartes, kendinden önceki felsefeleri yanlış veyâ noksan bulmaktaydı. Bu sebeple gençliğinde, mekteplerden öğrendiği bu tür felsefeleri kafasından silmeğe ve atmağa azimliydi. Nitekim :

«... İlkin 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 hükm 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 je suis»* (Paris, 1920).

— G. Furlani, *Avicenna e il Cogito ergo sum di Cortesio.* [İslamica, 3 (1927), pp. 53-72].

— G. Furlani, *Avicenna, Barhebreo, Cartesio* [Rivista Studi Orientalni = RSO, 14 (1934); pp. 21-30].

280 Descartes, *Tabiat Işığı,* s. 17. (Bunun benzeri için bkz. N. Keklik, *Mevlânâda Metafor yoluyla Felsefe,* s. 52/frg. 94).

281 Descartes, *Metod,* s. 36-37.

ederse, *ayni 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 teşkîl 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 yapmaktaydı :

«.... 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 aynidir. 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'ın *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) kaldırılsa veyâ bunların yerine başka ilintiler konulsa, o *cevher* (balmumu) yine de *kendi kendisi*'nden ibâret kalacaktır. İçinde herhangi bir metafor deyimi (: 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 Işığı,* 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, *ayni 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, *ayni balmumu kalıyor*. Belki bildiğim, şimdi düşündüğüm şeydir : Yani *balmumu,* ne bu bal lezzeti, ne çiçeklerin hoş kokusu, ne bu aklık ve ne de bu sesti; 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 kavrıyamıyorum bile. Onu ancak, *müdrikem kavrıyor*...»[284]

Hatırlanacak olursa *Gazzâli* (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. Tabîatıyla hatırlatmak gerekir ki, *Gazzâli* (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 maksatlarla-) kullanılmıştır.

Descartes'ın en güzel *metafor*'larından biri de, insanın *çocukluk yaşlarında* edindiği *tasavvurlar*'ın meydana gelmesinde yardımcı olan bâzı faktörleri izâh etmesine dâirdi. 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 Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri,* s. 6-7 (:*Gazzâli* 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; *tabiî meyiller*'imiz tamâmiyle bozuktur. *Mürebbîler*'e gelince, içlerinde pek mükemmelleri bulunsa da, bununla berâber *anlayış*'ımız, kanıtlarını inceleyinceye kadar bizi, onları kabûl etmeğe zorlayamazlar, çünki eseri tamamlamak, yalnız *anlayış*'a âitir. Fakat *anlayış,* genç çocukların taslağını yaptığı kötü bir *tablo*'ya son renklerini koymak için,-//- kullanılan bir ressama *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, çünki *resim,* başlangıçta anlaşılmıştır. Figürler fenâ yerleştirilmiş, nisbetlere de iyi riâyet edilmemiştir...»[285]

Descartes, özellikle *politika*'dan mümkün olduğu kadar uzak durmuş filozoflardan biriydi[286]. 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, ayni sûretle, cinâyetlerle devletin başına geçenler de, cinâyet işlemekte devâma mecburdurlar; fazîletli olmak isteyince de, yerlerinde tutunamazlar....»[287]

Descartes'ın bu sözlerini yanlış yorumlamamalıdır çünki, cinâyet işlemek üzere devletin başına geçmek başka, cinayet işleyenleri engellemek gâyesiyle devlet idâresine sâhip olmak başkadır.

285 Descartes, *Tabiat Işığı,* s. 15-16.
286 N. Keklik, *Filozofların Özellikleri,* s. 119-120.
287 Descartes, *Ahlâk,* s. 87.

Sonuç olarak görülüyor ki, metafor ilkesini ustalıkla 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 Hobes'ta metafor örnekleri

Hobbes (1588-1679), İngiliz filozoflarından biridir. Babası *papâz*'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)'ın 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 tabiî bir sonucu olarak da *Kilise* tarafından *ateist* ilân edilmiştir. Fakat kendisi diyor ki, *Sonsuz-Tanrı* kavramı, insan aklı 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, (-çünki 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* (: hazcı) idi çünki, biraz önce belirtildiği üzere, *sansüalist* görüşlerden yola çıkarak *materializm*'e ulaşmaktaydı.

Psikoloji konusunda ise, tam mânasıyla *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 *imaj*'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) duyumlanmadığımız 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* (ihsas) değil, ayni 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 ayni 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 telâkkîler sebebiyle değişik isimlere sâhip olmakla berâber, sâdece tek (=ayni) 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 diyordu[293]. 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 göstermiştik[294].

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 organismasındaki değişmelerin, *beyin ve sinirler* yoluyla rûhî tasavvurlara zemîn teşkîl 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, vucûdun 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 Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri,* s. 5.

daki) aynı kısımların *ısıtılması, öfke*'ye sebep olmakta ve *beyin*'de bir *düşman hayâli* uyandırmaktadır.

Aynı şekilde, uyanık iken duyduğumuz bâzı *tabiî hoşluklar arzû* tevlîd eder (meydana getirir) ve *arzû* ise, vucudun muayyen bâzı kısımlarında *sıcaklık*'a sebep olur. Böylece o kısımlarda da, biz *uyurken* fazla *sıcaklık* (:harâret) olursa, bu da *beyin*'de *hoşluk hayâli* uyandırır. Kısaca, *rûyâ*'larımız, uyanıkken (edindiğimiz) *hayal*'lerimizin tersine çevrilmişidir....»[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 müşterekdir. Zirâ bir *köpek, alışkanlık*'la, sâhibinin çağrısını.... *anlayacaktır**...»[296]

Hobbes'a göre *fikirler*'imiz arasındaki *bağlantı*nın, herhangi bir *illiyet* (causality) ile alâkası yoktur[297]. Yâni her fikir, her düşünce, bir başka düşünceyi (-adeta *illet-eser* ilişkisi gibi-) kendi peşinden sürüklemez. Böylece, bir hayal *(tahayyül)*'den başka bir *hayâl*'e (tahayyül'e) geçebilmek için, bunların objektif konularının daha önceden *duyumlanmış* (:*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 edebiliriz[298].

Görülüyor ki burada da *metafor*'dan yararlanan *Hobbes*, fikirlerimiz arasında teselsül (*train of thaughts*)'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* (imaj)'ın birbirine karıştırılması, çok yanlıştır.

297 Hobbes, *aynı eser*, s. 137.

298 Hobbes, *aynı eser*, s. 133

rak bir *lavta* (ut) vermek veyâ çalmasını bilmeyen bir kimseye (lavtayı) bestesiyle birlikte vermek GİBİ- olduğunu (-yani bunun bir işe yaramayacağını-) söylemektedir[299]. İkinci kısım *tahayyül*'lerin ise, belli bir hedef ve maksada göre tanzim edilerek birbirlerine bağlandıklarını ifâde etmektedir[300]. Bahis konusu *düzenli fikirler* (the train of regulated thaughts), iki çeşittir : Bir kısmı, bir etkiyle meydana gelip te sebeplerini ve onu meydana getiren vâsıtaları 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* fikirlerdir[301]. Hulâsa, bir maksat (design) ile idâre edildiği zaman, zihnimizin ifâdesi (dicourse) bir *icâd* (invention) gücüdür ki *Latinler* buna *sagacitas* ve *solertia* ismini verirler[302]. 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) olandır[303]: Fakat böyle bir *tahmîn* ve *basîret,* insan ile hayvan arasındaki farkı gösteremez. Çünki henüz bir yaşında bâzı *hayvanlar,* on yaşındaki bir çocuğun yapabileceğinden daha çok şeylere dikkat eder ve nesneleri daha *basîretli* olarak izleyebilir[304]. Görülüyor ki *Hobbes*'a göre, insanda tabiî (: *fıtrî*) olarak *ekilmiş* (: mevcut) başkaca bir aksiyon yoktur[305]. Yani insanda : *duyu*lar'dan, *fikirler*'den ve *fikirler teselsülü*'nden başka, herhangi bir hareket (motion) mevcut değildir[306].

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; *arslan*'lar, *ayı*'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 öğretmiştir[307]. *Dil*'in umûmî kullanılışı, *zihnî konuşmalar*'ımızı (: *düşünceler*'imizi), sözlü (verbal) konuşma hâlinde başkalarına aktarmak içindir[308] Bu gibi faydalı kullanışları bozan unsurlar da vardır ki : Birincisi, *kelimeler'in yanlış kullanılması*'ndan dolayı, *düşünceler*'imizin de *yanlış* kayd edilmesidir. İkincisi de, *kelimelerin metaforik* (istiâreli, mecâzî) *olarak* (yâni, başka bir mânada) kullanılmalarıdır. Çünki bu yüzden başkalarının aldanmasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan *kesin hakîkat*'ı arayan kimselerin hatırda 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 kuşatılacaktır[309].

Her ne kadar *metaforik kelimeler* kullanmanın aleyhinde bulunuyorsa da, görüldüğü üzere *Hobbes*'un maksadı, metafor aleyhinde bulunmak değildir çünki bu usûle her zaman baş vurduğuna dâir örneklerle karşılaşmış bulunuyoruz. Onun (yukarda zikredilen) sözlerinden maksat sâdece kelimelerin esâs mânâlarından başka (ve özelikle 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 (-Hıristiyan Skolastiğinde-) *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 ilgimizi 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* (İl Principe) adlı eserinde *otoriter devlet görüşü*'nü benimsemişti. Daha sonra, (-kafası giyotinle kesilmek sûretiyle idam edilen-) İngiliz düşünürü *Thomas More* (öl. 1535), *Utopia* adında bir eser yazmış ve burada *komünist devlet* telâkkîsini 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 hapishâne 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. Çünki *insanlar,* yaratılış itibâriyle, *birbirlerine düşman*'dır[310]. 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 yanısıra,*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 *makineler* 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 *Commenwealth* (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 ayni şeyi îfâ 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 *hâfıza*'sıdır; *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, *gaflet* (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 yapılınca, tek kişi (nin çevresi)'nde birleşmiş olan kitle, *Devlet* (Commenwealth), Latincede *Civitas* ismini alır. *Büyük Leviathan*'ın yahut daha kibarca 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 kulanarak ... 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...»[316] Bütün bunları niçin yapar? Çünki yurt içinde *âsâyiş* mevcut değildir. İşte *mutlak lider*'in birinci vazîfesi budur yâni âsâyişi sağlamaktır.

