

ULUSLARARASI
FELSEFE ARAŞTIRMALARI
DERNEĞİ
(U F A D)

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ
SOSIAL-SİYASİ
ELMLƏR ASSOSİASİYASI
(A F S E A)

FƏLSƏFƏ
və
sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

PHILOSOPHY
and
SOCIAL-POLITICAL
SCIENCES

FELSEFE
ve
SOSYAL-SİYASAL
BİLİMLER

1 (46)

Bakı - 2020

Redaksiya Şurası:

Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor), Prof. Dr. Kənan Gürsoy (Türkiyə), Prof. Dr. Zarema Şaukenova (Qazaxıstan), Prof. Dr. Niginahon Şermuhammedova (Özbəkistan), Prof. Dr. Jildız Urmanbekova (Kırgızistan), Prof. A.N.Çumakov (Rusiya), Prof. Dr. Könül Bünyadzadə (Azərbaycan), Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı, Prof. Dr. Nedim Yıldız (Türkiyə), Prof. Dr. Aydın Işık (Türkiyə)
Prof. Dr. Nəbi Mehdiyev (məsul katib).

INDEX COPERNICUS
JOURNALS MASTER LIST

PHILOSOPHER'S INFORMATION CENTER

ISSN 1810- 9047

Redaksiyanın ünvanı:

AFSEA

UFAD

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45
Tel.: (994-12) 498-17-45
Mobil: (994-50) 212-90-47*

*Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu
caddesi, Arabacılar sokak 11/3
İstanbul, Tel.: (90) 216 318-14-28*

E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org

**©UFAD, 2020
©AFSEA, 2020**

MÜNDƏRİCAT

Redaksiya Şurasından..... 5

Məqalələr

Kevser Tozduman YARALI – Çocuk Gelişimi Disiplininde Eleştirel Düşünme ... 9

Gülsüm MEHDİYEV – Çocuk ve Çocukluk Algısına Tarihsel Bir Bakış..... 27

Səlahəddin XƏLİLOV – Sivilizasiya sınaq qarşısında 40

Ali Suat GÖZCÜ – Hume'da Nedensellik Sorunu 48

Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU – Meslek Üzerine Eleştirel Bir İnceleme... 65

Fəlsəfə klassikləri

Biruni ve İbn Sina Arasındaki 10 Soruluk Mektuplaşma 78

Table of Contents 128

İÇİNDEKİLER

<i>Yayın Kurulu`ndan</i>	<i>5</i>
<i>Makaleler</i>	
<i>Kevser Tozduman YARALI – Çocuk Gelişimi Disiplininde Eleştirel Düşünme ...</i>	<i>9</i>
<i>Gülsüm MEHDİYEV – Çocuk ve Çocukluk Algısına Tarihsel Bir Bakış.....</i>	<i>27</i>
<i>Salahaddin HALİLOV – Medeniyet bir sınavla karşı karşıya</i>	<i>40</i>
<i>Ali Suat GÖZCÜ – Hume`da Nedensellik Sorunu</i>	<i>48</i>
<i>Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU – Meslek Üzerine Eleştirel Bir İnceleme... </i>	<i>65</i>
<i>Felsefe klasikleri</i>	
<i>Biruni ve İbn Sina Arasındaki 10 Soruluk Mektuplaşma</i>	<i>78</i>
<i>Table of Contents</i>	<i>128</i>

Redaksiya Şurasından

Elə bir dövrdə yaşayırıq ki, texnolojinin böyük təsirlərini tarazlaşdırmaq, insanın iç dünyasını, mənəviyyatını dəngələmək getdikcə daha çətin olur. Elm, texnika sürətlə inkişaf edir, bizim mənəvi tərbiyə vasitələrimiz isə zamanla ayaqlaşma bilmir. Ona görə də fəlsəfənin qarşısında duran əsas vəzifələrdən biri də bu mənəvi tarazlığı/dəngəni qorumaq üçün yeni vasitələr aramaqdan ibarətdir.

Həm insan həyatı, sağlamlıq üçün, həm də sivilizasiya üçün yeni-yeni təhdidlər yaranır. Bunlardan biri də sonaylarda bəşəriyyəti silkələyən yeni təhlükə - koronavirus təhlükəsidir. Qlobal problemlər sırasına indi pandemiya da əlavə olunur. Bu hadisənin tibbi, iqtisadi, sosial, siyasi tərəfləri ilə yanaşı, fəlsəfi tərəfi də vardır. Ona görə də, jurnalımızın sonrakı saylarında müəlliflərin bu məsələlərə daha çox diqqət yetirməsini istərdik. Hələlik biz bu problemin fəlsəfi aspektlərini ən ümumi şəkildə nəzərə çatdırmaq istərdik.

Bu məqsədlə biz də yeni metodlara, əqli eksperimentlərə daha çox müraciət etməli oluruq. Şərti olaraq insanın iç dünyası və xarici aləmi, təbii, ictimai və ruhi-mənəvi mühitləri ayrıca dünyalar kimi nəzərdən keçirək: fərz edək ki, bu dünyalardan birində zaman ləngiyir, dayanır və ya hətta geri gedir. Qlobal dünya strukturları və sivilizasiya öz yüzillik nailiyyətlərindən geri çəkilir. Həm də hansı isə bir virusun təhdidi ilə. Problem virus və ya təbabət miqyasından çıxaraq, sosial orqanizmlərə , qlobal dünya saatının əqrəblərinə transfer olunur...

İnsanoğlu indi belə böyükmiqyaslı bir proseslə üz-üzə qalmış və öz acizliyini hiss etməkdədir. Bu, dünyaya meydan oxuyanlara bir xəbərdarlıq,

bir uyarıdır. İnanırıq ki, bəşəriyyət bu böhrandan çıxmağı bacaracaq, amma bundan çıxardığı ibrətləri heç vaxt unutmamalıdır.

Ümid edirik ki, dünya yenidən düzənlənərkən, uyduruq prinsiplərə deyil, sivilizasiyanın gerçək hərəkətverici qüvvələrinə istinad edəcəkdir. Bəşəri ağıl da yedəkdən qurtulub sükani yenidən ələ alacaqdır.

Fəlsəfə insanların öz şəxsi və ictimai həyatına sadəcə öz təcrübəsi səviyyəsində deyil, həm də ümumbəşəri zehni tərəqqi zirvəsindən baxmaq imkanı verir. Heç də hamı öz ideyaları əsasında yaşamırlar. Əksəriyyət kənar bir ideyanın, ictimailəşmiş və ya başqasına məxsus olan, başqası tərəfindən diqtə olunan bir ideyanın maddi təcəssüm zəncirində bir halqa kimi çıxış edirlər. Bu modeli sadə şəkildə ideyanın bilavasitə çoxlu sayda insanlara ötürülməsi və ya bir iyerarxiya halında, ideyanın parçalanaraq hissə-hissə çatdırılması şəklində təsəvvür edə bilərik.

İctimai həyatın bütün sahələrində biz ideyalar və onların maddi təcəssümündə müxtəlif nisbətlərin şahidi oluruq. Məsələn, dövlət quruculuğu sahəsində avtoritar və demokratik hakimiyyətlərin fərqləri bu cür yanaşma kontekstində çox aydın görünür. Təbiətdə səbəbiyyət zəncirinin müxtəlif halqalarından hər biri əslində başqa bir zəncirlə kəsişmədən mövcud ola bilmədiyü üçün, biz dünyadakı qanunauyğunluqları idealizasiya halında dərk etməyə çalışırıq.

Bəli, insanların əksəriyyəti ideya müəllifi yox, icraçılardır. Lakin hər bir insan böyük miqyaslı ictimai proseslərdə icraçı olsa da, özünəməxsus bir miqyasda ideya müəllifi kimi çıxış edir. Öz ailəsi ilə bağlı, öz şəxsi həyatı ilə bağlı planlar cızır və onların həyata keçirilməsində bəzən üçüncü tərəflərin iştirakından istifadə edir. «Sən saydığını say, gör fələk nə sayır». Sən hansı isə kiçik miqyaslı bir ideyanı həyata keçirərkən, özünün də xəbər olmadan başqa bir ideyanın icraçısı kimi çıxış etmiş olursan.

Hər bir insan, bir tərəfdən öz həyatını özü qurur, digər tərəfdən özündən asılı olmayan hadisələr burulğanında naməlum hərəkətlərə qatılır.

İnsan–mühit münasibətlərində subyekt və obyektin yeri müntəzəm surətdə dəyişir. Gah insan özünün hansı isə ideyasına, hansı isə planına uyğun olan hərəkətlər edir və mühitin də müvafiq cür dəyişməsinə səbəb olur, gah da mühit hansı isə ideyaya və ya plana uyğun surətdə dəyişilir və insana da təsir edir. İkinci halda söhbət mühiti idarə edən və ondan

yüksəkdə duran bir ideyadan gedir. Mühitin daxilindəki insanlar mühitdən və əslində onun əsasında duran ideyadan asılı olur. Bu ideya hansı isə dini əqidə, milli ideologiya, dövlətin strateji inkişaf konsepsiyası, Konstitusiyası, qanunları ola bilər. Avtoritar rejimdə bu ideya dövlət başçısının və ya müəyyən bir şəhərin, rayonun, müəssisənin başçısının iradəsi ola bilər.

Elə anlar da vardır ki, nə insan mühit daxilində müəyyən bir ideya ilə fəaliyyət göstərir, nə də mühit hansı isə fəvqəlideyanın təsiri altında olur. Yəni insanın hərəkətləri məqsədsiz, plansız, xaotik da ola bilər. Mühit də hansı isə ideyaya, qanuna, hüquq normalarına, adət-ənənəyə əsaslanmadıqda bir xaos, bir burulğan kimi ola bilər.

Təbiət özü böyük bir mühitdir. Lakin təbiətin öz qanunları var və burada hər şey müəyyən qayda əsasında həyata keçir. Yəni təbiətin arxasında fəvqəlideya dayanır.

Bəs «ikinci təbiət», cəmiyyətin əsasında nə kimi bir ideya dayanır? AXI, insan üçün mühit tək təbiətdən ibarət olmayıb, üstəgəl «ikinci təbiət», cəmiyyət (ictimai münasibətlər) və sosial-mənəvi mühit olmaqla daha mürəkkəb bir sistemdir. Burada həm təbiəti, həm də cəmiyyəti yönəldən fəvqəlideyadan başqa, çoxlu sayda kiçikli-böyük insan ideyaları mövcuddur ki, onlar da mühitin ideya xəritəsini daha al-əlvan edir.

Dünyanın xəritəsində müxtəlif dövlətlər vardır və onların hər birinin öz ideoloji sistemi, Konstitusiyası, qanunlar toplusu, adət-ənənələri mövcuddur. Onların hər birində müəyyən nizamnamə əsasnamə və iş planları əsasında fəaliyyət göstərən müəssisələr və təşkilatlar vardır. Hər bir müəssisə və təşkilatda çalışan insanların öz mikromühitləri və hər bir mikromühit daxilində, ailə daxilində hər bir insanın öz şəxsi həyatı və ideyaları vardır.

Dünyanın bütövlükdə nə kimi bir ideyaya əsaslanması və nə kimi bir iradənin maddi təzahürü olması haqqında mülahizə yürütmədən, hər bir insan və onun konkret mühiti arasında əlaqənin daha hansı iradi aktlardan asılı olduğunu aydınlaşdırmağa çalışaq.