Yurt dışı güvenlik'e gelince : Yukarda belirtilen *yurt-içi güvenlik* (ve dolayısıyla da birlik) sağlandıktan sonra, gerisi kolaydır. Çünki 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 yapmalıdır? Hobbes'a göre milletler arası anlaşmalar, mutlakâ *kuvvet*'e dayanmalıdır. Çünki : «...*kılıçsız 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. Çünki 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. Çünki :

> «...*savaş*'ın tabîatındaki *zaman* kavramı, *hava*'nın tabîatında olduğu şekilde dikkate alınmalıdır. NASIL Kİ *fenâ havalar*'ın tabîatı, kısacık bir iki *sağnak yağmur*'dan (ibâret) olmayıp, birçok (gelecek) günlerin bu hususdaki eğiliminde bulunuyorsa, *savaş*'ın tabîatı da BUNUN GİBİ, *fi'lî savaş*'tan ibâret değildir...»[319]

Başka bir ifâdeyle, *savaş* denildiği zaman, adetâ *sağnak yağmuru* gibi gelip geçici bir olay sanmamalıdır. Çünki *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 veyâ millî yararlar gereği sayılsın.

Bilhassa *iç-savaş* herşeyden kötüdür. Nitekim (bundan önce zikredilen bir fragment'te) gördüğümüz gibi *Devlet,* tıpkı *insan vucûdu*'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, ayni 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.

319 Hobbes, *aynı eser,* s. 161.

Bu sûretle, elindeki kudreti şahsen kullanmaktan âciz kaldığı için, ayni kudret başka bir şahsın (veyâ şahısların) eline geçer ki, onlar da hükümdar nâmına hükûmet ederlerler[320]. 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 *mürebbî*'ye (tutor) veyâ onun şahsını ve otoritesini korumak üzere bir *muhâfız*'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 çünki *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 ısrâr eden Hobbes, böyle bir liderin mutlâkiyetini 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)'ın 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 nekadar 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 görülüyor ki İngiliz filozoflarından biri olan *Hobbes* (öl. 1679) dahi, gerek *uslup güzelliği* ve gerekse *kolaylaştırma ilkesi* bakımlarından, metafor san'atına önem vermiştir. Böyle bir özellik, onun vatandaşı olan *Locke*'un eserlerinde de bulunmaktadır : Şimdi de onu göreceğiz.

II — B[7]

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 etmişti[323].

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 yapmaktaydı[324]. Ne var ki *Locke,* bütün fikirlerimizin (:tasavvurlarımızın), *duyum ve deney*'den geldiği kanâatında israr 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.

tığımızı söylemekteydi[325]. 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. Çünki *Descartes*'a göre, *doğuştan fikirler* vardır ve meselâ *Tanrı fikri,* bizde, *doğuştan* (fıtrî :*innata*)'dır. Zira *Tanrı,* bir *sonsuz cevher*'dir ve böyle bir cevher'in, *sonlu cevher* olan *insan rûhu* tarafından tasavvur edilmesine imkân yoktur[326].

Duyum ve deney'e büyük önem vermekle berâber, hiçbir zaman materialist sonuçlara ulaşmayan *Locke*'un *dindar*'lığının işâretlerinden biri de, *Hıristiyanlığın akla uygun olduğunu* isbâta çalışmasıdır. Nitekim, 63 yaşındayken (fakat imzâsız olarak) bu konuda , *Hıristiyanlığın Akla Uygun Oluşu* (the Reasonableness of Christianity) adında bir eser yazmıştı[327].

Locke'un *siyâset* konusunda da bâzı önemli görüşleri vardır çünki onun zamanında İngiltere, huzursuzluk ve kargaşa içindeydi. Filozof olarak bütün bu olaylara seyirci kalması düşünülemezdi.

Bir ülkedeki iç huzursuzlukların bâzen *iktisâdî* ve bâzen de *dînî* 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 gibidir[328] demekteydi.

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.

doğmuştur[329]. Bir kimsenin (ilk defâ) ne zaman bâzı *fikirler*'e (: tasavurlar'a) sâhip olduğunu sormak, o kimsenin (ilk defâ) ne zaman *idrâk* etmeğe başladığını sormak mânâsına gelir. Bu sebepledir ki, *tasavvurlara sâhip olmak* ile *idrâk etmek* ayni şeydir[330] 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 olurdu[331]. 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 görmekle 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 berâber, *duyu ve zihin* güçlerini kulanmak istemeyenleri, böyle bir hizmetçiye benzemektedir[333]. 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* (certainity) arayıp ta bulamadıkları için ümitsizliğe kapılanlar hakında, bir *metafor* daha yapmak sûretiyle diyor ki :

> «... Herşeyi, kesin olarak (certainly) bilemeyeceğimiz sebebiyle, şâyet her şeyden *şüphe* edecek (disbilieve) olursak, *uçmak için kanatları olmaması sebebiyle ayaklarını kulanmayan 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 hakında 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 anlayış'ımızdan -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 edebileceklerimizin dışında), *akılla kavranabilecek* (intelligible) başka varlıklar mevcut olabileceğini ve *insan*'ın, onların *bilgi ve idrâk* kuvetlerinden ancak pek azına sâhip olabileceğini ifâde etmekte[336] ve sonra da insanlardaki *duyu ve zihin* hakkında şöyle demekteydi :

«.... (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* ile *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* (ihsâs) sâhibi olmağa başladıkları ilk anlardan itibâren 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 kayboluklarını; öyle ki, birkaç yıl sonra, onların zihinlerinde, -adetâ kör olarak dünyaya gelen insanlardaki gibi-, hiç bir *renk tasavvuru*'nun kalmadığını ileri sürmektedir[338]. *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 etmektedir[339].

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 ölürler ve *akıl* (mind)'larımız, ziyâret ettiğimiz *mezar*'ları TEMSİL ederler : Orada her ne kadar *(mezar) taşı ve levhası* kalırsa da, (onların)üzerlerindeki *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[8]

Malebranche'ta metafor örnekleri

Şimdiye kadar görmüş olduğumuz çeşitli metaforlar derecesinde câzip olan örneklere, *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 *Hakîkatın 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* söylemekteydi[341].

Özellikle kitap okuma usûlü üzerinde duran *Malebranche*'a göre, bir eseri okurken, kendimizi baskı altında yani o kitabı okumağa kendimizi mecbur hissetmemiz, anlama kâbiliyetimizi azaltmaktadır[342]. Esasında, iki çeşit okuma tarzı bulunduğunu ve birinin *ezberlemek için* (-ki bu son derece zararlıdır-) ve ikincisinin de *anlamamak için* (-ki bu okuma tarzı çok faydalıdır-) olduğunu vurgulamıştır[343].

---

341 Malebranche, *Hakîkatın Araştırılması,* 4/126; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri,* s. 212 (dn. 328); ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği,* s. 6.

342 Malebranche, *Hakîkatın Araştırılması,* 1/32; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği,* s. 175.

343 Malebranche, *Hakîkatın Araştırılması,* 2/127-128; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği,* s. 176.

Malebranche, sâdece filozoflarda değil, ayni 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 sûretiyle[344] *okuyucuları afallatırlar* ve böyle yazanlar da *sahte bilginlerdir*[345]. Şâyet bir yazarın uslûbu iyice anlaşılmıyorsa, bunun sebebi, birçok kimselerin *antika şeylere merâkından* ileri gelmektedir. Çünki yazarlar, bu tür insanları dikkate alarak onların hitiyâçlarına 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* diyordu[347]. Acabâ *Arapça* biliyor muydu? Kesinlikle söylemek mümkün değildir fakat,(-eserleri, Ortaçağda Latinceye tercüme e d i l m e m i ş olan-) *İbn Miskeveyh* (932-1030)'in 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* görünecektir[348]. Oysa bu misâlin benzeri ondan yedi asır önce *İbn Miskeveyh* (öl. *1030)* tarafından verilmiştir[349].

---

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 çünki, (eserleri Ortaçağda, Latinceye tercüme e d i l m e m i ş olan-) *İbn'ül-Arabî* (öl. 1240)'nin *Futûhât* adlı eserindeki bâzı ifadelerine, (aynen denilebilecek şekilde) *Malebranche*'ın 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 edilmiştir[351]. 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)'ın eserinde de rastlamaktayız[352]. (Böyle bir ifâde *Campanella* (öl. 1639)'nın, *Güneş Ülkesi* adlı eserinde de vardır: bkz. br. s. 128).

Malebranche'ın 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 sürmektedir[353]. *Aşırı zenginlik* sebebiyle insanların bâzen *zâlim* olduklarını söylemekteydi[354]. *Nükte*'lere de önem vermekteydi[355] ve hattâ (-resimlerindeki mahzun görünüşüne rağmen-) çocukları çok sever ve Kilise avlusunda onlarla oyun oynardı[356].

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, *Hakîkatın 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 Palhories, *Grands Philosophes,* 3/187.

cérébrales)'nin devamlı şekilde kulanılması (: çalıştırılması) icap ettiği konusunda, şöyle bir metafor yapmaktaydı :

«... âletleri kullana kullana parmaklarımızın her biçimde ve büyük bir hızla kımıldatmakta büyük bir kolaylık elde ettiğimiz GİBİ, 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 ayni zamanda seçik olarak tanınmasının mümkün olmadığını, tıpkı bir *balmumu*'nun ayni zamanda birçok şekillere sokulmasının imkânsızlığına benzetiyordu :

«... *rûh,* birçok şeyi ayni zamanda seçik (: distinct) olarak tanıyamaz. Zîrâ, bir *balmumu* parçası, birçok *şekiller*'e birden giremeyeceği GİBİ *ruh* da, birçok nesneler hakkındaki *bilgi*'yi birden edinemez. Bir *balmumu* parçası ayni 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 GİBİ, *ruh* da birçok şeyleri ayni zamanda tam algılayamaz ve *ruh*'un düşünceleri çoğaldıkça, bu *düşünceler* bulanıklaşır....»[358]

Malebranche, sâdece kendi düşüncelerinin kolaylıkla anlaşılmasını sağlamak için *metafor* yapmakla yetinmiyor fakat ayni zamanda, İlkçağ filozofu *Pitagoras* (570-494?) felsefesine göre, gökler 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, *yıldızlar*'ın da, insanların alışmış olmaları dolayısıyla hiç duymadıkları bir *konser* verdiklerine inanmış oldukları bile söylenir...»[359]

Gerçi *Malebranche,* Pitagorcular'ın bu kanâatını paylaşmış değildir (-hattâ ayni metnin devamı olarak biraz aşağısında bunu açıkça belirtiyor-) fakat demek istiyor ki, bir şeyi devamlı olarak algıladığımız takdirde, o nesneyi bir süre sonra algıladığımızın farkına bile varmayız ve sanki hiç idrâk etmiyormuş gibi oluruz. Demek ki, az sayıda olmakla berâber, *Malebranche* (öl. 1715)'ın metaforları bu nitelikteydi. Bu konuda şâhâne örnekleri ise *Rousseau*'da bulmaktayız.