İlk sual doğuran budur ki, insan öz şəxsi ideyası və iradəsindən asılı olmadan müəyyən mühit daxilində yaşayarkən, yəni özünü sadəcə mühitin dalğalarına atarkən, mühitin iradəsinə tabe olarkən, «palaza bürünüb elnən

sürünərkən» həqiqətənmi kaosda yaşayır, yoxsa başqa bir qaydanı, ideyanı özü də bilmədən qəbul edir?

İnsanın fəaliyyət dünyası həmişə ideyaya söykənir. Hər kəs ya özünün, ya da başqalarının fikrini, ideyasını həyata keçirərkən əməlinin nəticəsinin məqsədə, ideyaya adekvatlığını yoxlaya-yoxlaya addımlar atır. Yəni böyük ideya parçalanır, pillələnin və ona çatmaq yolunda atılmalı olan addımların əsasında duran kiçik ideyalar, kiçik məqsədlər ortaya çıxır. Bəzən də tərsinə olur. Adamların çoxu kiçik məqsədlərə nail olmaq üçün fəaliyyət göstərir və bu məqsədlərin toplusundan, cəmindən böyük məqsəd, böyük nəticə hasil olacağını güman edirlər.

Ona görə, tərbiyənin də, özünü-tərbiyənin də təməlinə duran vəzifələrdən biri fərdi düşüncənin, azad fikrin formalaşdırılması, bütün fəaliyyətlərin ideya əsasının mənimsənilməsidir. Yəni əqli tərbiyə olmadan, təfəkkür mədəniyyəti yüksəldilmədən ictimai fəaliyyətin də pozitiv prinsiplər əsasında qurulması, faydalı olması mümkün deyil.

Yurnalımızın bu sayında tərbiyə ilə, uşaqların və gənc nəslin yetişdirilməsi ilə bağlı məsələlərə daha çox yer ayrılması da təsadüfi deyil.

Redaksiya Şurası adından *S.Xəlilov*

Çocuk Gelişimi Disiplininde Eleştirel Düşünme

*Kevser Tozduman Yaralı**

Özet

Eleştirel düşünme, kişinin düşündüklerinden sorumlu olduğu, kararlarını amaçlı biçimde düzenlediği bir süreçtir. Çağımızın gerektirdiği bir düşünme biçimi olduğu gibi, birçok mesleğin en doğru şekilde yürütülebilmesi için de bir gerekliliktir. Bu çalışmada eleştirel düşünme, çocuk gelişimi mesleği açısından değerlendirilmiştir. Değerlendirme sırasında Nosich'in farklı disiplinlerde eleştirel düşünmeye yönelik bakış açısından yararlanılmış ve eleştirel düşünmenin farklı mesleklere uyarlanabilen argümanları kullanılmıştır. Çocuk gelişimi disiplini temel olarak çocuğun gelişiminin değerlendirilmesi ve gelişimsel tanımlamanın yapılması, çocuk ve ailenin gelişimsel gereksinimlerinin belirlenerek uygulanacak gelişimsel destek/müdahale/egitim programlarının hazırlanması/uygulanması, çocuk odaklı aile danışmanlığı ve gelişimsel izlemin yürütülmesi boyutlarını içermektedir. Bu alanın çok yönlü ve multidisipliner olması göz önünde bulundurulduğunda ve günümüzdeki gelişmeler dikkate alındığında çocuk gelişimi alanında çalışanların eleştirel düşünmesi gerekliliği ortadadır.

Anahtar Kelimeler: Çocuk gelişimi, eleştirel düşünme becerisi, gelişimsel değerlendirme, mantık kurmanın bileşenleri

Critical Thinking in the Child Development Discipline

Abstract

Critical thinking is a process where a person is both responsible for his/her thoughts and organizes his/her decisions purposefully. As it is a way of thinking required by our age, it is also a necessity for many professions to be carried out in the most correct way. In this study, critical thinking is evaluated in terms of child development profession. During the discussion, Nosich's perspective on critical thinking in different disciplines is followed and arguments of critical thinking that

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Sağlık Yüksekokulu Çocuk Gelişimi Bölümü, kevseryarali@klu.edu.tr

can be adapted to different professions is used. Child development discipline basically includes the dimensions of the evaluation of the development of child and the developmental definition, the preparation/implementation of developmental support/intervention/training programs to be implemented by determining the developmental needs of the child and the family, child-oriented family counseling, and developmental follow-up. Considering the multidisciplinary nature of this field and the current developments, it is obvious that those working in the field of child development should think critically.

Keywords: Child development, critical thinking skills, developmental assessment, components of reasoning

*“Erdem aşırıların ortasında medyan olandır.
Cesaret, korkaklık ve aptallığın medyanıdır ve
bu ortayı bulmak yargılama yapmayı gerektirir.”*

Giriş: Eleştirel Düşünme ve Çocuk Gelişimi Mesleğinin Kavramsal Çerçevesi

Bulduğumuz yüzyılda esnek düşünebilen, açık fikirli bireylere ihtiyaç vardır. Bilgiye ulaşmanın kolay, ancak değerlendirme ve seçim yapmanın daha zor olduğu günümüzde doğru kararlar alabilmek amacıyla eleştirel düşünmeye gereksinim duyulmaktadır (Baillargeon, 2017; Kurnaz, 2013). Eleştirel düşünme, birçok düşünme becerisiyle iç içe olan, bireyin karar alma sürecinde argümanların değerlendirilmesine ve inançların gelişimine yol gösteren zihinsel faaliyetlerdir (Huitt, 1998). Cüceloğlu (1996) eleştirel düşünmeyi “Kendi düşünce süreçlerimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünce süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize bir zihinsel süreç” olarak tanımlarken, Ennis (1985), eleştirel düşünmeyi mantıklı ve yansıtıcı olarak tanımlamış, hem inanç hem de uygulama boyutuyla ele almıştır. Facione (1990) ise eleştirel düşünme becerilerini; açıklama, yorumlama, analiz, değerlendirme, çıkarım yapma ve öz değerlendirme boyutlarıyla tanımlamıştır (Tablo 1). Literatürdeki çeşitli tanımlardan yola çıkarak eleştirel düşünme becerisinin günümüzde giderek çeşitlenen iş sahalarında çalışabilmek, bilgi kaynaklarından verimli bir şekilde yararlanabilmek ve uygun çözümler üretebilmek için sahip olunması

gereken üst düzey düşünme becerilerinden biri olarak görüldüğü belirtilir (MEB, 2016; Tozduman Yaralı, 2019).

Tablo 1. Eleştirel düşünme becerisinin boyutları (Facione, 1990)

Eleştirel	
Düşünmenin	Alt
Boyutları	
Yorumlama	Çeşitli durum, tecrübe, veri, olay yargı vb. kriterlerin anlamını ya da önemini kavrama ve ifade etme
Analiz	Çeşitli durum, tecrübe, sebep vb. kavramlar ve açıklama türleri arasındaki amaçlanan ve güncel çıkarımsal ilişkileri saptama
Çıkarım	Mantıklı sonuçlara ulaşmak için gerekli unsurları saptama; varsayım ve hipotezler oluşturma
Değerlendirme	Çeşitli durum, tecrübe, veri, olay yargı vb. sunumların güvenilirliğini ve sunum türleri arasındaki çıkarımsal ilişkilerin mantıksal gücünü değerlendirme
Açıklama	Muhakemenin sonuçlarını belirtme ve muhakemeyi ikna edici argümanlar tarzında sunma
Öz düzenleme	Kişinin kendi çıkarımlarını analiz ve değerlendirme becerilerini kullanarak incelemesi

Paul ve Nosich (1991), üniversite düzeyinde üst düzey düşünme becerilerinin ulusal değerlendirilmesi için sundukları öneride eleştirel düşünme becerisinin dört temel alanı olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlar; Düşünce Unsurları(1), Makro Beceriler(2), Duyuşsal Boyutlar(3), Entelektüel Standartlar(4)'dir. Buna göre, düşünce unsurları(1); mikro beceriler olarak da adlandırılır. Amaç, soru, varsayım, uygulama ve sonuç, bilgi, kavram, sonuç ve varsayımlar, bakış açısı, alternatifler, bağlam olarak gruplandırılmaktadır. Bunlar uygulama, analiz, sentez ve değerlendirmenin temel boyutlarıdır. Makro beceriler(2); değerlendirme, analiz, eski durumları yeni durumlara uyarlama, problem çözme, eleştirel okuma, eleştirel dinleme, eleştirel yazma ve eleştirel konuşma gibi becerilerden oluşur.

Duyuşsal boyutlar(3); bağımsız ve adil düşünmek, entelektüel alçakgönüllülük, dürüstlük, entelektüel cesaret gibi becerileri kapsamaktadır. Son olarak entelektüel standartlar(4) ise; tutarlılık, mantıksal düşünme, derin düşünme gibi becerileri içermektedir.

Eleştirel düşünmenin temelinde mantıklı, yansıtıcı analiz ve sentez bulunur. Eleştirel düşünme insana normal yolların dışında, alternatif düşünme esnekliği ve özgürlüğü fırsatı sunar. Eleştirel düşünme soru sormayla başlar. Bir probleme yönelik soru sormak kişinin aklına gelen ilk yöntemle soruyu çözmesine engel olur. Yine kişi soru sorarak problemin farkına varır. Eleştirel düşünmede sorun, kavramların kullanılıp kullanılmaması değil, kullanılan kavramların farkında olunmasıdır (Nosich, 2016).

Her mesleğin eleştirel düşünme becerisini kullanmaya gereksinimi vardır. Örneğin, bilimsel olarak problem çözme yönteminde titiz bir eğitim almış olan hekimler, buldukları çözümlere yönelik olarak eleştirel düşünme becerisi gerektiren etik problemlerle karşı karşıya kalabilmektedirler. Bunun yanı sıra bir sosyal bilgiler öğretmeni, tarihçilerin hesaplarını eleştirel bir şekilde değerlendirmek için öğrencilerin yeteneklerini geliştirmelerine yardım edebilmelidir. Ayrıca, öğrencilerin problem çözme becerisine yönelik olarak verileri temel alan hipotezleri genelleştirebilme ve formüle edebilme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olabilmelidir (Lewis ve Smith, 1993).

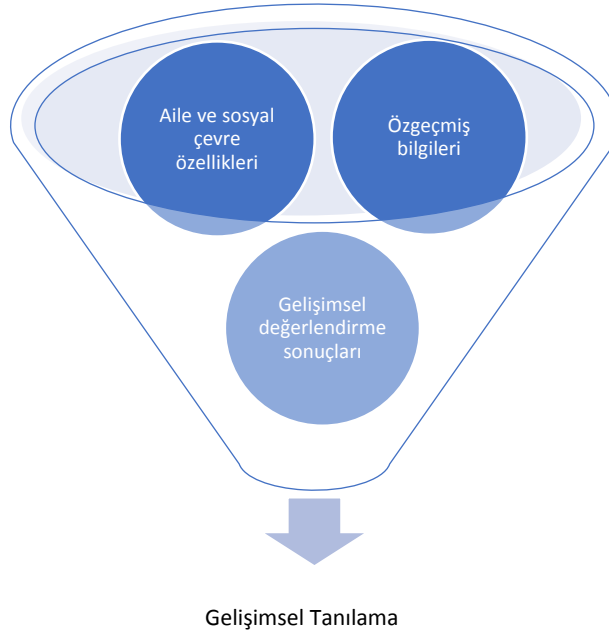
Çocuk gelişimi mesleğinin kapsamı temel olarak, çocuğun gelişiminin değerlendirilmesi ve gelişimsel tanımlamanın yapılması, çocuk ve ailenin gelişimsel gereksinimlerin belirlenerek uygulanacak gelişimsel destek/müdahale/eğitim programlarının hazırlanması/uygulanması, çocuk odaklı aile danışmanlığı ve gelişimsel izlemin yürütülmesi boyutlarını içermektedir (ÇUÇEP, 2016). Sağlık Bakanlığı'nın sağlık meslek mensupları ile sağlık hizmetlerinde çalışan diğer meslek mensuplarının iş ve görev tanımlarına ilişkin yönetmeliğinde (2014) Çocuk Gelişimcinin görev tanımı şu şekilde belirtilmektedir:

1. Çocukların zihinsel, dil, motor, öz bakım, sosyal ve duygusal gelişimlerini değerlendirerek çocukların ihtiyaçlarına göre gelişim destek programları hazırlar ve uygular.