II — B[9]

Rousseau'da metafor örnekleri

Jean Jaques Rousseau (1712-1778), onsekizinci asır Fransız düşünürlerinden biridir. *Ansiklopediciler* (Les Encyclopedistes) denilen guruptaki *Voltaire* (1694-1778), *Diderot* (1713-1784) ve *Rousseau* (öl. 1778), ayni zamanda *filozof* olarak da bilinmektedir. Gerçekte *Rousseau,* tam manasıyla bir *filozof* değil, daha çok *eğitimci* sayılmalıdır. Nitekim bu konudaki düşünceleri, *modern eğitim* araştırmalarına bile ışık tutmuştur. Onun bir de *Devlet* konusunda tipik düşünceleri vardır ve bunların çağdaş *sosyalizm* için ilham kaynağı 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 ifâde ediyor : - *Ansiklopediciler*'in bahis konusu 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 girerdik...» (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 *İtiraflar* (Les Confessions) adlı eserinde, gençliğine âit kötü davranışlarını *itirâf* etmiştir[360]. Buna rağmen, *ahlâk ve terbiye* konusunda (değerini hâlâ da koruyan) güzel düşünceler ileri sürmekten geri kalmış değildir.

*Eserleri*ne 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 husûsunda 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 çünki 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 görüşündeydi[363].

---

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 sûistimâl 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). *Idealistler* 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 kasdediyor.

(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 *şüphecilik*'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 hiçbiri yoktur ki, doğruyu ve yanlışı tanıdıktan sonra, başka biri tarafından keşf edilen *doğru*'ya karşı bulduğu *yalan*'ı tercih etmesin. (Zâten) kendi şânı uğruna insan türünü isteyerek aldatmayacak *filozof* nerede? .... Esas olan, *diğerlerinden başka türlü düşünmek*'tir : (Bunlar), müminlerin (:inananların) 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 benzer[367].

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,* 95.

geliyor insanın. Fakat bu emekleme alışkanlığını bırakalı altmış yıl kadar olduğu için, yazık ki yeniden aynı şeyi yapmaya kalkışmayacağım[367].

Rousseau'nun pek çok önem verdiği «tabiata uygun hayat» teorisinden dolayı bu tür itirazlara uğraması, elbette ki yerinde değildir. Çünki (-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 *hakîkat*'a ulaşamadığını gördükten sonra, hakîkat'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 inanmıştı.

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 vicaire Savoyard) başlığını taşıyan bir fasılda *Rousseau* bu ilkeleri bir *papaz*ın ağzından ifâde etmekteydi[368]. 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*

368 Mouchard - Blanchet, *Prosateurs Français* (Vol. II), 507.

etmektedir. Bu durumda *hakîkat*'ı bizzat araştırmak zorunda kalan *Rousseau* diyor ki :

«... *Hakikat*'ın araştırılması için, ben de önceleri *Descartes*'ın gerekli gördüğü *kesinsizlik* (incértitude) 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 teslîm olan; nereden geldiklerini, hattâ nereye gitiklerini bilmeyen bu fânîlerin 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 sıksık bundan daha büyük tasalar duymuşsam da, hep *şüpheden şüphe'ye* gittiğim (için), kendi varlığımın sebebi ve vazîfemin kuralı üzerindeki tefekkürlerimden, ancak kesinsizlik, karanlık ve çelişkiler elde ettiğim (: rapporter) bu üzüntü ve endîşeler zamanında olduğu kadar nâhoş bir hayat aslâ geçirmemiştim.

Sistem'de ve *sağlam imân*'da nasıl *şüpheci* olunabilir? Ben bunu anlıyamıyorum. Bu *filozoflar,* ya mevcut değildirler ya da insanların en bedbahtlarıdırlar.

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.

Sıkıntımı 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 (feuilleter); hepsini de gururlu, (sâdece) kendini doğrulayan, dogmatik ve hattâ uydurma *şüphecilik*'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 sebeb*'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 *tahayyül* (: hayal gücü) sâhibiyiz. Herkes bu hayâlî dünyâ ortasında kendine bir yol, iyi olduğunu zannettiği bir yol açıyor; fakat kendisininkinin 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.

* Önemi dolayısıyla, birkaç sayfa önce, bu paragrafı bir defâ daha zikretmiştik.

** *Sokratik ironi'yi* hatırlatan bir ifâde şekli olup, birçok şâhsiyetler 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 kendisne âit olduğu için onu desteklemektedir. Aralarında hiçbiri yoktur ki doğruyu ve yanlışı 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 *şüphe*'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)'larıma uyarak o (filozof)ların yalanlarına olduğundan daha az kendimi ifsât etmiş olacağım....»[370]

İşte bu gerekçeler iledir ki, Rousseau, kendi başına ve yeniden, *hakîkat* 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 *tabîî* yahut da *irâdî* olabilir, o halde cisimlerin hareketi *tabîî*'dir yani, bu hareket onlara dıştan gelmektedir. Meselâ kendi kendine çalışır görünen bir *saat*'ın hareketi, acabâ irâdî midir? Değildir çünki *saatın hareketi* bir *zenberek*'ten gelmektedir ve bu ise, başka bir varlık tarafından kurulmuştur. O halde bu tür hareketler, *tabîî*'dir. Fakat *irâdî* hareket, sâdece *canlılar*'da bulunmaktadır. *İrâde* nedir? Biz bunun mâhiyetini değil sâdece fiillerini ve etkilerini bilmekteyiz. Şu halde hangisi olursa olsun *hareketler,* demek ki bir *sebep*'ten doğmaktadır. *Sebeplerin sebepleri*'ni araştırırken sonsuza kadar gö-

---

*** *Lumiere interieure* (iç-nûru) deyimi, *Gazzâlî* (öl. 1111)'nin kullandığı *kâlb gözü* (kâlb nuru) deyimiyle eş değerdedir.

370 Rousseau, *Emile* (metin), 2/11-12 : (Buradaki son paragrafı, önemi 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 çıkıyordu[371].

Kâinâtta 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 buydu[372].

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 nekadar kullanılışını bilmiyorsa da, âletteki san'ata *hayret* etmekten kendini alamayan bir adam vaziyetindeyim. Böyle bir adam; - *Saat*'ın bütün îtîbâriyle 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 müşterek bir *gâye*'ye doğru yürüdüklerinden emînim diyecektir. ...

Hangi sağlam dimâğ vardır ki, *varlıkların Yaratıcısı*'nı haykıran bu *iç 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, *Emîl* (terc. A.R. Ülgener), 207-208.

372 Rousseau, *aynı eser,* 209.

373 Rousseau, *aynı eser,* 209.

Bütün bunlardan sonra kâinâtta *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 karşıllıklı olarak hem gâyeleri, hem de vâsıtalarıdır. Küll (: bütün) içinde hiçbiri, birbirine karışmayan ve kaybolmayan bu nihâyetsiz münâsebetlerin karşısında, *insan zekâsı* kendinden geçer. Bütün bu hârikalı âhengin ve kaynaşmanın *tesâdüfen* harekete geçmiş olan *maddenin kör mekanizması*'ndan doğmuş olduğunu farz etmek, saçma (abes) bir düşüncedir...»[375]

Buradan devam ederek, *materyalistler* ile *sağırlar* 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 *sebep* ile izâha girişmiş olmaz mıyım? Ya bana iddiâ ettiğiniz sesleri hisettiriniz, yahut mevcudiyetlerini inkâr ederim.

Düşünce kâbiliyeti ve *insan zekâsı*'nın tabîatı üzerinde incelemeler yaptıkça, *materyalistler*'in muhâkemelerini, bu *sağır*'ınkine BENZETMEK'ten kendimi alamıyorum. Gerçekte *materyalistler,* inkâr edilmesi güç bir kuvvetle, içten sadâya 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* buydu[377].

Hakîkat'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 uslupla 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 ürününü, 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 *tabîat* ve gerekse *insan tabîatı* gittikçe bozulmaktadır. *Rousseau,* bu iddiâsında o kadar mübâlağa 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 *tabîata aykırı* bulan *Rousseau,* insan bünyesine yarardan çok zarar verdiklerine inandığı *hekimler*'e de sataşmaktadır : «... *hekimler,* bizim hangi hastalığımızı iyi ediyorlar? Ben kendi hesâbıma bilmiyorum ama, bize, bundan çok daha kötü hastalıklar aşıladıklarını da biliyorum : *Korkaklık* ... (ve) ... *ölüm korkusu* (gibi). *Vucûdu 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 *tabîata göre yaşamak'tır.* Çünki : «... *en çok yaşayanlar*'ın hemen hepsi, vucutlarını, kafalarını en çok çalıştırmış, işe yorgunluğa en çok katlanmış olanlar arasından çıkıyor...»[382]

---

378 Rousseau, *Emil* (terc. V. Gültekin), 131.

379 Rousseau, *Emil* (terc. V. Gültekin), 137.

380 Rousseau, *Emil* (terc. V. Gültekin), 142.

381 Rousseau, *Emil* (terc. V. Gültekin), 142.

382 Rousseau, *Emil* (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 vucudunu 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 boşka dilleri öğrenirler;* .... mistik, hakseverlik, insanlık, yiğitlik kelimelerinin ne olduğunu bilmezler; *güzel vatan* sözü, kulaklarına hiç çalınmaz, *Allah*'ın adını işitirler 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 vatandaşlar 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; *tabîat* her yandan sıkıştırılıyor; ruhun meziyetleri siliniyp, (onların) yerine hiç-

383 Rousseau, *İlimler ve Sanatlar,* 35-36; ayr. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri,* 39.

bir gerçekliği olmayan, ancak görünüşten ibâret bir takım küçükleri konuluyor...»[384]

Bu sözlerden anlaşılıyor ki Rousseau, *tabîata göre hayat ile tabîata göre eğitim* ilkelerini, birlikte dikkate almaktadır. Nitekim:

«... *Tabîat,* 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 birdir...»[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, *ToplumAnlaşması,* s. 5-6.

* Buna benzeyen bir ifâdeye, *İbn 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 uzlaştırılamaz. 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 isteğimizle 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 yaratılışta 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) hakında *Rousseau* (öl. 1778)'nun 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 mânasıyla 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 lâyık (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 *hükmî şahıs* olduğunu ve buna *hâkimiyet* adının verildiğini söyleyerek, enteresan bir metafor yapmaktadır :

> «... *Tabîat,* 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 sebepledir 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 ö n c e, 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 *hükümdar,* sâdece bu kanuları kuran ve işleten bir *işçi* gibi olmalıdır. Bu noktaları da *metafor* yaparak belirleyen Rousseau'ya göre :

> «... *Kanun koyan,* (TIPKI) makinayı îcad eden *mühendis* Gİ-Bİ'dir; *hükümdar* 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 *hükümdar* 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 Rousseau[401]'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 savaş*'lara ve *karışıklık*'lara elverişli bir hükûmet yoktur...»[404] Rousseau'ya göre *demokrasi*'yle idâre edilen bir memlekette «... *lüks* az olmalı yâhut hiç olmamalı. Çünki *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 vahşîleri,* 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. Çünki 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 temsîl 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 vucûdu 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 kuvet 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 kuvetini *insan bedeni*'ndeki *kalb* ve *beyin* organlarıyla m u k â y e s e 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 kuveti) vazifesini görmeyince, canlı varlık (: *devlet*) ölür...»[412]

Anlaşılıyor 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 vucûdumuzdaki *kalb gibi*'dir; *icrâ kuvveti* yani *kanunları yürütme gücü* (: hükûmet) ise, tıpkı *beyin gibi*'dir : *Beyin* (: 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 vucudu gibi-* nasıl olsa bir gün ölüp gidecektir. Bu konuda yaptığı bir metafora göre :

> «... *Siyâsî bütün,* TIPKI *insan vucudu* 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 teşkîlatı* 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 çünki *reform* yapılması gerektiğinde *halk* bunlara çoğunlukla karşı çıkar. Ona göre :

> «... *İnsanlar*'ın çoğu GİBİ, *milletler*'in çoğu da ancak *gençlik*'lerinde *uysal*'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 *Hz. Muhammed*'in koyduğu ilkeler sâyesinde birlik sağladığını belirtmektedir. (Birâz aşağıda, bundan bahsedeceğiz.) Şu hâlde *birlik* veyâ *siyâsî bütün,* yani *Devlet,* mâdem ki *insan vucudu 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 insanlarının 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 kuvetini* tekrar elde eder....»[415]

Yukarda 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.) Çünki kuvetli 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 serpildiği 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, ileriyi 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 kabûl ettirmek için daha başka bir takım âdî çârelere baş vurabilir.

Yalnız, bunları yapan bir adam, etrafına bir alay sersem toplayabilir fakat hiçbir zaman bir hükûmet kuramaz; acâiplikleri de kendisiyle birlikte yok olup gider. Boşuna göz boyamalar, geçici bir bağ meydana getirirler. Bu bağı yalnız akıl ve bilge(lik) devamlı kılabilir.

Daimâ varlığını muhâfaza eden (Hz.) *Mûsâ Kânûnu* (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 teşekküllere önderlik eden o *büyük ve kuvetli dehâ*'ya hayran kalıyor...»[419]

Hz. Muhammed hakkındaki bu güzel sözlere ilâve olarak, aynı eserinin sonlarında şunları okumaktayız :

«... (Hz.) *Muhammed*'in sağlam fikirleri vardı; siyasî sistemini 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 *Hz. Muhammed*'in karşısında ise Rus çarı *Deli Petro* (1627-1725)nun son derece kötü bir *taklitçi* olduğunu söyleyen Rousseau, onunla birlikte *Rus milleti* hakkındaki düşüncelerini de şöylece ifâde etmekteydi :

«... *Ruslar* hiç bir zaman medenî teşkîlat altına alınamayacaklardır, çünki bu işe vaktinden evvel girişmişlerdir. *Deli Petro*'nun dehâsı, *taklitçi* bir dehâ idi. Onda gerçek dehâ, herşeyi yoktan yaratan dehâ yoktu. Yaptığı şeylerden bâzıları iyi ise de, çoğu yersizdi. (Kendi) milletinin *barbar* (vahşî) olduğunu görmüştü fakat, *medenî teşkîlat* altına girecek kadar olgunlaşamamış 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. Tabaaları (: uyduları) yâhut komşuları olan *Tatarlar* (: Türkler), hem onların (Rusların) hem bizim (Avrupanın) efendilerimiz olacaktır. Bu inkılap, bana muhakkak gibi geliyor. Bütün Avrupa kıralları 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 âkıbetine 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. Çünki *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 *Dîn*'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 değiştikleri görülür. Hangi memlekette doğup terbiye edildinizse, onun *Din*'ini benimsiyorsunuz ve .... *mûsevî, müslüman, hıristiyan* oluyorsunuz. Halbuki *hakîkat* tek değil 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 değil fakat ancak *eğitim*'den şekillenmektedir görüşünde olan Rousseau, *en iyi inanç* hangisidir? sorusuna karşılık diyor ki : «... bütün gözlere açılmış tek *Kitap* vardır : *Tabîatın Kitabı.* Bu *Kitab*'ı okuyarak vucuda getirmiş olan *Büyük Yaratıcı*'ya tapıyorum. Onu okuyamamak için hiçbir mâzeret yoktur. Çünki 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, sevmeğe ve eserlerini takdîse, kendisi gibi iyilik'i istemeğe ve dünyâ üzerindeki vazifelerimi öğrenip yapmağa muvaffak olurdum...»[428] (Böyle bir telakkî, *İbn Tufeyl:* öl. 1186'de de vardır.)*

---

426 Rousseau, *aynı eser,* s. 228.

427 Rousseau, *aynı eser,* (terc.), s. 235-236.
Bu konuda *Gazzâlî* (1058-1111), *Munkiz* adlı eserinde, aynı mahiyette düşünceler ileri sürmektedir.

428 Rousseau, *aynı eser* (terc.), s. 236.

* İslam filozoflarından *İbn Tufeyl* (öl. 1186)'in de pek meşhur olan felsefî 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 Yakzan'ın Hayâtı) adıyla *Hollanda lisânı*'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 *Tabîat 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 dîni* 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 kabûl ederken, diğer yandan da *inanılmaz şeylerle dolu* olduğunu söylüyordu. Meselâ : «... *felsefe* kitaplarının tumturaklı 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 *Schopenhaner* (öl. 1860) dir. Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği,* s. 86-87.

Rousseau'nun (-diğer bâzı düşünürler gibi-) önem verdiği konulardan biri de *tolerans*'tır. Özellikle *hıristiyanlar*'ın *mûsevîler* konusundaki düşmanlığına işâret ederek diyor ki :

«... içimizden biri, *mûsevilik*'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 anlaşılıyor 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 (-Rausseau'ya göre-) *sürgün cezası* uygulanmalıdır.[435]

Görülüyor ki *Rousseau* (1712-1778), hemen bütün eserlerinde *metafor*'lardan yararlanmış ve bu sâyede uslup 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 — B[10]

Schopenhauer'de metafor örnekleri

Arthur Schopenhauer (1788-1860) *kolay uslup* sâhibi Alman filozoflarından biridir. Bu noktaya işâret etmenin önemi vardır çünki diğer Alman filozofları (msl. *Kant, Fichte, Hegel, Schelling* vs.), umûmiyetle *karanlık uslup* kullandıkları için, onların bâzı ifâdelerinin anlaşılması, (-*Schopenhauer*'in de çeşitli vesilelerle belirttiği üzere-) zorlaşmaktadır. İşte bu sayfalarda ele alacağımız filozofun, *kolay uslup* 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, *uslûp 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 tanesinin 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 İhtiyâcı* (Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen), *Hayvan Organismasında İrâdenin Objektivasyonu* (Objektivation des Willens im tierischen Organismus) *Madde* (von der Materie), *Gâiyet* (zur Teleologie), *İçgüdü* (vom İnstinkt), *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 ismileri taşımaktadır.

Bu eser yayınlandığı zaman kimsenin dikkatini çekmemiş ve bu yüzden de rağbet görmemişti. Esâsen *pessimist* (karamsar) olan filozof, büsbütün ümitsizliğe kapılmıştı. Halbuki bâzı uzun cümlelerin okuyuculara verdiği râhatsızlık bir yana bırakılacak olursa, eser son derece güzel ve açık bir uslupla 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 tercümeye 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), *Üniversite 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 Uslup* (Über Schriftstellerei und Stil), *Okumak Usûlü* (Über Lesen und Bücher), *Kadınlar Hakında* (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 *Üniversite 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, *İrâde 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. Çünki 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 *İndeks*'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 orantılıdır[438].