2. Sağlık kurumlarında çocuğun gelişimine uygun ortamın hazırlanmasında görev alır.

3. Riskli bebek ve çocuk izlemlerinde uzman gözetiminde görev alır ve gelişimi destekleyici çalışmalar yürütür.
4. Çocuk gelişimiyle ilgili materyallerin tasarımını planlar ve yapar.
5. Çocuğun gelişimiyle ilgili aileye eğitim verir.

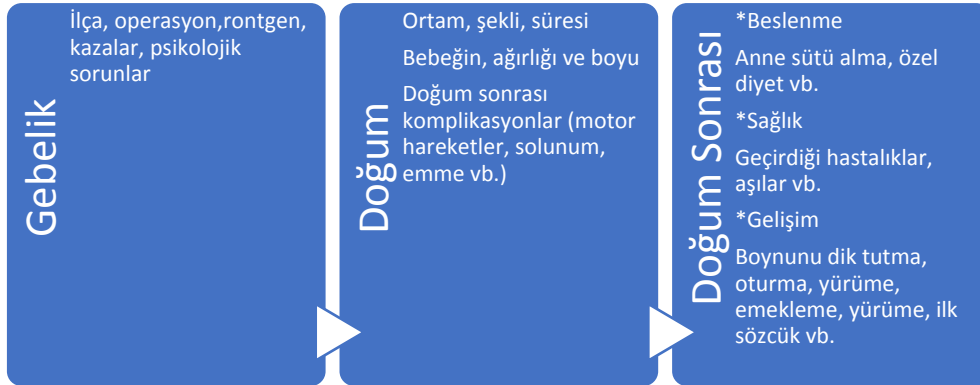
Her çocuk kendine özgüdür ve bu nedenle çocuk gelişimcinin, gerekli olan becerileri çocuk ve çocuğun ailesi özelinde/bağlamında kullanmak için eleştirel düşünmenin alt boyutları olan analiz, yorum, çıkarım, değerlendirme ve öz düzenleme becerilerini, uygun değerlendirme aracına karar verme, gelişimsel tanılama gibi mesleğin bütün süreçlerinde uygulaması gerekmektedir (Şekil 1).



Şekil 1. Gelişimsel tanılamamın bileşenleri

Çocuk gelişimci için en önemli kazanım gelişimi iyi bilmektir. Gelişim kavramı sosyal, duygusal, hareket, dil, konuşma, zihinsel ve uyumsal alan becerileri ve davranışları kapsadığından geniş bir yelpaze oluşturur. Dolayısıyla evrensel olan bu gelişim becerilerini birlikte değerlendirebilmek, destekleyebilmek ve izlemek de bir o kadar hassas bir durum

haline gelmektedir (Yılmaz, 2016). Bir çocuk gelişimci riskli bir bebeği değerlendirirken sahip olduğu iyi bir gelişim bilgisiyle hangi ölçme aracını kullanacağına, anamnez sürecinde hangi bilgilere ihtiyacı olduğuna, aileyi sürece nasıl dâhil edeceğine, çocuğu hangi aralıklarla takip edeceğine, desteğe ihtiyaç duyan çocuğa en doğru programı nasıl uygulayacağına karar verme süreçlerinde eleştirel düşünmenin argümanlarına ihtiyaç duyar. Çünkü eleştirel düşünen birey diğerlerinden farklı olarak problem durumunda herkesin bakmadığı açıdan bakar, alternatifleri değerlendirir ve mevcut koşullar içinde en iyi çözüm yoluna karar verebilir. Örneğin 13 aylık bir bebeğe gelişim testi yapan bir çocuk gelişimci, bebeğin dil ve sosyal gelişimindeki gecikmeleri tespit ettikten sonra, ancak doğru bir anamnez ile bu gecikmenin ilgi ve uyaran eksikliğinden kaynaklandığını ortaya çıkarabilir (Şekil 2).

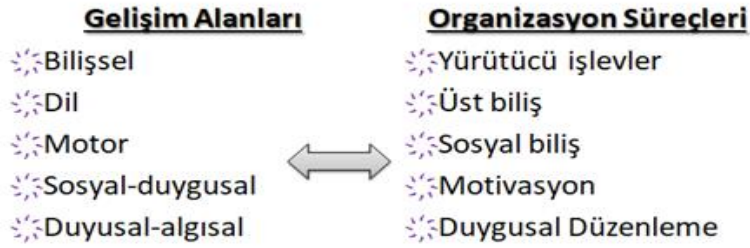


Şekil 2. Gelişimsel Özgeçmiş İçeriği

Çocuk gelişimi mesleği açısından bakıldığında, 'Gelişimsel Sistem Teorisi' risk altındaki bebekler/çocuklar ve aileleri için erken müdahale programları kapsamında gelişimi desteklemeyi hedefleyen önemli bir teoridir (Molenaar, Lerner ve Newell, 2013). Gelişimsel sistem teorisi genel bir ifadeyle gelişimsel problemlerin erken tanınması, gelişimsel gözlem ve izlemin önemi, oluşturulacak müdahale programlarının çocuk ve aileler için tüm bileşenleri içermesi ve bireyselleştirilmesi, olumsuzluk yaratan tüm

faktörlerin göz önünde bulundurulması, kültürel farklılıklara dikkat edilmesi, verilecek öneri ve yapılacak uygulamaların nedenlere dayalı olması ve tüm bunların birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. (Guralnick, 2001; 2011; 2017).

Gelişimsel sistem teorisinde çocuk gelişimi, giderek artan sosyal ve bilişsel yeterlilik olarak tanımlanmakta ve bu yeterlilikler erken çocukluk döneminde hızlı bir şekilde gelişen bir dizi gelişimsel alana bağlanmaktadır. Gelişim; kişisel yetenek, beceri ve bilgileri kapsamakta olup, bilişsel, dil, motor, sosyal-duygusal gelişim alanları ve duygusal-algısal becerileri içermektedir (Şekil 3).



Şekil 3. Çocuğun sosyal ve bilişsel yeterliliğinin inşası

Bu gelişim özellikleri gelişimsel sistem teorisinde hedefe ulaşmak için uygulanan etkinliklerde bir dizi örgütsel süreç (yürütücü işlevler, üst biliş, sosyal biliş, motivasyon ve duygusal düzenleme) tarafından organize edilerek değerlendirilmektedir (Guralnick, 2011). Bu teoride gelişim alanları ve örgütsel süreçler birbirlerine bağımlı, birbirlerini etkileyen yapılar olarak görülmektedir (Beer ve Ochsner 2006; Kaplan ve Berman, 2010). Gelişimsel sistem teorisi içerisinde çocukların gelişim alanları ve örgütsel süreçlerin değerlendirilmesi, risk altındaki çocuklar için erken müdahale programlarının vazgeçilmez bir bileşeni olarak ifade edilmektedir. Bu bileşenler, risk altındaki çocuklar için kapsamlı erken müdahale uygulamalarının ana bileşenleri ile doğrudan ilişkili gelişimsel yapılardır (Guralnick, 2011). Bu yapıya bakarak gelişiminin karmaşık ve bütüncül yapısını görmek önemlidir.

Gelişim çocuğun, sağlık durumu, beslenmesi, ailenin sosyoekonomik durumu gibi birçok faktörden etkilenmektedir ve risk oluşturabilmektedir

(Gümüş Doğan, 2006). Gelişimsel olumsuzluk ise sadece beyni değil, tüm bedeni etkilemektedir ve yetişkinlik döneminde görülen felç, astım, obezite, depresyon, kalp hastalıkları gibi durumların riskini de arttırmaktadır (Perry ve Szalavitz, 2017). Gelişim çok karmaşık bir kavram olmakla birlikte çok boyutludur. Öyle ki erken destek hizmeti alması gereken çocukları belirlemek için gelişim alanlarının değerlendirilmesinin yanı sıra, gelişimsel soruları belirleyebilmek için biyolojik (düşük doğum ağırlığı vb.) ve çevresel unsurların (yoksulluk, ihmal vb.) ortaya çıkartılmasında farklı değerlendirme yöntemlerine başvurulması gerekmektedir (Gümüş Doğan, 2006). Böylece gelişimi değerlendirmede temel bakım veren kişiden bilgi alma, portfolyo değerlendirmesi, gözlem gibi informel yöntemlerin de gelişimsel değerlendirmede kullanılması önemli görülmektedir (Mcafee ve Leong, 2012)

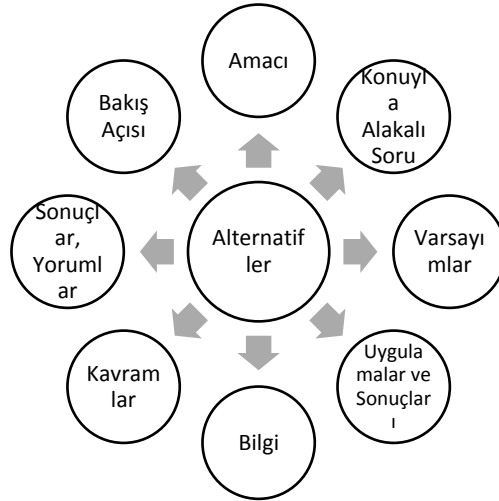
Çocukların gelişimini değerlendirmek için kullanılan formel araçların tarihi 1900'lü yılların başlarına kadar uzanmaktadır (Cattell, 1940; Gesell, 1940). Günümüzde ise gelişimi değerlendirmek için kullanılan birçok araç mevcuttur (DENVER, GEÇDA, AKDE, GİDR, vb.). Gelişimin değerlendirilmesi için birçok araç bulunmakla birlikte kullanılacak araç konusunda ortak bir kanı bulunmamaktadır (Gilliam ve Mayes, 2004). Bu noktada değerlendirmenin anlamlı olabilmesi; uygulayıcının birçok amaç, çeşit, metot arasından uygun olanı seçebilmesi ve çocuklar hakkında daha fazla bilgi edinebilmesi ile mümkün olabilmektedir (Bencik Kangal, 2014). Çocukların, standart gelişimsel değerlendirme testlerinin yanı sıra gözlem, aile görüşmeleri gibi farklı yollarla da değerlendirilmesinin önemi kabul görmüştür ki, zaten birçok değerlendirme testi aile görüşmelerini de içermektedir (Örneğin; GİDR, AKDE). Çünkü ailenin çocukları hakkındaki gözlemleri kapsamlıdır, çocuklarına yönelik kaygıları gelişimsel testler sonucunda ortaya çıkan gecikmeler ile paraleldir (Glascoe ve diğerleri, 1989). Aileler öğrenim düzeyleri düşük de olsa çocuklarını başka çocuklarla kıyaslayabildiklerinden, ailelerin çocuklarına yönelik kaygıları eğitim, çocuk bakımı gibi deneyimlerine göre farklılık göstermemektedir, ancak bazı ailelerin kaygılarının doğru sonuçlara götürmeyeceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Öyle ki bazı aileler ortada bir sorun yokken kaygı duyabilirler (Ertem ve diğerleri, 1997). Bu ise değerlendiren kişiyi yanıltıcı bir faktöre

dönüşebilir. Dolayısıyla doğru olana karar vermek uygulayıcının eleştirel düşünme becerisini devreye sokar.

Eleştirel Düşünmede Temel Kavramlar/Mantık Kurmanın Bileşenleri: Çocuk Gelişimi Mesleğinin Mantıksal Analizi

Eleştirel düşünme ile sıradan düşünme birbirinden farklıdır. Eleştirel düşünmede ön yargıdan bağımsız kanıta dayalı bir yargıya varmak gerekir. Eleştirel olarak düşünebilmek için düşünme sürecinde ‘mantıklı düşünmenin bileşenleri’ olarak adlandırılan çeşitli kavramları (amaç, konuyla alakalı soru, varsayımlar, uygulamalar ve sonuçları, bilgi, kavramlar, sonuçlar, yorumlar, bakış açısı) kullanabilmek gerekir (Şekil 4).

BAĞLAM



BAĞLAM

Şekil 4. Bileşenler Çemberi [Mantık Kurmanın Bileşenleri (Nosich, 2016)].

Etkileşim içerisinde olan bu kavramların ‘çocuk gelişimi mesleği’ açısından ele alınışı Nosich (2016)’in herhangi bir mesleğe uyarlanan mantık kurmanın bileşenleri bakımından şu şekilde değerlendirilebilir:

Amaç: Mantık içeren her durumun bir amacı bulunur. Kasıtlı olarak yapılan her şeyin bir amacı/hedefi bulunduğundan “Bundaki amaç nedir?” sorusunu sormak gerekir. Çocuk gelişimi alanı açısından düşünüldüğünde bu soru “Çocuk gelişimcinin amacı nedir?” olabilir.

Konuyla İlgili Soru: Derinlemesine düşünmenin olduğu yerde problem durumunu belirlemeye çalışırken sorulara cevap aramak vardır. Burada “Bu konuyla alakalı soru nedir? İfade edilen problem nedir? soruları kullanılabilir. Konu ile alakalı soru oluştururken amacı gerçekleştirmeye hizmet etmesine dikkat edilmesi gerekir. Çocuk Gelişimi alanına yönelik bu soru şöyle olabilir: “Çocukların gelişimlerini değerlendirmenin/desteklemenin en iyi yolu nedir/nasıldır?”. Sorular eleştirel düşünmenin her yerindedir ve hayati bir öneme sahiptir.

Varsayımlar: Derinlemesine düşünme yapılırken düşünmeye başlanılan nokta ‘varsayımları’ oluşturur. Yani kişinin düşünme sürecinde elinde bulundurduğudur. Önemli olan varsayımların yapılıp yapılmadığı değildir, bireyin düşünmesinde sorumlu hale gelmesi için varsayımlarının farkında olmasıdır. Örneğin bir çocuk gelişimci, gelişimin hem genetik hem de çevresel faktörlerle şekillendiğini varsayar.

Uygulamalar ve Sonuçları: Yaşamda sonuçlar, nadir bazı durumlar dışında otomatik olarak ortaya çıkmaz. Bu aşamada “Bundan sonra ne gelecek?” sorusu sorulur. Tüm kararların artı ve eksi yönleri bir arada bulunduğundan kararların faydaları ve bedelleri bir arada değerlendirilmelidir. Burada cevap verilmesi gereken sorular şunlar olabilir: “Bir çocuğu değerlendirirken yapılan uygulamalar nelerdir? Bu uygulamanın çocuk için sonuçları neler olabilir?”

Bilgi: Derinlemesine düşünmenin olduğu yerde bilgi kullanmak elzendir. Burada sorulacak sorular “Hangi bilgiye sahibim? Hangi bilgiye sahip değilim? Hangi bilgiye ihtiyacım var?” şeklinde olabilir. Burada önemli olan nokta güvenilir bilgi kaynaklarına ulaşmaktır. Bilgi tek başına bir şey ifade etmez; bilgiye ait uygulamaları bilmek ve bilginin alakalı olduğu konu ile ilgili soruları bilmek gereklidir. Örneğin bu noktada, çocuk gelişimi açısından sorulacak soru “Bu çocuğu daha iyi tanımak, daha doğru değerlendirmek ve desteklemek için gereken doğru bilgi parçalarını hangi kaynaklardan elde edebilirim?” olacaktır.

Kavramlar: Mantık kurma süreci kavramlar aracılığıyla olur. Mantıklı düşünme sürecinde temel kavramları belirlemeyi öğrenmek önemli bir beceridir. Burada kavramdan ne anladığımız oldukça önemlidir. Çocuk gelişimi alanı için temel kavramlar, gelişim, değerlendirme, riskli bebek vb.

olabilir. Herkes kavramları bir şekilde kullanır. Eleştirel düşünen biri için önemli olan kavramları kullanmaktan çok kullanılan kavramların farkında olmaktır. Dolayısıyla bir çocuk gelişimci ‘büyüme’ kavramını ‘gelişme’den ‘gelişme’yi de ‘olgunlaşma’ kavramından ayırabilmelidir.

Sonuçlar ve Yorumlar: Yaşam hakkında düşünmek ve yorumlamak onun hakkında sonuçlara varılmasına neden olur. Burada sorulması gereken soru şudur: “Bu nasıl yorumlanır? Buradan hangi sonuca varılır?” Bir çocuk gelişimci mesleği gereği; gözlemledikleri (bilgi), inançları (varsayımları), gerçekleşeceğini düşündüğü durumlar (uygulamalar ve sonuçlar), kapsamında çıkarımlar yapar. Bir çocuğu tanımak adına yaptığı aile görüşmesi, gözlem, test uygulaması sonucunda çocuğun gelişimine yönelik bazı sonuçlar çıkarır.

Bakış Açısı: Bir soruya yaklaşılacak bakış açısı, farklı amaçları, varsayımları ve sonuçları da beraberinde getirir. Bakış açısı disiplinin kendisi ile ilgilidir. Örneğin bir çocuk gelişimci bütüncül bir gelişimsel bakış açısına sahip olmalıdır. Bütüncül gelişimsel bir bakış açısı ise, biyolojik ve çevresel etmenleri bir arada değerlendirmeyi gerektirir. Bunun yanında çocuk gelişimi alanı multidisipliner olduğu için farklı bakış açıları da bir araya getirebilmek önemlidir. Bu psikolojik bir bakış açısı olabileceği gibi sosyolojik bir bakış açısı da olabilir.

Alternatifler: Problem çözme becerisiyle iç içe geçmiş olan eleştirel düşünmede alternatifler vardır. Eleştirel düşünme, bir probleme yaklaşırken normal yolların yanında, alternatif yollara sahip olma özgürlüğünü sunar. Burada sorulabilecek sorular “Hangi alternatif varsayımlarda bulunulabilir? Yaralanılabilecek diğer bilgi kaynakları nelerdir?” olabilir. Bu sorulardan da anlaşılacağı üzere alternatiflerin aranması mantık kurmanın diğer bileşenlerine (varsayım, bilgi vb.) de uygulanabilir. Bir çocuk gelişimcinin amacı çocuktaki gelişimsel sapmaları tespit etmekse çocuğu değerlendirirken çok çeşitli kaynaklara başvurması gerekir. Farklı kaynaklardan edinilecek bilgiler çocuk gelişimcinin çocuk hakkında ‘kutunun dışında düşünmek’ diye isimlendirilen şekilde düşünebilmesine yardımcı olacaktır.

Bağlam: Bir şey hakkında mantıklı düşünürken birey, içinde bulunan bağlamdan kopuk düşünemez. Bu yüzden bu noktada şu soruyu sormak önemlidir: “Bu mantıklı düşünmenin yapıldığı bağlam nedir?” Örneğin ço-

çocuk gelişimi alanındaki bağlam hem bilimsel hem sosyal hem de kültürel olabilir. Yine bir çocuğu değerlendirirken çocuğun kişisel geçmişini belirlemek bu alan için önemli bir bağlam olarak görülmektedir.

Her disiplinde olduğu gibi çocuk gelişimi alanı için de eleştirel düşünmeyi sağlayan üç boyut vardır: Sorular sormak, cevaplar ortaya koymak ve mantıksal analiz sonrası ortaya çıkan sonuçlara inanmaktır (Nosich, 2016). Örneğin, Atipik gelişim nedir? Olası bir gelişim geriliğini nasıl belirleyebilirim? sorular sormaya; çocuk gelişimcinin atipik gelişim hakkında bildikleri ile bilmesi gereken ancak bilmediklerinin farkında olarak sebepler temelinde sonuçlar çıkarması mantıklı düşünerek cevaplar ortaya koymaya; çocuk gelişimcinin bir çocuktaki gelişim geriliğini belirlerken tek bir standart teste bağlı kalmayıp informel yöntemleri kullanarak sonuca ulaşması inanmayı içerir. Çocuk gelişimci bütüncül değerlendirmenin önemini bildiği halde gelişimsel değerlendirmelerinde tek bir standart araca bağlı kalarak gelişimsel tanımlama yapıyorsa, inanmanın gerçekleşmediği ve düşüncelerin içselleştirilmediği söylenebilir.

Çocuk gelişimi farklı disiplinlerle kaynaşmış, çok boyutlu bir alandır. Bu nedenle çocuk gelişimi gibi multidisipliner alanlarda eleştirel düşünmek daha önemli bir hale gelmektedir. Yeterli bir mesleki bilginin yanında eleştirel düşünme yetisine sahip olmak, çocuklar hakkında kararlar alırken daha doğru sonuçlara ulaşılmasına yardımcı olur. Bir çocuğu değerlendirmenin mantığı hakkında derinlemesine (mantıksal analiz yaparak) düşünmenin önemi noktasında aşağıdaki vaka örneği incelenebilir:

“Bir Vaka Örneği”

30 yaşındaki anne üç yaşındaki oğlu ile gelişim destek ünitesine gelmiştir.

Gelişim Ünitesine Gelme Nedeni: Üç yaşında bir erkek çocuk olan vaka, göz temasının zayıf olması, içe kapanık olması ve çevreye karşı ilgisiz tutumu nedeniyle çocuk gelişim birimine getirilmiştir.

Değerlendirme Sürecinde Tespit Edilenler: İçine kapanık vakanın “baba, dede, su” gibi birkaç kelimesi vardır. Oyun becerileri işlevsel ve yaratıcı değildir. Anneye karşı kayıtsızdır. Dikkatini yöneltme ve sürdürme problemleri bulunmaktadır.

Yorum: Uygulanan gelişimsel değerlendirme, aneden alınan anamnez ve kapsamlı gözlem sonucunda ihmal ve uyarıcı eksikliği sebebiyle çocukta gelişimsel gerilik olduğu belirlenmiştir.