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 anaforlarla dolu bir *deniz* (GİBİ)'dir ki insan ancak *akıl ve düşünce* (endîşe) 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 (: hayâtın) en yüce gâyesi işte budur...»[439]

Schopenhauer'i bu kadar *pessimist* 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 olmaktaydı. 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*'ydi[440] 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 fasıl, *İrâde ve Tasavur Olarak Dünyâ* adlı eserinin *zeyl* kısmında bulunmaktadır. Ona göre *irâde (Wille)*'nin ciddi bir engelle karşılaşması veya kaybolması sonucunda *delilik* meydana gelir. Metafor yoluyla diyor ki:

> «... Bu şekilde kaybolan *irâde,* (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. (Çünki) hergün yeni bir piyes öğrenmek veya bir eskisini tazelemek zorundadırlar. Bu piyesler ise birbiriyle tamâmen bağlantısız, hattâ zıtlık ve terslik içindedir ve bir *aktör* her gece kendini tamâmen unutmağa ve büsbütün başka bir şahıs olmağa çalışmaktadır. İşte bu tür şeyler, *delilik'e yol açmak*tadır...» (*The World,* 3/168).

yılında bir gün, evlerinin arkasındaki kanala kendini atarak (-veya karısı tarafından itilerek-) *intihâr* etmişti. Şayet, «... *intihar eğilimi özellikle irsîdir*...»[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 *Fransa 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 ibârettir[442]. 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. Çünki *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 ağırlıyordu. (*Sshopenhauer* 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 yüzdendir ki bütün *kadınlar*'dan nefret etmiş ve 72 yıllık ömrünü *bekâr* olarak geçirmiştir. Yine bu sebeple olmalıdır ki, *Avrupalı kadınlar* hakında 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 söylemiştir[443]. 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. Çünki *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 sebepledir 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 yığarak* bir sürü mânâsız lâflar ettiklerini fakat yine de birşey söyleyemediklerini ileri sürüyordu. Gerek dinleyiciler ve gerekse okuyucular, onların anlaşılmaz ifâdeleri karşısında hayranlık duymakta ve anlayamadıkları için sâdece kendilerini suçlu bulmaktaydı. Oysa diyor Schopenhauer bütün kabâhat, (-kendi tabiriyle-) *herkese hava yutturan* bu adamlardadır[445]. Üstelik *Hegel* (öl. 1831) hakında 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. Çünki *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 kâbildir ki, TIPKI *idioélèctrique* (elektiriği kötü geçiren) cisimlerin elektiriği fenâ nakletmeleri GİBİ, *filozoflar* dahî *kötü felsefe hocaları*'dırlar...»[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 etmektedir[449]. Fransızcaya tercümesi bulunan bu yazıda[450] 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 asîl çabasının sâdece iğrenç bir *karikatür*'üdür....»[451]

Gerçekte Üniversite felsefesi'nin *Hıristiyanlık* karşısında, son derece saygılı olmasını da istiyordu. Çünki :

«... 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.

rıstiyanlığa) karşı saygılı ifâdeyle dolu bir felsefe öğretilecektir : 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 sûretle *teoloji* değildir ve olmayacaktır[453]. Çünki «... *teoloji,* felsefenin 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 şuûru* bulunduğunu iddiâ etmeleri hakkındaydı. Oysa diyor Schopenhauer :

«... Böyle bir şeyi ispatlamayı istemek, (TIPKI) gözlerin gördüğünü, kulakların işittiğini ve burunun koku aldığını ispat etmek (gibi)'dir...»[455]

Hulâsa, Schopenhauer *Din* (: Hırıstiyanlık) meselesine varıncaya kadar herşeyi kendine dert edinmişti. Onu tasalandıran konulardan biri de, politika meselesiydi.

Kendisi, *politika* konusundaki düşüncelerini anlatırken, diğer konularda yaptığı gibi, metafor'lardan yararlanmayı tercih etmiştir. 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 : *Despotizm* 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. Çünki *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. Çünki ona göre :

«...insan, temelde bir vahşî hayvan (GİBİ)'dir, bir yırtıcı hayvandır...»[457].

Anlaşılıyor 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 uslup* bir yana bırakılsın ve herkes tarafından *kolaylıkla anlaşılan* bir dil kullanılsın. Nitekim *karanlık uslup* sâhiplerini, *akıl fukarası* olarak nitelendiren filozofumuz şunları söylemektedir :

«... *zengin bir akıl*'a sâhip olan kimse, kendisini en tabiî ... 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 .... TIPKI *yakışıklı* olmanın ihtişâmını 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 handschiftlichem 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* uslub'unu *tenkit* etmekten çekinmiyordu. Nitekim diyor ki : *-Kant'ın* ifâdeleri çoğunlukla karmaşıktır. Oysa, ne söylemek istediğini bilen bir kimsenin böyle (karanlık) ifâdelerden kaçınması gerekirdi[459].

Bu noktaları belirtmekten maksadımız, onun bilhassa *uslûp* meselesine çok önem vermiş olduğunu dile getirmekten ibârettir. Çünki *uslûp, 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 analoji (: *benzerlik*) kuran Schopenhauer, şunları ilâve ediyordu :

«.. *Dil,* bir milletin aklının ifâdesi olduğu GİBİ, *uslûp* 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. Çünki 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* deyimi 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. Çünki 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 yazarlarıdır*[462].

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? Çünki *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 atıyordu[463]. 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 *açık* 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*, İst. 1984. (Henüz basılmamış *doktora tezi*)

Açık felsefe dili'nde Schopenhauer'in esas gâyesi, acabâ bir *avâmî felsefe* (: halk felsefesi) miydi? Elbette ki değil çünki *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 çünki Schopenhauer'e göre : «... *hakîkat,* 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 sebepledir ki, ancak *entellektüel*'lere hitâb eden bir uslup kullanıyor ve daha önce gördüğümüz gibi *karanlık uslûp* 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 (: *İrâde 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 tabîî olarak, *okurken düşünecektir*....»[469]

Anlaşılıyor ki Schopenhauer'in gâyesi, daha önceleri şiddetle *tenkit* ettiği *Fichte, Hegel ve Schelling'in karanlık uslûb*'undan kesinlikle uzak durmak ve bunların aksine olarak, *anlaşılan uslup* 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 *uslup* 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. Çünki :

> «... *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 seyâhat 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/viii (*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* hakındaki 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 etmekteydi[472] Ne var ki onun *Kant* hakkında 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 çünki bâzı *İlkçağ filozofları** ile bâzı *Yeniçağ filozofları***'ndan da, eserlerinde birçok defalar söz etmiştir. Bunların yanısıra, 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, Levkippus, Demokritos, Ksenofanes, Herakleitos, Sokrates, Platon, Aristo, Epikuros, Stoalılar* 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 (: alıntıların) 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 sebepledir 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 hakındaki böyle bir gözlem elbette ki ilk defa olarak onun tarafından yapılmış değildir. Çünki daha önceleri *Sofistler* (m.ö. V. asır), ayrıca *İbnül-Arabî* (öl. 1240), ayrıca *Condillac* (öl. 1780), *Rousseau* (öll. 1778) ve daha bâzıları tarafından, buna benzer düşünceler ileri sürülmüştür. Bu ihtilâfların en kötü etkisi şüphesiz ki halk üzerinde görülmekteydi. Çünki 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/frg. 1).

476 Schopenhauer, *The World,* 1/342.

şını, şu sözlerle de ortaya koymaktaydı : «... *benim felsefem,* dünyânın 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 yapısı*'nı-) araştırmak onun esas gâyesiydi 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. Çünki bu felsefe hakkında, önce *uslup* 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 bulunmaktadır[478]. 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 söylemekteydi[480].

---

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 çıkmıştır[481]. 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 uzaklaşmıştır[482]. 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 okumalıdır[483].

Bunların yanısıra, *Kant felsefesi*'ni anlamak isteyenlerin, başkalarının *Kant* hakkındaki yazılarını değil, doğrudan doğruya *Kantın eserleri* ni okumalarını tavsiye etmektedir[484].

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 fikrî 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 dînî 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 çünki 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 bulunduğuna işâret etmektedir[487]. 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 *ameliyat* 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 *şiir* 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 yanısıra, aynı ölçüde önemli sayılan bir mesele daha vardı. Nitekim bilindiği üzere, XIX. asırda *pozitif bilimciler* ile *filozoflar* arasında, bâzı tartışmalar olmuştu : 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 birleştirmeğe 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* hakında 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 boylu boyuna gidilirse, dünyânın sonuna ulaşılacağını zannederler. Fakat *Kant,* dünyânın çevresinde âdetâ bir *gemi*'yle dolaşmış ve göstermiştir ki *dünyâ,* yuvarlak olduğu için, ufkî 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)'in 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 *amprik ilimler* dahi, *felsefî yorum* getirmedikleri takdirde-, aynı âkıbete sürükleneceklerdir :

«... sâdece kendi amaçları uğruna ve *felsefî eğilim* bulunmaksızın takip edilen *empirik* (: tecrübî) *ilimler,* gözleri mevcut olmayan bir surat GİBİ'dir...»[494]

Çünki :

«... *deney* (: éxperience), bütün olarak bir *şifre yazı* (:cryptographe) GİBİ'dir; *felsefe* ise onun *deşifre* edilmesi (: çözülmesi)'dir...»[495]

Anlaşılıyor 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 BENZETİLEBİLİR (: 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 *orkestra 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] Çünki felsefenin ödevi, *dünyâ* (: evren) dediğimiz bütün *Varlık*'ın bilmecesini çözmektedir. Fakat unutmamalı ki, dünyânın deşifre edilmesi tıpkı alfabesi bilinmeyen bir vesikanın okunup çözülmesi kadar zordur[498]

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 temsîl 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 elverdiği ölçüde-) *bilmek* iktidarındadır. *Numen* (: *noumenon* veyâ *kendiliğinde şey* = Ding an sich) ise, bilgi gücümüzün dışındadır. Meselâ *duyular* vâsıtasıyla bir *masa*'yı bilmek mümkündür (: *fenomen bilgisi*), fakat *gerçek masa* bu bilgiden 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. *İrâde ve Tasavvur Olarak Dünyâ* isimli kitabında, kâinâtı evvelâ *Tasavvur* (Vorstellung, İdea) ve sonra da *İrâde* (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) *bilinemeyen,* 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. Çünki *beden,* objeler arasında bir *obje*'dir. ... Böylece, *Tasavur 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 kaybolsâ, 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 veyâ yok olur. (Üstelik) bunlar, birbirini derhal hudutlandırmaktadır: *Obje*'nin başladığı yerde *süje* sona ermektedir....»[499]

Bu ifâdelerden anlaşılıyor ki, *tasavvur olarak dünyâ* (yuk. bkz.) deyimi, *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 ilkini, 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. Çünki 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 söyleyemeyecekleri bir *dünyâ*'ya baktıran şey, *aldanma perdesi* olan *Maya*'dır. Çünki *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 *yılan* (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 rastlanmaktadır[507]. *Hz. Muhammed* (570-632)'in de bir sözü buna dairdir : - *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) sâyesinde *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 *Gazzâli* (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 yanısıra, 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* (İntellekt = İntellecte) ismini almaktadır. Her ne kadar : «... *şuûr'un ne olduğu tamamen meçhuldür*...»[509*] diyorsa da metafor yoluyla şu açıklamaları da yapmaktadır:

> «... *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, zâhirîdir. *Kök, irâde*'yi temsil eder, *korona* ise *akıl* (intellekt)'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 adetâ *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 çünki o tıpkı bir *bitkinin kökleri* gibidir ve şâyet kuruyacak olursa (yani, *irâde* ölürse) o takdirde ikinci tezâhür olan *akıl* (İntellekt) 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 çünki *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.