Bu vaka örneğinden hareketle eleştirel düşünmenin bulunmadığı, ör yargı ile hareket edilen bir düşünme sürecinde çocuk gelişimcinin, çocuğun otizm spektrum bozukluğu gösterebileceğine ilişkin bir görüş oluşması muhtemeldir. Eleştirel düşünen bir çocuk gelişimci, durumla ilgili tüm kanıtları göz önünde bulunduracağından iyi bir öykü almayı ihmal etmez (Bağlam ve Alternatifler); sahip olduğu gelişim bilgisini yerinde kullanır (Bilgi); şüphelendiği durumun farkındadır (Varsayım); yaptığı uygulamaların sonucunda en doğru kararı verir ve doğru yönlendirmeyi yapar (Sonuçlar ve Yorumlar).

Çocuk gelişiminin mantığını kavramak için çocuk gelişimi disiplininin merkezindeki soruyu tanımlamak gerekir. Basit görünen ama bir o kadar genel olan bu merkez soru şu şekilde olabilir: “Bir çocuk/insan nasıl gelişir?” ya da “Bir çocuğun gelişimi nasıl desteklenebilir?” Merkez soruyu belirlemek dikkatin tek noktada odaklanmasına yardımcı olur. Yukarıda verilen örnek merkezi sorular ele alındığında, bu soruların gelişim kuramları, erken müdahale, gelişim alanları, değerlendirme süreci gibi birçok unsuru kapsadığı görülmektedir.

Bir disiplinde eleştirel düşünmek için temel ve güçlü kavramların derinlemesine öğrenilmesi gerekmektedir. Çocuk gelişimi alanındaki temel kavramlar; değerlendirme, destekleme ve izlem olabilir. Bununla birlikte bu örnekler gelişimsel tanılama, eğitsel tanılama, gelişimsel profil şeklinde de çeşitlendirilebilir (Nosich, 2016).

Bu değerlendirmelerin sonucunda, çocuk gelişimcinin eleştirel düşünebilmesi için eleştirel düşünmenin bileşenlerinin yanı sıra eleştirel düşünmenin standartlarını (açıklık, doğruluk, önem/alakalılık, yeterlilik, derinlik, genişlik ve kesinlik) da kullanması gerektiğini söylemekte yarar vardır.

Sonuç

Eleştirel düşünme çağımızın en önemli kavramlarından biri olmakla birlikte, birçok meslek için bir gerekliliktir. Özellikle sağlık ve eğitim alanlarında yaşanan hızlı gelişmelerle ve değişimlerle birlikte mesleklerin

uygulama süreçlerinde eleştirel düşünmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Literatürde meslek gruplarının eleştirel düşünme becerilerini inceleyen çeşitli araştırmalar bulunmaktadır: Hemşirelerin (Akça ve Taşçı, 2011; Arslan, ve diğerleri, 2009; Öztürk ve Ulusoy, 2008); öğretmenlerin (Korkmaz, 2015; Küçük ve Uzun, 2013; Şengül ve Üstündağ, 2009); akademisyenlerin (Kanbay, ve diğerleri, 2012) eleştirel düşünme beceri ve eğilimlerini inceleyen araştırmalara rastlanmaktadır. Buna yönelik olarak Atay ve diğerleri (2009), sağlık yüksekokulu öğrencileri ile yaptıkları araştırma sonucunda öğrencilerin eleştirel düşünme eğilimi puan ortalamalarının düşük olduğunu bulmuşlardır. Bu çalışmanın sonuçları sağlık yüksekokullarında öğrenim gören çocuk gelişimi bölümü öğrencileri için de yordayıcı olabilir.

Çocuğun gelişimi birçok faktörden etkilenen dinamik ve karmaşık bir yapıdadır (Berk, 2013). Çocuk gelişimci ise her çocuğun ve her ailenin kendine özgü olduğunun farkında olarak en uygun yöntemi seçmek, uygulamak ve değerlendirmekle yükümlüdür. Öyle ki çocuğun sağlıklı gelişimi için gerekli olan şey; çocuğun, doğru deneyimleri doğru miktarda ve doğru zamanda yaşamasını sağlamaktır (Perry ve Szalavitz, 2017). Çocuk Gelişimi Ulusal Çekirdek Eğitim Programı (ÇUÇEP)'nda belirtildiği gibi çocuk gelişimci, çocuk gelişimi alanında edindiği bilgileri kanıta dayalı olarak değerlendirme, yorumlama ve geliştirme yeterliğine sahip olmalıdır (ÇUÇEP, 2016). Eleştirel düşünme becerisinde de en önemli kavram kanıttır (Ennis, 1985). Bu açıdan mesleki yeterliliğe, diğer bir deyişle doğru bilgiye sahip olmanın eleştirel düşünmenin temel gerekliliği olduğu söylenebilir; bu açıdan az bilmek tehlikelidir ve hata yapma olasılığını artırır (Perry ve Szalavitz, 2017). Eleştirel düşünmenin olmadığı bakış açısıyla -yalnızca bir standart teste bağlı kalarak yapılan tek yönlü gelişimsel değerlendirmelerle ya da çocukların kendilerini ifade edebilecekleri farklı yöntem ve yaklaşımların kullanılmadığı değerlendirmelerle- bir çocuğun ne kakar yanlış değerlendirilebileceğini ortaya koyan vaka çalışmaları mevcuttur (Bkz. Köpek Gibi Büyütülmüş Çocuk içinde 'Satanik Panik') (Perry ve Szalavitz, 2017). Greenspan (2013), çocuğun belirli bir sistem içine bırakılıp uyum sağlamanın beklenmesinin yerine, onun kişilik yapısının gerektirdiği ve ihtiyaç duyduğu programın uygulanması gerektiğini vur-

gular. Bu da görevleri arasında çocuğun gelişimini desteklemek olan çocuk gelişimcinin, çocuğu kişilik özellikleri ve aile dinamikleri ile iyi tanınması gerektiğini göstermesi açısından eleştirel düşünmenin gerekliliğini ortaya koyan başka bir yönü oluşturmaktadır.

Bu çalışmada çocuk gelişimi mesleğinin dinamik bir yapısı olması; çocukla ve ebeveynle doğrudan ilişki içinde bulunması, iyi bir gelişim bilgisinin yanı sıra birçok farklı disiplinle işbirliği yapmayı gerektirmesi nedenleriyle çocuk gelişimcisinin eleştirel düşünme becerisine sahip olmasının zaruriyetine dikkat çekmek ve buna yönelik bir çerçeve çizmek amaçlanmıştır. Bu amaç kapsamında; üniversitelerin çocuk gelişimi lisans programlarında okuyan öğrencilerin ve mezun çocuk gelişimcilerin eleştirel düşünme beceri ve eğilimlerinin belirlenmesi, çocuk gelişimi lisans programlarına eleştirel düşünme becerileri dersinin seçmeli olarak eklenmesi, görev yapan çocuk gelişimcilere eleştirel düşünme konusunda hizmet içi eğitimler verilmesi önerilerinde bulunulabilir.

Kaynakça

- Akça, N. K., & Taşçı, S. (2011). "Hemşirelik Eğitimi ve Eleştirel Düşünme". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(2), 187-196.
- Arslan, G. G., Demir, Y., Eşer, İ., & Khorshid, L. (2009). "Hemşirelerde Eleştirel Düşünme Eğilimini Etkileyen Etmenlerin İncelenmesi". *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences*, 12(1).
- Atay, S., Ekim E., Gökkaya, S., & Sağım, E. (2009). "Sağlık Yüksekokulu Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Düzeyleri". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 16(1), 39-46.
- Baillargeon, N. (2016). *Aklın ve Bilimin Işığında Eleştirel Düşünme Kılavuzu*. Ankara: Dipnot.
- Beer, J. S., & Ochsner, K. N. (2006). "Social Cognition: a Multi Level Analysis". *Brain research*, 1079(1), 98-105.
- Bencik Kangal, S. (2014). "Okul Öncesi Dönemde Tanım ve Yöntemleri". P. Bayhan (Ed.). *Okul Öncesi Dönemde Alternatif Değerlendirme* içinde (s. 353-364). Ankara: Hedef Yayıncılık.

- Cattell, P. (1940). *The Measurement of Intelligence of Infants and Young Children*. Psychological Corporation
- Cüceloğlu, D. (1996). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çocuk Gelişimi Çekirdek Eğitim Programı (ÇUÇEP). (2016). Erişim adresi: <https://www.yok.gov.tr/>
- Ennis, R. H. (1985). “A Logical Basis for Measuring Critical Thinking Skills”. *Educational Leadership*, 43(2), 44-48.
- Ertem, I. O., Forsyth, B. W. C., Avni-Singer, A. J., Damour, L. K., & Cicchetti, D. V. (1997). “Development of a Supplement to the HOME Scale for Children Living in Impoverished Urban Environments. *Journal of Developmental and Behavioral Pediatrics*, 18(5), 322–328. <https://doi.org/10.1097/00004703-199710000-00006>.
- Facione, P. A. (1990). *Critical thinking: A statement of expert consensus for purposes of educational assesment and instruction-executive summary-The Delphi Report*. Milbrae: The California Academic Press.
- Gesell, A. (1940). *The first five years of life*. Harper & Brothers Publishers.
- Gilliam, W. S., Mayes, L. C., DelCarmen-Wiggins, R., & Carter, A. (2004). “Integrating Clinical and Psychometric Approaches: Developmental Assessment and the Infant Mental Health Evaluation”. *Handbook of Infant, Toddler, and Preschool Mental Health Assessment*, 185-203.
- Glascoe, F. P., Altemeier, W. A., & MacLean, W. E. (1989). “The Importance of Parents' Concerns About Their Child's Development”. *American Journal of Diseases of Children*, 143(8), 955-958.
- Greenspan, S. I., & Salmon, J. (2013). *Meydan Okuyan Çocuk* (Çev., İ. Ersevim). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Guralnick, M. J. (2001). “A Developmental Systems Model for Early Intervention”. *Infants and Young Children*, 14(2), 1-18.
- Guralnick, M. J. (2011). “Why Early Intervention Works: A Systems Perspective”. *Infants and young children*, 24(1), 6.
- Guralnick, M. J. (2017). “Early Intervention for Children With Intellectual Disabilities: An Update”. *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 30(2), 211-229.

- Gümüş Doğan, D. (2013). "A New Subspeciality in Turkey: Developmental, Behavioral Pediatrics. *Turgut Özal Tıp Merkezi Dergisi*, 20(2), 100-101.
- Huitt, W. (1998). "Critical Thinking: An Overview". *Educational Psychology Interactive*, 3, <http://www.edpsycinteractive.org/topics/cognition/critthnk.html> sayfasından erişilmiştir.
- Kanbay, Y., Elif, I. Ş. I. K., Aslan, Ö., & Özdemir, H. (2012). "Akademik Personelde Eleştirel Düşünme Eğiliminin İncelenmesi". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1(3), 189-201.
- Kaplan, S., & Berman, M. G. (2010). "Directed Attention as a Common Resource for Executive Functioning and Self-regulation". *Perspectives on psychological science*, 5(1), 43-57.
- Korkmaz, Ö. (2015). "Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme Eğilim ve Düzeyleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10(1), 1-1.
- Kurnaz, A. (2013). *Eleştirel Düşünme Öğretimi Etkinlikleri Planlama-Uygulama ve Değerlendirme*. İstanbul: Eğitim Kitabevi.
- Küçük, D. P., & Uzun, Y. B. (2013). "Müzik Öğretmeni Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(1).
- Lewis, A., & Smith, D. (1993). "Defining Higher Order Thinking". *Theory Into Practice*, 32(3), 131-137.
- McAfee, O., & Leong, D. J. (2012). *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim ve Öğrenmenin Değerlendirilmesi ve Desteklenmesi* (B. İkinci Çev. Ed). Ankara: Nobel.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2016). *Düşünme Eğitim Dersi Öğretim Programı*. Ankara: MEB.
- Molenaar, P. C., Lerner, R. M., & Newell, K. M. (Eds.). (2013). *Handbook of Developmental Systems Theory and Methodology*. Guilford Publications.
- Nosich, G. M. (2016). *Eleştirel Düşünme ve Disiplinler Arası Eleştirel Düşünme Rehberi*. (Çev. B. Aybek), Ankara: Anı.