İrade ile *Akıl* (Wille und İntellekt) 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 :

> «... *İrâde,* insanın *cevher*'idir, *akıl* ise *araz*'ıdır;
> *İrâde,* bir *madde*'dir, *akıl* ise *sûret*'dir;
> *İrâde* bir *sıcaklık*'tır, *akıl* ise *ışık*'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 :

> «... *İrâde* 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. Çünki *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 berâber *irâde*'nin egemenliğine büyük bir zarar vermiyor. Çünki 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 *Dünyâ = 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 *irade*' dir, ikinci tezâhürü de *akıl*'dır. (yuk. bkz.)

İrâde (Wille = Will = Volonté) deyiminin burada özel bir anlamı vardır. Çünki *irâde* kelimesi (-ve bunun Avrupa lisanlarında kullanılan karşılıkları-) günlük lisanda «istemek» (-fakat baskı yaparak ve kuvvetle istemek-) anlamındadır. Schopenhauer ise bu lugat mânasını aşarak, onu adetâ son derece *kuvvetli iç-güdü* anlamında kullanıyordu. Alelâde *içgüdü* (instinct)yse, ona göre *tam gelişmemiş irâde*'den ibârettir. Üstelik *irâde,* şuûrun kökleri gibidir: Dipte, temelde, en altta ve karanlıkta bulunmaktadır.

Akıl (İntellect) ise, satıhta, üstte ve aydınlıkta bulunan bir *şuur tezâhürü*'dür. Yâni şuurun 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. Çünki *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. Çünki insanlar yaşlandıkça, bir zamanlar parlak devresine ulaşan *akıl* da yaşlanır. Bu sebepledir 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) hayâtının 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). *İrâde*'de bulunan *ahlâka uymazlık*'a (:immorality), onun bir noksanlığı (: kusuru) olarak bakmak, temelden yanlış bir görüş açısı sayılırdı. Zirâ *ahlâkiyet* (mora-

* *Gülliverin Seyahatları* diye bilinen kitabın yazarıdır.

lity) gerçekte, daha çok tabîat üstünde bulunan bir kaynağa sâhiptir ve bu sebeple de *ahlâk*'ın ifâdeleri, *irâde* ile çelişki halindedir. Bu bakımdan *ahlâkiyet,* kendiliğinde tamamen egoist olan *tabîî irâde* ile taban tabana zıttır; gerçekte *ahlâkiyet* yolunun takip edilmesi, *irâde*'nin ilgâ edilmesine yol açar...»[515]

«...*İrâde,* insanda gerçek ve esas olan şeydir; onun maiyetinde (: emrinde) bulunan, şartlanmış ve meydana getirilmiş olan *akıl,* ancak *irâde*'nin suskun olduğu ve durakladığı bir müddet içinde, kendi vazifesini tam bir saflık ve dürüstlükle sürdürebilmektedir. Diğer yandan *intellekt*'in (*akıl*'ın) vazifesi irâdenin (adetâ gözle) görülebilen her (çeşit) tahrikiyle rahatsız edilmektedir.... Bu sebeple (meselâ) *Güneş* gökyüzünde iken *Ay* parıldayamaz fakat *Ay* gökyüzünde iken, *Güneş*'in parıldamasını engelleyemez...»[516]

«... *akıl* (intellect) gerçekten de *suyun yansıtıcı yüzeyi* GİBİ'dir; bizzat suyun kendisi de *irâde* GİBİ'dir. İrâdenin çalkantısı, bu sebeple *ayna* (: akıl)'ın parlaklığını ve ondaki imajların seçikliğini derhal tahrip etmektedir.

Organizma, bizzat *irâde*'dir; vucut (: beden), haline gelmiş *irâde*'dir. Yani *irâde,* objektif olarak beyinde idrak edilmektedir. MESELÂ bu sebeple nefes almak, kan dolaşımı, safra salgısı ve kas gücü gibi birçok fonksiyonlar umumiyetle heyecanlar tarafından yükseltilebilir yahut yavaşlatılabilir ki bunlar da haz verici ve sağlık heyecanlarıdır.

Diğer yandan *akıl* ise, organizma tarafından bir parazit GİBİ beslenen ve desteklenen *beyin*'in hâlis bir fonksionudur. Bu sebepledir ki *irâde*'nin ve onunla birlikte organizmanın her türlü bozukluğu, *beyin*'in fonksiyonunu da mutlakâ *(must)* râhatsız 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*'ı) 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 *çekiç*'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 tabîatıdır; *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 *vahşî*'dir. (İrâde), yüksek *öfke*'de, *zehirlenme*'de ve *ümitsizlik*'te, gemini dişleri arasına alarak kaçar ve aslî tabîatını takip eder. *Mania sine delirio* (: bir çeşit akıl hastalığı)'nda (olduğu üzere) hem yularını hem gemini kaybeder ve o zaman en aslî tabîatını, - 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 arzûsuyla *(willingly)* dinlenir; çoğunlukla da kendini faâliyete eğilimsiz ve tenbel olarak ilan eder, (fakat) devamlı effor yoluyla (: sebebiyle) da tam uyuşukluk noktasına (gelinceye) kadar yorgunlaşır ve birbiri ardına şoklar (: darbeler) sebebiyle bir *voltaik pil* GİBİ tükenir. Bu sebepledir 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* israrlı 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.) Şâyet 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)'ın çocuklaşması; *Walter Scott* (1796-1861)* ve aynı zamanda *Wordsworth* (1770-1850)**, *Southy* ve daha birçok *minorum gentium* (küçük kavimler)'un *aptal* ve *güçsüz* hâle gelmeleri gerçeğinin izahı budur. Fakat *Goethe* (öl. 1831), sonuna kadar zihin bakımından açık, kuvvetli ve aktif olarak kalmıştır. Çünki 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)'ın ne ölçüde emre tâbi (subordinate) ve fizikî ... olduğunu ispatlamaktadır. Bu sebeple *akıl,* hayat süresinin takrîben 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 şâiridir.

*** Christoph Martın Wieland, Alman şair ve yazarıdır.

süresince akıl tarafından terk edildiği zaman, ... bir *hayat gücü* (vital force) olarak *aktif*'tir, (ve) kesintisiz olarak organizma'nın (: vucudumuzun) iç ekonomisine itinâ gösterir.... Çünki *irâde,* (adetâ) *akıl* gibi bir *beden fonksionu değildir fakat beden, irâdenin fonksionu*'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. Çünki 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 sözlere 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 ... Çünki irâde -/- (aklın 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 koyabilmeksizin *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 *İspanyollar, 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*'larında temellenen umursamazlık'ından tamamen farklı bir şeydir...»[526]

«...bütün *beden,* objektifleştirilmiş (: *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 hâlindedir...

Biz (insan)'larda da aynı *irâde* birçok bakımlardan sâdece kör faliyet 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 vegatative) faâliyetler, 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 alkıl*'dan ibâretse, bir *dâhî*, onun tersine olarak *üçte iki akıl* ve *üçte bir irâde*'ye sâhiptir.. Bu ise, bir *kimyâ* teşbîhi 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)'dır yahut *İrâde Olarak Dünyâ* ile *Tasavvur Olarak Dünyâ* arasında bir bağlantı (bond)'dır : *Madde,* akıl'ın fonksionlarının 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 sebepledir 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 bedenin 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 :

«..... İkibin yıldan daha uzun bir süredir sayısız yazar tarafından ele alınmış ve üstelik tecrübelerin çoğalması sonucu ilâveler kazanmayan bir konuya yeni ve doğru bir bakış oluşturmak çok zor olduğu hâlde, bu beni aşağıdaki cinsten bir teşebbüsü incelemesi için düşünüre sunmaktan caydırmamalıdır.

Bir çıkarım *(istidlâl)*, aklımızın o fiilidir (operation) ki, iki hükmün karşılaştırılmasına binâen bir üçüncü hüküm başka yollaedinilmiş herhangi bir bilginin yardımı olmadan ortaya çıkar. Bunun şartı, bu iki hükmün ortak bir kavrama sahib 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 keyfî bir fiil (act) değildir; aksine, aklın, böyle hükümleri dikkate aldığında, 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 sahib olup da buna sahib olduğunu bilmemesi GİBİ* Bu ise sanki sahib olmamakla tamamen aynıdır. (p. 293) Onu sadece *implicite* (zımmen) olarak bilirdi; şimdi *explicite* (sarih) olarak bilir. Ancak, bu ayrım o kadar büyük olabilirki, sonuç ona yeni bir gerçek (truth) gibi görünür. Örnek olarak:

Bütün mücevherler taş'tır;
Bütün mücevherler yanabilir'dir[1] :
O hâlde bazı taşlar yanabilir'dir.

Bu sebeple, *çıkarım*'ın tabiatı, sonuçta ileri sürüleni öncüllerde (premisses) düşünmüş olduğumuzu seçik bilinç'e (distinct consciousness) getirmekten oluşur. Bundan dolayı *çıkarım,* 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 sahib değil gibidir, çünkü bu, ancak kimyasal olarak açığa çıkartılırsa klorür etkisini gösterebilecektir. Böylece, sadece o zaman kişi gerçekten klorüre sahibtir. 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, bilgimizin 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 çarptığında 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 bilinçli ve hâtta ifadeden aciz düşünce süreçleri yoluyla, öbür bilgilerimizin yığınağı ile karşılaştırılıp üzerinde düşünürler (reflected upon), ve sanki birlikte sallanmışcasına[2] 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 ışık* GİBİ varolur; çünkü biz, kendimizin ve başkalarının, 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 conciousness) yürütülmemesinden dolayı da öğrenilemez. Bu nedenle *Goethe* şunu söyler : «Bir şeyi keşfedene o şey ne kadar kolaydır, o şeyi kesbeden o şeyi bilir.» Burada tasvir ettiğimiz düşünce sürecine ÖRNEK OLARAK, *harflere sâhib halkalardan meydana gelmiş 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 sallanılar. 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 kıyasa, *kum yığınlarının 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 hükümler çabucak biraraya getirilip karşılaştırırlar, ve bu yolla bu hükümlerden elde edilmesi mümkün olan sonuçlara kıyasın üç figürü vasıtasıyla anında ulaşılır. Bu sürecin büyük hızı dikkate alındığında, sadece birkaç kelime kullanılır, bazen hiç kullanılmaz, ve sadece *sonuç,* formel olarak ifade edilir. Böylece, bazen öyle olur ki, bu yolla 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 zımmen (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, *çıkarım*'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; *çıkarım* (istidlâl, inference) ise, iki hükmün karşılaştırılmasıyla oluşur. Buna rağmen, ders kitaplarında *çıkarım* 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 sahibtir. Ancak, bana öyle gelmektedir ki, birçok benzer durumda olduğu gibi, burada da anlaşılabilirlik (comprehensibility), kusursuzluk hesabına kazanılmıştır. Üç kıyas figürü ve bunların zorunluluğu ile çıkarımdaki gerçek düşünce süreci hassasiyetle uyuştuğunda bu süreç ifade edildiği şekilde idrak edilmez. Çıkarım 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. Çıkarımın, 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 verirsek, şuna *analojik*'tir: *Analitik 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, *çıkarım*'ın malzemesidirler. Buna binaen, *çıkarım,* aslî olarak *iki hükm*'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 lâyıkıyla 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 yüklemini (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 hakîki 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 tabiî 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 herzaman öbür iki figürün sonucuna göre daha az yeni ve daha az şaşırtıcıdır. *Birinci figür*'ün bu üstünlüğü, büyük öncülün yükleminin küçük öncülün öznesi ile karşılaştırılmış olması ve bu karşılaştırmanın tersinin mümkün olmaması olgusundan (fact) kaynaklanır; böyle bir durum, bu nedenle, burada aslîdir 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 sahib 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 yüklemlerini 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 işâreti, şeyin (:kendisinin) işaretidir ve niteliğe aykırı olan şey, şeyin kendisine de aykırıdır.*

** Diğeri olumsuz olsun (=olmalı)

*** Salt olumlular'dan hiç bir şey çıkmaz

(Latinceden yapılan bu üç tercümeyi,Prof. Dr. *Kenan Yonarsoy*'a borçluyum.)

uyumu itibarıyla farzettiği, ve sadece bu uyum içinde kendisini açıklıkla ifade ettiği bir örnek ile gösterilecektir.

Bütün balıkların kanı soğuktur;
Hiçbir balinanın kanı soğuk değildir :
Böylece hiçbir balina balık değildir.

Öbür yandan, bu düşünce, birinci figürde kendini gevşek, zorlamayla, ve nihayette yamalı (patched-up) biçimde sergiler :

Soğuk kanı olan hiçbir şey balina değildir;
Bütün balıkların kanı soğuktur :
Böylece hiçbir balık balina değildir,
Sonuç olarak hiçbir balina balık değildir.

Olumlu küçük terime sahib 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, *yüklemlerinin* bağıntısını karşılaştırmak üzere iki hükmü biraraya getiririz. Böylece, orta terimin buna binaen iki öncülde de göründüğü *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)

(Latinceden yapılan bu tercümeyi, 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 ifâde eder. Buna binaen, bu figürde kendisini sergileyen, ya bağdaştırılamaz (incompatible) olarak, veya ayrıştırılamaz (inseperable) olarak görmek eğiliminde bulunduğumuz iki özellik hakkındaki düşüncedir (reflection), ve buna karar verebilmek için bunları iki hükümde bir öznenin yüklemleri yapmağa çalışırız. Bundan, iki özelliğin de aynı şeye ait olduğu, *bağdaşabilirliği* (compatibility), veya bir şeyin bunlardan birine sahib olup öbürüne sahib 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 bâzı irrasyonel varlıklar vahşidir.» Ancak, böyle bir düşünce, burada gereksiz görünmesinin yanısıra, 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,»

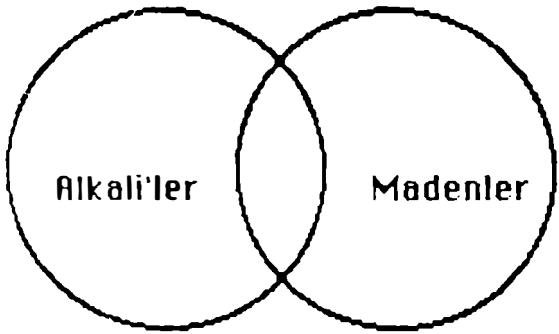
bu, açıkça, düşüncemizin tabii akışı değildir; bundan sonra gelecek «Konuşabilen bazı varlıklar irrasyonel'dir,» şeklindeki, tüm düşünce akışımızın amaçladığı ve üçüncü figürün kendisinden verdiği sonuç, korunabilmesi (preserve) için, döndürülmek[3] (converted) durumunda kalacaktır.[301] Başka bir örneği ele alalım :

---

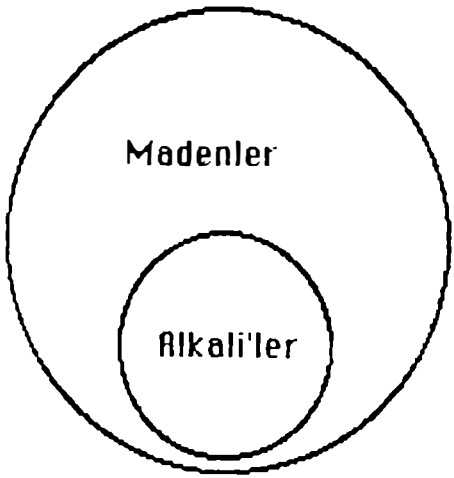
3 Sonucun 'döndürülmesi', yüklemin (veya, yüklemin karşıtının) özne (veya, öznenin karşıtı) ve öznenin (veya, öznenin karşıtının) yüklem (veya, karşıtı) yapılmasıdır.

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 tabiî 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 öznede 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 işâretler, birinin tümel olması şartıyla, tikel işâretlerdir.

** Nesneye uyan işâret nesneye zıt olan işârete, birinin tümel olması hâlinde, tikel olarak zıttır.

(Latinceden yapılan bu iki tercümeyi, *Prof. Dr. Kenan Yonarsoy*'a borçluyum.)

(universal) olmak üzere iki yüklem bir özne için tasdik edilmişse (affirm), tasdikin veya çelişmenin (contradiction) tümel olması şartıyla, bu yüklemler birbirleri için tikel (particular) olarak tasdik edilirler; ve buna zıt olarak, bu yüklemlerden birinin özneyi tasdik ederken öbürünün özne ile çelişmesi durumunda da yüklemler 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 tabiî 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 sahib 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 öznelerinin, veya yüklemlerinin, 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 sahib bulunması, kıyasta esas itibarıyla hükümlerin karşılaştırıldığı, ve kavramların ise sadece hükümlerin parçaları olmaları sebebiyle karşılaştırıldıkları hakındaki 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 mantıkî 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, herzaman, 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, kıyâsı 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 aslî olanı almak zorundayız; ve burada aslî olan, yüklemlerini 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 sahib 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 — B[11]

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* (Cön 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 hakikattır ilkesinden yola çıkmaktadır. Bu sebepledir ki *pragmatizm*'e göre, iki şey dâimâ bir arada dikkate alınmaktadır: *Hakîkat ve fayda.* Bu demektir ki *faydalı* olduğu ölçüde bir şey *hakîkat* 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 *hakîkat*'tır. Ayni şekilde METAFİZİK de (toplum ve ferler için) şu veyâ bu bakımdan *faydalı* sonuçlar veriyorsa, *doğru*'dur ve *hakîkat*'tır. Ahlâkî bir kural ve düşünce, şayet toplumda istenilen nizâmı kurabiliyorsa, o da *faydalı*'dır ve bundan dolayı da *doğru* (: hakîkat)'dır. Ayni şekilde, birçok *ilimler,* ancak *faydalı* oldukları nisbette *hakîkat* (doğru) sayılmaktadır. Burada, *Hz. Muhammed* (570-632)'in bir sözünü hatırlatmak îcap ediyor[540]. 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 iiçndeki koridor GİBİ, bütün kuramların ortasında bulunur. Sayısız oda'ların kapı'ları, onun üzerindedir. Bu odalardan birinde oturmuş, esthetik hakında 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 düşünülmekte, bir beşincisinde, metafiziğin imkânsızlığı gösterilmektedir. Fakat koridor, hepsine âittir ve saygıdeğer (araştırıcı)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 döşeğinde :

— 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* kasd edilmektedir. 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? Ayni 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 *kimyâcı* 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, mutlakâ *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 — B[12]

Freud'ta metafor örnekleri

Sigmund Freud (1856-1939) Yahudi asıllıdır; *psikanaliz* metodunun mûcididir. 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-

541 W. James, *Pragmacılık,* s. 40; ayr. N. Keklik, *Felsefe,* s. 140.

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)nun 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 tahlîli)* usûlünü uygulamağa başlamıştır. Amerika, İngiltere, Fransa gibi çeşitli ülkelere seyâhatları olmuş ve 74 yaşındayken (1930'da) *Goethe* ödülünü kazanmıştır. Fakat 1938 sonesinde *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 ısrâr eder ki, *Totem ve Tabu* adlı eserinin birçok yerlerinde çeşitli örnekler vermektedir. Bunları özellikle *J. Frazer* (öl. 1941) ile *Westermarck* (öl. 1939)'ın araştırmalarına[546] 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 şâmildir. 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* mânalarına gelmektedir[549]. 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 atropologudur; *Edward Alexander Westermarck* (1862-1939) ise, Finlandiyalı sosyologtur. *Fas*'ta dokuz yıl kalarak, iptidâî kabîlelerdeki *evlilik ve âile* sosyolojisini incelemiştir. *Freud,* (kendi akranları 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 *kaynpeder*'in kendi *gelin*'iyle arasına mesâfe koyması neden ileri geliyor? *Freud*'a bakılırsa, «... *Medenî milletler* arasında da *dâmât* ile *kaynana* arasındaki münâsebetin âile teşkîlatının en pürüzlü taraflarından biri olduğu mâlumdur...»[551] Çünki diyor Freud : «... *damat* ile *kaynana* arasındaki münâsebetlere sınırlar koyan, *sakınma*'dır...»[552] İlkel kavimlerde de böyledir çünki : «...*Nil* kıyıları çevresinde yaşayan bir zencî kabîlesi olan *Basoga*'larda bir adam, *kaynanası* 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 tahlîlli*) 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 deyimiyle : *şuur altı* veyâ *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 hapsettiğimiz bu düşünceler ve arzûlar 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 (demişti) şimdi, karşısında bulunduğum bu dikkatli dinleyici kalabalığı arasına, hareketleri gülmeleri, 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, bâzı *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 hekime 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 değiştirmiş *senbolik belirtiler*'le bozmakta devam eder. *Hekim* de, Üniversitenin başkanı GİBİ, gidip te hastanın şuur alanının dışındaki bozucu âmili (sebebi) bulmasını ve tekrar iç âlemine getirmesini bilmelidir....»[554]