- Öztürk, N., & Ulusoy, H. (2008). “Lisans ve Yüksek Lisans Hemşirelik Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Düzeyleri ve Eleştirel Düşünmeyi Etkileyen Faktörler”. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 1(1), 15-25.
- Paul, R. W., & Nosich, G. M. (1991). *A Proposal for the National Assessment of Higher-Order Thinking at the Community College, College, and University Levels*. Washington: National Center for Education Statistics (ED).
- Sağlık Meslek Mensupları İle Sağlık Hizmetlerinde Çalışan Diğer Meslek Mensuplarının İş Ve Görev Tanımlarına Dair Yönetmeliği*. (2014, 22 Mayıs). Resmi Gazete (Sayı: 29007). Erişim Adresi: <http://dosyaism.saglik.gov.tr/Eklenti/12541,20140522-29007>.
- Szalavirtz, M. & Perry, B. D. (2017). *Sevmek İçin Doğarız*. İstanbul: Kuraldışı.
- Şengül, C., & Üstündağ, T. (2009). “Fizik Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğilimi Düzeyleri ve Düzenledikleri Etkinliklerde Eleştirel Düşünmenin Yeri”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 36(36).
- Tozduman Yaralı, K. (2019). “Gelişimsel Açıdan Eleştirel Düşünme ve Çocuklarda Eleştirel Düşünmenin Desteklenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 48, 454-479.
- Yılmaz, Y. (2016). *Nörolojik Olarak Riskli Bebek*. İstanbul. Hayykitap.

Çocuk ve Çocukluk Algısına Tarihsel Bir Bakış

*Gülsüm Mehdiyev**

Özet

Bu makalede öncelikle çocuk ve çocukluk kavramları ele alınmış olup geleneksel dönemden modern döneme kadar olan süreçte bu kavramların köklerine ilişkin bir değerlendirme yapılmıştır. Bu bağlamda, modernlik öncesi dönemlerden günümüze kadar çocukluk algısı ve geçirdiği değişimlerin ana hatları belirlenmeye çalışılmıştır. Ardından modernleşmenin çocuk üzerindeki etkilerine değinilmiştir. Bu tarihsel değerlendirmenin bir devamı olarak Türkiye’de çocuk ve çocukluk algısı tartışmaya açılmış, son kısımda ise bu tartışma üzerine somut önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çocukluk, Gelişim, Tarihsel Algı, Modernleşme, Gelenek.

A Historical Perspective on Child and Childhood Perception

Abstract

This article primarily discussed the concepts of child and childhood, and made an assessment in relation to the roots of these concepts from the traditional period to the modern period. In this context, an attempt was made to outline the perception of childhood and the changes that it has undergone from pre-modern times to the present. Then the consequences of modernization for children were mentioned. This opened up a continuation of the historical assessment of children's perceptions and discussions about childhood in Turkey, while in this discussion a final section on concrete proposals was made.

Keywords: Childhood, Development, Historical Perception, Modernization, Tradition.

* Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu Çocuk Gelişimi Bölümü, gulsummehdiyev@klu.edu.tr

I

Çocukluk algısı sadece çocukluğun kendisi ile ilişkili bir kavram değildir. Aynı zamanda insanların çocuğa tutumu, çocuğun toplum ve aile içindeki yeri, çocuğun nasıl geliştiği ve öğrendiği ile de ilgilidir. Çocukluk insanın hem fiziksel olarak hem de bilişsel olarak geliştiği bir dönemdir. Aktif ve yaratıcı bir hayal gücünün egemen olduğu çocukluk, aynı zamanda bir ilişkiler dönemidir (Onur, 2019: 17). Çocuk ve çocukluk kavramları gerek insan hayatının geri kalan kısmı ve gerekse sağlıklı ve erdemli bir toplum açısından çok önemli olmasına rağmen her zaman ihmal edilmişlerdir.

Tarih boyunca çocukluk algısı birbirinden farklı yansımalara tanıklık etmiştir. Çocukların yarısına yakının öldüğü ve bu yüzden isim bile konmadığı ya da ölen bir çocuğun isminin kardeşine verilebildiği günlerden, çocukların yetişkinlerden ayrı görülmediği günlere, ciddi bir iş gücü olarak görülen çocuğun okullaşmasıyla beraber başlayan modern çocukluk dönemine, günümüzde her istediğini yapsın anlayışının hakim olduğu kutsallaşmış çocuk modeline değin farklı çocukluk dönemleri görülmektedir. Bugün ise artık çocuk ile ilgili çocukluğun yok oluşu, tüketilmiş çocukluk, teknolojikleştirilmiş çocukluk gibi farklı kavramlar kullanılmaktadır.

Eğer çocuk olamazsanız, bir çeşit hapishanede, amacı sizin kaçmanızı engellemek olan insanlar tarafından korunan bir suçlu olursunuz (Holt, 2000: 11). Yaygın inanışa göre yetişkinler çocukluk yıllarını kaygıdan uzak, mutlu yıllar olarak düşünürler. Hatta bu nedenle çocukları rahat ve sorumsuz olarak düşünebilirler. Oysa çocukluk yılları kaygıların, korkuların, yoksunlukların, tedirginliklerin dolu olduğu yıllardır. Böyle düşünülmesinin nedeni bu anıların bilinçaltına atılması ve yetişkinler tarafından hatırlanmamasıdır.

Esasında insan hayatının en zor dönemi çocukluk dönemidir. Hayal ile gerçeği, rüya ile uyanıklık hâlini karıştıran çocuk için bir ayrılık olarak gördüğü uykuya dalmak bile çok kaygı verici olabilir. John Bowlby ayrılıkla ilgili muazzam çalışmasında burada ifade edilemeyecek kadar geniş ölçüde, ikna edici nedensel, deneysel ve gözlemsel kanıtlar sunuyor (Yalom, 2018: 143).

Her şeyin bir başlangıç evresi olduğu gibi insan yetiştirmenin de başlangıç evresidir. “Çocuk çocuktur, potansiyel yetişkin değildir” sözü bizi yanılsa düşürebilir. Ona şu anki hâli geri gelmeyecekmiş gibi davranmaya hiç hakkımız yok. Aynı zamanda onu sadece gelecek olarak görmek de, geleceği yokmuş gibi davranmak kadar kötüdür (Holt, 2000: 91).

Çocuk için çocukken yaşamın her anı onun için değerli ve anlamlıdır. Zamanın akışı çocuğun dünyasında bambaşka bir ezgiye sahiptir. Çocuğun zaman algısı da yaşam algısı gibi bir ve bütünlüklüdür (Wartenberg, 2018: 10).

II

Aslında çocuğun tarihi modernleşmeyle beraber başlamaktadır. Bundan önceki dönemlerde dünya tarihinde çocukluğa baktığımız zaman kültürle, coğrafi ve iklim şartlarına bağlı olarak da farklı toplumların farklı davranışlar gösterdiğini görülmektedir. Bu dönemlerde çocuğa ait tarihi kayıtlar oldukça kısıtlıdır. Çocuk tarihi çalışmalarının zorluğu yetişkinlerin gerek kendi çocuklukları ve gerekse çocuklara ilişkin aktardıklarına dayanıyor olmasındandır (Sterarns, 2018: 17).

Elias, *Uygarlaşma Süreci* adlı çalışmasında uygarlığın gelişmesine bağlı olarak çocuklar ile yetişkinler arasındaki mesafenin arttığını öne sürmüştür (İnal, 2001: 12). Çocukluk üzerine ilk ciddi tarihsel araştırma Fransız tarihçi Philpe Aries’e ait *Centuries of Childhood* adlı eseridir. Böylece çocukluğun sadece biyolojik değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel boyutları da anlaşılmıştır. Aries’in temel hareket noktasını oluşturan fikir, çocukluğun yaşamın değişmez bir evresi olmadığı tarihsel ve toplumsal bir inşa olduğu görüşüdür. Aries’ e göre tablolar çocuklar ya esas aile gurubunun yanında yer aldıklarını, ya yetişkin gibi giydirildiklerini ya da ikisinin birden aynı anda yapıldığını ortaya çıkartmıştır. Ariés (1962: 22), çocuk ancak onuncu yüzyılda resimlenebilmiştir, o da minyatür bir yetişkin olarak. On yedinci yüzyılda, çocukların yetişkinler gibi giyinmekten vazgeçip ilk elbiselerine sahip olmaları, özel oyun oyuncaklara kavuşmaları görülür.

İlk kez 20. yüzyılda çocuğa insan gibi davranılmaya başlandığını görüşüne karşın, Aries, çocuklara modern öncesi yaklaşımın modern yaklaşıma nazaran pek çok avantajı bulunduğu savı çok dikkat çekiciydi. 16. yüzyılda dünyada yetişkinlerden ayrı bir çocukluk düşüncesinin olma-

dığını savunan Aries'e göre aynı zamanda geçmişte çocukluğa daha az önem veriliyor gibi görünmesine rağmen, aslında modern toplumda maruz kaldıkları dikkatli gözetim olmaksızın daha özgür bir yaşam alanına sahiptiler (Sterarns, 2018: 31).

Erkeklerin avlandığı ve kadınların tohum, meyve ve yemiş toplamayla ilgilendikleri avcı toplayıcı kültürlerde, çocuklar her ne kadar on yaş civarı kendisini kanıtlama çabasına girse de, on dört yaşına kadar hayata aktif bir katılım sağlayamazlardı. Bu nedenle oyun oynamak için çok fazla vakitleri olurdu. Hatta günde birkaç saat çalışan yetişkinlerde çocuklarla beraber oyun oynarlardı (Sterarns, 2018: 45). Kısıtlı besin ve hastalıklar sebebiyle çoğu beş yaşından önce ölmüş olan çocuklarını gömme zahmetine bile katlanmadıkları görülmektedir.

Çocukluktaki en büyük değişim on bil yıl önce tarım topluma geçişte gerçekleşmiştir. Besin stokundaki artışa paralel olarak, yaşam süresinin de kısa olması sebebiyle çocuk nüfusu da artmıştır. Neredeyse nüfusun yarısını oluşturan çocuklar iş gücüne ciddi katılım sağlamaktaydı (Sterans, 2018: 47). Tarım toplumlarında da ölüm ve çocuk yine yan yanaydı. Salgın hastalıklar ve kıtlıklarla henüz 2 yaşına gelmeden çocukların yüzde otuz ile yüzde elli arasında bir oranda öldükleri görülmüştür. Tarım toplumlarında aile içi güç yetilerinin erkeklerin elinde bulundurulması sebebiyle çocuklarda cinsiyet farklılıkları teşvik edilmektedir (Stearns, 2018: 56).

Klasik Çin ve Akdeniz medeniyetlerine baktığımızda çocukluk, uygarlıklar arası farklılıklardan ziyade ortak özellikler sergiliyordu. Örneğin çocukluk geriye dönüp bakıldığında nadiren arzu edilir bir durum olarak görülmekteydi (Stearns, 2018: 83).

Klasik dönem sonrasında yayılan büyük dinlerin etkisiyle çocukluk algısında bazı büyük değişiklikler yaşanmıştır. Bu dinler özellikle babalığın onur ve sorumluluğunun altını çiziyordu. Farklılıklarına rağmen çocukları koruma sorumluluğu getiren dinler sayesinde çocuk ticaretini yasaklama çabaları ve çocukları koruyan yasalar artıyordu (Stearns, 2018: 83). Klasik sonrası dönemde en hızlı büyüyen din olarak İslam'ın çocukluğa dair özel ilgisi dikkat çekmektedir. Hristiyanlık dininde ilk günah anlayışına istinaden bebeklerin şeytani doğalarını temizlemek için vaftiz törenlerinin yapılması-

nın aksine, İslam'ın buyrukları ve Hz: Muhammet'in uygulamaları bizzat çocuk masumiyetine dikkat çekiyordu.

III

Çocukluğu derinden etkileyen iki temel dönem vardır. İlki tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, diğeri ise küreselleşmedir. Sanayi toplumuna geçişte 18. ve 19. yüzyıllarda ilk olarak Batı'da ortaya çıkan ve buradan bütün dünyaya yayılan bir çocukluk kavramı ortaya çıkmıştır. Dünya nüfusunun yüzde onunu bile oluşturmayan bir çocuk nüfusu ile Batı'dan yayılan modern çocukluğun üç temel değişiklik göze çarpmaktadır. Birinci değişiklik çocukluğun işten okula gönderilmesidir. İkincisi ailenin boyutunu daha önce görülmemiş düşük düzeylerde sınırlama kararıdır. Diğeri de bebek ölüm oranlarının düşmesidir. Bunlara ilave olarak tarım çağı boyunca devletler ve çocukluk arasında pek az bağ kurulmuşken, ulus devletle bu ilişki kurulmuştur.

Böylece ailenin çocuk üzerinde denetimi ve bağları azalması, çocuklar yetişkin dünyasından uzaklaşması, çocukların yaşa göre ayrılması, kardeşler arası ilişkilerin zayıflaması, az çocuk sayısı çocuk üzerinde duygusal yatırımı yani şımartılmayı arttırmış, okul başarısının önemine binaen zekanın ve zeka ölçümleri önemli hale gelmesi, kaygılı ve yetersiz hissedilen ebeveynler, çocuğun kutsallaştırılması söz konusu olmuştur.

Modern çocukluğun ortaya çıkışıyla birlikte Hıristiyanların ilk günah anlayışının terk edilmesiyle çocuk masumiyeti öne çıkartıldı. Aynı zamanda batıda aydınlanma ile mutluluk söylemleri de arttı. Anne çocuk sevgisi ve aile bağları birlikte vakit geçirme söylemleri de ortaya çıktı. Çocukluk kavramından sonra yeni bir kavram eklendi. Batının yeni icadı: önemli bir kültürel değişim yaratan "Çocuk mutluluğu" oldu. Buna istinaden doğum günü kutlamaları, çocuk merkezli aile, kaliteli zaman gibi kavramlar da literatürdeki yerini aldı.

Çocuklar için mutluluk gıda kadar önemli ve onları olabildiğince mutlu etmek gerek düşüncesi hâkim oldu. Disiplinin yerini mutluluk aldı. Bir dönem Fransa'da Disney Louvre ve Notre dam gibi turistik yerleri bile geride bırakmıştır.

Peter N. Stearns'e göre; 20. yüzyıl boyunca ileri sanayi toplumlarında çocukluktaki değişimlere yeni ve şiddetlenmiş denebilecek üç eğilim eklenmişti. Birincisi; aile istikrarsızlığının yeni biçimler, bilhassa hızla artan boşanma oranlarıydı. Açık bir şekilde çoğu ebeveyn kendi kişisel mutluluklarının çocukları için aileyi bir arada tutmaktan daha önemli olduğuna karar veriyordu ve bu da kendi içinde önemli bir değişimdi. İkinci eğilim; çocuk disiplinin yeniden ele alınmasıydı. Amerikan çocuk yetiştirme uzmanları, ebeveynleri eski kalıpları gözden geçirmeye teşvik ediyordu. Üçüncü eğilim ise; çocukların bir tüketici olarak tahta çıkarılmış olmasıydı. 1950'lerde ebeveynler çocuklarının sıkılmadıklarından emin olmak için adı konulmamış bir sorumluluğu üstlenmeye başladılar.

Batıdan yayılan bu dalga bütün dünyaya hızla sardı. Bu değişimin en ilgi çekici örneği Japonya'dır. Okul çağı çocuklarının çubuk kullanımı yerine çatal bıçağı tercih ettiğini anladıklarında bu rüzgara kapılmış ancak kendi yerel dinamikleriyle harmanlamayı da başarmıştır (Seldin, 2013: 13).

Modern çocukluğun şekillenmesinde Rousseau, Locke, Piaget, Montessori gibi isimler etkili olmuştur. Maria Montessori küçük çocukların yetişkin dünyasında rahat edemediklerini fark edince, onların boyutuna uygun masa, sandalye, tabak, çanak vs gibi eşyalar yaptırmıştır. Çocukların kendi işlerini kendi başlarına yapmalarının öz saygı ve öz güvenlerini artırıcı olduğunu fark etmiştir. Çocukları gözlemleyerek onların çeşitli gelişim evrelerinden geçtiğini anladı.

20. yüzyılın sonlarından itibaren çocukluk alanında yeni toplumsal çalışmalar ortaya çıkmış ve çocukları kendi yaşamlarında aktif katılımcılar olarak tanımlamıştır. Çağdaş çocukluk çalışmalarına baktığımızda W:A. Corsaro'nun *Çocukluğun Sosyolojisi* (2018) yeni bir çocukluk sosyolojisi tanımladığını görmekteyiz. Çocukluk yapısal bir formdur. Corsaro göre yorumsal yeniden üretim kavramı ile çocukların toplumsal yeniden üretime ve değişime katkıları dikkate alınmaktadır. Modern dünyanın gittikçe artan bir eğilimi olarak çocukluğun kurumsallaşması kavramı ile serbest ya da gözetimsiz oyun için çok az zaman kalacak şekilde derslerle ya da formel etkinliklerle çocuğun yaşamının planlanması kastedilmektedir. Çocuğun toplumsallaşması ise dış güçler tarafından topluma uygun bir hale

getirebilmek için çocuğun biçimlendirilmesi gereken ayrı bir nesne olarak görülmesi demektir.

Küreselleşme çocukluğu etkileyen büyük bir akımdır. Erken çocukluk profesörü olan Helen Penn'e göre, batılı çocukluk görüşleri yetişkinlerin çocukları koruyacağı ve onlara güvenli bir çevre yaratacağı beklentisine dayanır (Onur, 2019: 312). Gerçekte Batılı çocuk bakış açısı gerçekte dünyanın çok az bir kısmını temsil etmektedir. Küreselleşme ile savaşlar nitelik değiştirmiş, finans sistemleri pek çok büyük eşitsizlikler yaratmıştır. Dünyanın bazı bölgelerinde çocuklar ciddi yoksulluk, sağlık ve eğitim problemleri ile karşı karşıya kalmışlardır.

İskandinavya'da çocuk psikolojisi ve erken çocukluk eğitimi ile ilgili yeni çalışmalar yapılmaktadır. Öncü isimler, yetişkinlerin nasıl bir çocuk bakış açısına sahip olduğunu, bunun bizzat çocukların kendilerine ilişkin bakış açılarını nasıl farklılaştırdığını belirlemeye çalışmaktadırlar.

IV

Bütün dünya nüfusunun aslında yüzde 10 unu bile oluşturmayan bir çocuk nüfusuna rağmen, yükselen psikoloji biliminin de etkisiyle Batı'nın dünyaya önerdiği bir kalıp çocuk modeli mevcuttur. Sezgilerimizi göz ardı ettiğimiz bu modelin sonuçları açısından çocuklara ve çocukluğun durumunu bir değerlendirmek gerekmektedir. Peter Stearns'e göre az sayıda daha uzun yaşayabilen çocuk sorun olarak görülmeye başlandı. Az çocuk demek daha fazla duygusal yatırım demektir.

İsveçli Feminist Ellen Key 20. yy çocuğun yüzyılı olacak demişti ancak Stearns e göre Kaygılı Ana Babalar adlı kitabında aynı zamanda kaygılı ebeveynlerin de yüzyılı olduğunu söyler.

Çocuk yüzyılı olduğu doğrudur ancak sonuçlarının da ele alınması zaruri gözükmektedir. Kardeş sayısının az olması ve annelerin çalışması gibi sebeplerle çocukların yalnızlaşmaya başlamıştır. Yetişkinle çocuk arasındaki mesafe açılmaktadır. Çocuklar daha geç büyümekte ve hayata geç hazırlanmaktadır. Çocukluk çağının uzadığını söylenebilir. Obezite, anoreksiya gibi yemek bozuklukları yanı sıra depresyon, dikkat eksikliği, hiperaktivite bozukluklarında artış görülmektedir. Çocuklarda ve gençlerde intihar sayıları artmakta, kaygılı vestresli çocuklar yetişmektedir. Teknoloji

bağımlılığı çocukları ele geçirmiştir. Çocuk mutluluğu kavramı ile eğlence bağımlısı, canı sıkılan çocuklarla kutsallaştırılmış bir çocukluk algısı yaratılmıştır. Tüketim kültüründe çocuğun tahta çıkmasıyla birlikte mutsuz ve doyumsuz nesiller yetişir olmuştur. Japonya da hikikomori denilen çocukların test çözmekten dolayı hayattan el ayak çektikleri, sokağa çıkamama iş görememe hastalığı vardır.

Haz ve ödül odaklı ve eğlence bağımlısı çocuklar oldular. Yaşar Kemal'in dediği gibi

“Ana babaların çocuklarına yaptıkları inanılmaz bir zulüm benim için. Ayrı bir yaratılmış gibi bakıyorlar. Korkunç baskılar yapıyorlar. Baskılar, dayaklar, öğütler canından usandırıyor çocukları. Ya da şımartıyorlar şefkatle, okşamayla. Çocuk, insanlıktan çıkıyor her iki hâlde de.”

Kaldı ki modernleşme kavramı dünyanın bütün çocukları için aynı şekilde gerçekleşmemektedir. Dünyanın savaş açlık sivil savaşla boğuşan çocukları var.300 milyonu aşan mülteci ve sığınmacıların yarısı çocuk. 1970'lerden bu yana savaş ve iç savaşlarda 150 milyon çocuğun öldüğü tahmin ediliyor. Savaştan kaçış, göçler, mülteci kampları çocukları ne kadar çocuğu ne şekilde etkilemiştir belirlemek zordur elbette.

Postmodern dönem kendi çocukluk kavramlarını üretmiştir, dijital çocukluk, çocukluğun çeşitliliği, çocukluğun yabancılaşması, çocukluğun yok oluşu, teknolojikleştirilmiş çocuk, yetişkinleştirilmiş çocuk. Çocukluğunu kaybeden çocuklar bir taraftan olabildiğince yetişkin dünyasına karışmakta, ancak diğer taraftan ise o denli geç büyümektedirler.

V

Ancak 17. yüzyılda Batıda başlayan çocuk modernleşmesinin ülkemize gelmesi uygun zemin olmadığı için ancak 20. yüzyılda oldu. İlk olarak edebiyat dünyasında çocuğa farklı bir bakışın izlerini görmekteyiz. Meriç çocuk için “başlı başına bir dünya” derken, Tanpınar ise “kendi başına bir alem” diye nitelendirmiştir.