Görüldüğü üzere Freud *inconscient* (enkonsiyan) olayların açıklanmasında, kendi düşüncelerini anlaşılır biçimde ifâde etmeğe çalışmaktaydı çünki anlaşılması güç ve çetrefil meseleler, bu gibi misaller sâyesinde, herkes tarafından anlaşılabilecek 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 anlaşılan* bir duruma getirmek için devamlı olarak *metafor*'lardan faydalanıyordu. Nitekim, *psikanaliz* (psychanalyse) usulünün mûcidi olan *Freud*'un, son zamanlarda (Prof. Dr. *Günsel 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 îzâh 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, *Prikoloji 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* bulunmaktadır. Her iki odanın arasındaki eşikte ise, *kapıcı* gibi bir görevli bulunup,*bekleme odası*'ndaki düşünce uyarılarını incelemekte, onları denetlemekte. Dikkat ederseniz, *kapıcı*'nın bu dörtlülerden 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 eşiğe doğru kendilerini zorladıkları ve *kapıcı* tarafından geri çevirdiklerinde ise, «*artık bilinçli olamazlar*»; o zaman bunlara *bastırılmış* (repressed) deriz. Ne var ki eşikten geçmelerine izin verilmiş olan uyarılar da mutlakâ bilinçli olmazlar, 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 *direnç*'in ta kendisidir....»[556]

Freud, bütün hayâtınca bu *bilinç-dışı* (inconscient) olay ve düşünceleri *ruh tahlîli (psychanalyse :* psikanaliz) adını verdiği usul sâyesinde *keşf* etmeğe çalışmıştı. Ona göre hastalığın sebebi, *bilinç-dışı* olan bir hâdiseye dayanıyorsa, (-ki bâzen hastanın kendisi de bunun farkında olmayabilir-) ve şâyet bu hâdise k e ş f edilebilirse, o takdirde hastanın iyileşeceği iddia olunmaktadır. Meselâ *Freud*'un anlattığına bakılırsa[557] 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 olmuştur[558].

Bu tür olayların uydurma olabileceğini düşünmeksizin, gerçek olduklarını kabûl etmek de mümkündür. fakat, *psikanaliz* usûlû 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 *İbn-Sinâ* (980-1037)'nın, *Freud* (öl. 1936)'tan dokuzyüz sene evvel böyle bir metodla, bir genç kızın hastalığını tedâvi ettiğini bilmekteyiz[559]. Kaldı ki bu tedâvi usulünün *Galenos* (130-200) ile *Reşîdeddîn Ebû Halîka* (öl. m. 1195) taraflarından da uygulandığını, Klasik Kaynaklar'ımızdan öğreniyoruz[560]. Zâten *Freud*'un kendisi de bunu biliyor olmalıydı ki : «... *Her buluş, birkaç kez yapılmış ve hepsi de ayni 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 cerrâhın ameliyattan önce uygun bir yer, iyi ışık, konuda uzmanlaşmış yardımcılar, 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 başarılı 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,* görülüyor ki düşüncelerini *metafor* yoluyla izâh etmektedir.

Ruh hastalıklarının tedâvisinde bâzen de *hypnose* (hipnoz) yâni *uyutma* usûlünden de faydanılmaktadır[563]. 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 söylemektedir[564]. Ona göre :

«... *hipnoz* (hypnose) tedâvisi, aklın içinde süre gitmekde 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, dolayısıyla her yeni hastalık uyaranı karşısında çâresiz bırakır. *Analiz tedavisi* ise, gerek hastanın gerekse hekimin, iç dirençleri yok etmek için çabalarını gerektirir....»[565]

Görüldüğü üzere *Freud,* burada da bir *metafor* yapmak sûretiyle *hipnoz tedâvisi* (yani hastayı *uyutmak)* metoduyla iyileştirmenin kâbil olmadığını ve böyle bir usûlün âdetâ hastanın yüzüne *makyaj* yapmak yâni onun çehresini sun'î olarak değiştirmeğe 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 tahlîli = *psikanaliz*) ise, *Freud*'a göre âdetâ bir *cerrâhî* (ameliyât) gibidir çünki 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 vermekteydi :

«... *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 aldığında, 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 mânasıyla kabûl görmüş değildir. Çünki 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* bulduğunu 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 teşkîl 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 yöneldiğini[568]; bâzı hastaların başlangıçta çok saygılı davrandıklarını fakat sonradan *analiz*'de bir takım zorluklar çıkıp, hastaların huysuz ve aksi bir tavır takındıklarını[569] ve hattâ bir defâsında, tedâvi etmeğe çalıştığı bir genç kızın ânîden boynuna dolandığını[570] 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 ayni kişiler, aynı şeylere eskisinden bambaşka bir görüşle bakarlar...»[571]

Sonuç olarak : *Freud,* kendi hakındaki hükmü gâlibâ kendisi vermek istemekteydi. Nitekim (-*metafor* yoluyla-) diyor ki :

«... Bir bıçak eğer kesmiyorsa, cerrâhın da işine yaramaz...»[572]

Gâlibâ böyle demekte haklıydı çünki *psikanaliz*'in (-özellikle *cinsiyet* üzerine dayandırılması ve bütün hastalıkların *sex* problemiyle îzâha 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 — B[13]

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 metoduna *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 ayni* olan sesi vermez. Meselâ İngilizcedeki *father* (fâdır = *baba*) kelimesinin sonundaki *dır* hecesindeki sesli harf, tam olarak (ı) harfi değildir. Bu durumda benim *İngilizce telaffuz* hakındaki 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 İnglizce 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 baş vurmaksızın, bir şeyin bizzat *kendi bakımından bilinmesi* metodudur ki böyle bir bilgi *gerçek* ve *mutlak* bir şeydir[574].

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-*

574 Palhorlès, *Grands Philosophes*, 3/355-356.

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 bağlanmıştır...»[575]

Toplum hayâtında böylece, *fertler* arasında oluşan *bağlantı* ve ilişkiler, elbette ki bâzı *yasaklar*'ın doğmasına da zemin hazırlayacaktır. Bunlar başlangıçta, *alışkanlıklar* hâlindedir 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, yeniden onlara doğru çekilmemiz bir olur: TIPKI, *şâkul*'den *uzaklaşan bir sarkaç* GİBİ, onlara doğru sürükleniriz....»[576]

Bergson'a göre söz konusu *alışkanlıklar*'da bir *mecbûrîyet* de vardır. Çünki *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. Çünki :

> «... 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 keyfiyyetinin *bütün*'ünü ifâde ederler...»[577]

Bergson'a göre böyle bir *bütünlük*'teki herşey adetâ *tabîat 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 kâidcleri*'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 *mecbûrî*'dir fakat *zarûrî* değildir çünki 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* görünür[579].

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*'larını aşarak toplum dışına çıkmağa 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.

ler[582], daimâ satıhta olduğundan, daha çok temelde birbirleriyle *dayanışma* hâlindedirler. 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 uslupla 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 uslupla 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*

= *Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Bulmak için Metod Üzerine Konuşma,* (terc. M. Karasan; M.E.B. yay.) Ank. 1944

— *Tabiat Işığı*

= *Tabiat Işığı 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 Kılavuzu,* (terc. E. Gürol; Milliyet Yay.) İst. 1973

Fârâbî
— *Siyâset'ül-Medeniye*
= *Es-Siyâset'ül-Medeniye veya Mebâdi'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
= *Mi'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-Din,* (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 terciimeler 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 Commenwealth 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 Epitres 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 Siyâsal 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 Târihi*

= *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbi*'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, Doctriner et Sentences*

= *Vie, Doctrines et Sentencer des Philosopher l'llusres,* (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. Katırcıoğlu, 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 Târihi* (terc. S. Evrim; Anıl Yay.), İst. 1964

Robin, L.

— *La Penseée Grecque*

= *La Penseé 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.

= *Toplum 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, *Philorophie et Philorophes,* Paris, 1912 içinde.)

St. Thomas

= *Prenslik 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)

Sühreverdî

— *Heyâkil'un - Nûr*

= *Nur Heykellesi* (terc. S. Yetkin, M. E. B. Yay.) İst. 1949

Tuncay, M.

= *Batıda Siyâsal Düşünceler Târihi* (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 Târihi,* (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

ŞAHIS 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 Imâdeddin Kara Arslan 98
Attila 98

— B —

Bacon, Fr. 7, *132-145*, 146
Bacon, R. 50 (dn. 92)
Bahâeddin Veled 109
Bayle, P. 5
Ben Salem (ütopik 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 —

Ebû Halika, Reşideddin 260
Eflatûn (→ Platon)
Elisabeth (kraliçe—) 131
Epicharmos 19 (dn. *)
Evripides 14

— F —

Fârâbî 13, 46 (dn. 83), 51, *74-85*, 89, 91, 107, 161
Fatih Sultan Mehmed 121 (dn. 210)

Filip (Makedonya kralı—) 21
Fichte 204, 209, 216
Fokilides 25
Frazer, J. 254
Freud, S. *253-263*
Furlani, G. 151 (dn. 279)

— G —

Galenos (Calinos) 243, 260
Galilei, 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
Gilson, 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-Nefîs 144 (dn. *)
İbn Rüşd 52
İbn Sina 3 (frg. 6), 13, 42, 52, 91, 107, 147, 259
İbn Tufayl 7, 133, *201* (dn. *)
İmâdeddîn 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 —

Nahifî 106 (dn. 190)
Nasireddin Tûsî 50 (dn. 92)
Newton, İ. 168
Nicholson, R.A. 106 (dn. 190)
Nizâmûl-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, 105, 106, 124, 161, 217, 219, 220, 221, 224, 226
Plotinus 21 (dn. *), 74
Ptolemée de Lucques 53

— R —

Raphael (ütopik ad) 122
Rassam, J. 52, 53
Richelieu (kardinal—) 126
Rosenkranz 220
Rousseau, J.J. 6 (frg. 13), *177-203*, 214, 218
Russell, B. 185
Rückert, Fr, 214

— S —

Sadreddin Konevî 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
Seyfüddevle (Haleb emiri) 74
Sokrates 14, 16, 17, 19
Spinoza, B. 16 (dn. 10), 146
Steinschneider, M. 74
Sultân'ül-Ulemâ 109
Sühreverdî 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 (ütopik 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.