Sevgili Peygamberimiz, “Çocuklarınıza gereken ikramı yapın ve terbiyelerini güzel yapın.” der. Hz. Ali, “Çocuklarınıza asil insan gibi davranın.” der. Bu listeyi daha da uzatabiliriz. Ancak işin özü, Yaşar

Kemal'in veciz ifadesiyle şudur: "Çocuklar insandır ve en büyük devrim çocukların farklı bir tür olarak görülmediği zaman gerçekleşmiş olacaktır."

Osmanlı dönemi çocukluk çağı üzerine yapılan çalışmalar istenilen düzeyde değildir ve dahası, bu noktada ciddi anlamda bir ilgisizlikten bile söz edilebilir. Disipliner düzeyde çalışmaların nicel azlığı belki kaynak yetersizliği ile izah edilebilir, ancak Osmanlı sonrasında çocukluk anlayışlarını ortaya koyabilmek için Osmanlı'dan tevarüs edilen birikimin göz ardı edilmesi hiçbir surette izah edilemez. Çocukluğun, yetişkinliğin ilkel bir biçimi olduğu fikrinin tarihe karışarak bunun yerine bir toplumun kültürel değerlerinin en önemli taşıyıcı ve aktarıcı unsuru olarak kabul edildiği günümüzde, çağdaş toplumumuzun çocukluk çağını doğru bir şekilde kavramanın bir yolunun da çocukluğun tarihine bakmaktan geçtiğini kabul etmek durumundayız. Bu bağlamda, Türk çocukluk tarihinin en önemli duraklarından birisi, hiç şüphesiz ki Osmanlı dönemidir.

Benjamin J. Fortna, son yıllarda çocukluk tarihinin kapsam ve incelikleri itibariyle önemli ölçüde genişlemekte olduğunu ancak bunun çarpık bir şekilde daha çok Batıya doğru olduğunu düşünmektedir. *Childhood in the Late Ottoman Empire and After* (Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Sonrasında Çocukluk) adlı çalışma aracılığıyla, Batı Avrupa'nın Doğu saçaklarında çocukluk çağının nasıl tahayyül edildiği ve deneyimlendiğine odaklanmak suretiyle farklı bir zemin ortaya koymaktadır. Fortna, geç dönem Osmanlı'da ve Osmanlı sonrası yakın dönemdeki çocukluğu etkileyen pek çok değişikliği anlayabilmek için, resmi büyük ölçüde değiştiren 19. ve 20. yüzyıl değişimlerinde önce geleneksel olarak çocukların ve çocukluğun nasıl anlaşıldığını anlamak zorunda olduğumuzu savunmaktadır (Fortne 2016: vii).

Çocukluk üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmı Tanzimat sonrası döneme aittir. Osmanlı çocukluk tarihinin gelişiminde önemli bir yeri olan Cüneyd Okay *Çocuk Hayatında Yenileşmeler* adlı eserinde Osmanlı toplumunda Tanzimat'a kadar çocuğun farklı bir varlık olarak algılanmadığını söylemektedir (Araz, 2013: 19).

Osmanlının son dönemlerin, devletin ve toplumun geleceği olarak görülen çocuklarla ilgili sayısız dergi, kitap ve makalenin ve çocuk

edebiyatı ve çocuklara yönelik pedagojik çalışmaların doğuşuna tanıklık etmiştir.

Günümüzde ebeveynler, öğretmenler tarafından hala insanın çocukluk haline saygı duymanın, çocuklara karşı nazik olmanın zor olduğunu ve onlara karşı hoyratça bir sahiplenmenin ve onları şekillendirmeye çalışmanın olduğundan söz edebiliriz.

Ülkemizde yüzde 30 istihdam oranı ile kadınları iş hayatında yer almasından en fazla etkilenen çocuklar olmuştur. Kadının üzerindeki yükün artması ile beraber, maalesef çocuklar en çok ihtiyacı olduğu çağda annelerinden mahrum kalmışlardır.

Eskiden çocukların ne kendilerine ait bir odası ne de oyuncakları vardı. Ancak çocuk için ahırlar, samanlıklar, dut ağacı hepsi oyun alanıydı. Hiçbir şey yapılandırılmamıştı. Her şey, herkes doğaldı. Bu doğallığın verdiği samimiyet yapılan yanlışların da hoş görülmesini sağlardı. Günümüzde ise ebeveynler uzmanları takip ederek her şeyi uzmanlara sorarak, pedagoji kitaplarından ya da sosyal medyadan öğrendikleriyle çocuk büyütmeye çalışmaktadırlar.

Çocuklar artık niteliksiz bir çocukluk yaşıyorlar. Kentlerde değil oyun alanı, güvenle yürüyeceği bir yer bile neredeyse kalmadı. Bugünkü dünyada doğrudan çocuk için tasarlanmış çevrelerde bile çocuk, yetişkinlerin dünyaya bakış açısından algılanıyor ve bu nedenle de bir türlü kendisi gibi olamıyor. Hala çocuk hastanesi, çocuk müzesi, çocuk kafesi, çocuk gazetesi, çocuk kütüphanesi, çocuk tiyatrosu, çocuk felsefesi düşünceleri bize çok uzak gelmektedir.

VI

John Holt'a göre, kendi kendimize sürekli endişe ve acıyla soruyoruz: "Çocuklar için en iyisi nedir? Çocuklar için doğru olan nedir? Onlar için ne yapmalıyız?" Bu soru modern çocukluğa amaç olduğu kadar sonuç da oldu diyebiliriz. Çocukluk kurumu yaratılana kadar bu soruları sormak kimsenin aklına gelmezdi veya çocuklar için iyi olan nedir sorusu herkes için iyi olan nedir sorusundan farksızdı? Bu şekilde yazar, çocukların dünyadan ve yetişkinlerden uzaklaştırıldığını söylüyor. Holt'a göre belki de, yetişkinler Rousseau'nun çocukların çok farklı yaratıklar olduğu ve farklı yetiştiril-

meleri gerektiği iddiasından etkilenip kasten kendi dünyalarından uzaklaşmışlardır (Holt, 2000: 21-22).

Önceleri davranışçı ekolün etkisiyle çocuğun ihmal edilmesi söz konusuydu. Artık sosyoloji bilimi yapılandırmacılık ve akabinde gelen çocuğun aldıklarını yenilikçi ve yaratıcı bir biçimde yorumlayarak geri verdiği yani aktif olarak kültüre ve topluma katkı sağladığı yorumsal yeniden üretim kavramları ile çocukla ilgilenmeye başlamıştır (Onur, 2019: 257).

Çocuğun görünür olduğu ve pek çok hakkı elde ettiği yirminci yüzyıl aynı zamanda çocukluğun yok edildiği de bir çağ olmuştur (Şirin 1998: 91-93). Çocuk mutluluğu kavramı ile bozulan çocukları türlü ruhsal hastalıkların pençesine düşmüştür. Maalesef genelde çocuğu tek boyutlu bilişsel olarak anlıyoruz. Bütünsel ve kültürel bağlamından uzak bir çocuk anlayışımız mevcuttur. Çocuk üzerine multidisliner ve boylamsal çalışmalara ihtiyaç vardır.

Psikoloji bir meslek olarak yükselirken ebeveynlere çocuk yetiştirme tutumlarını sorgulatmış ve aynı zamanda onlara kendi önsezileriyle hata yapabileceklerini ve bundan bağımsız bir çocuk yetiştirme kılavuzunu daha doğru olacağını vurgulamıştır. Maalesef kendi içgörülerini bir kenara bıraktığından beri ebeveynler çocuk büyütmekeyen keyif alamaz oldular. Sadece doğru yapma kaygısı çok zor olduğu için 1930 Amerika anketler çocuksuz ailelerin daha mutlu olduğunu göstermektedir.

Çocukların kutsallaştırılması, idealleştirilmesi sonucu bencil, haz odaklı olmaktadır. Evlerinde misafir gibi yaşayan çocuklar yetişmektedir. Ebeveynler çok kaygılı oldukları ve yanlış yapmaktan çok korktukları için genellikle uzmanların ve kitapların gölgesinde çocuk büyütmekeye çalışmaktalar.

Ebeveynlerin tekrar kendi iç görülerini dikkate almaları gerekmektedir. Her çocuk biriciktir. Her çocuğun ihtiyacı farklıdır. Çocuğunun neye ihtiyacı olduğunu en iyi ebeveynleri bilir; uzmanlar ya da kitaplar değil.

Okul öncesi kurumlara okula hazırlık yerine toplumsal pedagojiyi benimsemeliyiz. Çocuklar okullarda ağır işçi konumundadırlar. Büyümeyen nesiller yetişmektedir. Onlara evde ve dışarıda sorumluluk vermeliyiz. Payne *Sade Bir Hayat* adlı kitabında çocuklar için çok fazla bilgi, çok fazla

eşya, çok fazla seçenek, çok fazla hız tanımlaması yaparken çocukların serbest oyun zamanının hiç kalmadığından bahseder. Einstein'ın dediği gibi “*Her şey mümkün olduğunca basit olmalı ama mümkün olduğundan daha basit olmamalıdır.*”

Yüzde 28 gibi ciddi bir çocuk nüfus oranına (2018) sahip olmamıza rağmen ülkemizde çocuk ve çocukluk konuları çok ihmal edilmektedir. Çocuklar küçük yetişkinler değil, kendilerine has dünyayı algılama biçimi olan insanlardır. Çocuktur anlamaz veya çocuktur unuttur anlayışına sahip çocuk algımız ile çocuğu bir birey olarak görememe söz konusudur.

Çevremizde ebeveynleri tarafından tehdit edilen, aşağılanan, horlanan, dışlanan bir çocuk şiddetine karşı takındığımız sessizliğimiz, çocukları kendi malı gibi gören bu hoyrat zihniyete meydan vermekte, hepimiz için kaçınılmaz kötü senaryolar daha çocuklukta yazılmaktadır. Çocukluk acılarının duygusal boyutu bilinçdışında tamamen gizlenmiş olarak kalmaktadır. Özellikle de gizli kaldığı için bir sonraki kuşakta ortaya çıkan yeni aşağılama bilinmeyen kaynağını oluşturmaya devam etmektedir.

Oysaki hepimiz şu anki ve gelecek bütün nesillerden sorumluyuz. Epigenetik çalışmalar bize çocuklukta travma stres ve kötü tecrübeleri genlerde bir değişime sebep olarak diğer nesillere aktarıldığını söylüyor.

Batıdan tercüme ettiğimiz bir evrensel çocuk kalıbını bir yana bırakarak, başkasının mayasıyla çocuklarımızı mayalamak yerine kendi kültürümüz içinden ürettiğimiz mültidisipliner, bütüncül ve bağlamsal bakış açısına sahip bir çocuk politikamız olmalıdır.

Çocuklar, ağaçlar gibi budandıkça daha iyi gelişen varlıklar değildirler. Onları sürekli denetim altında tutmaya çalışmak, itaat ve saygı beklemek ciddi bir gerçeği göz ardı etmektir. Z kuşağı ile ilgili yapılan araştırmalar bu çocuklar için en önemli şeyin etkileşim olduğunu göstermektedir. Yani artık itaat değil, gerekli olan muhabbetir. Gerek aile ortamında ve gerekse okullarda bu değişimin göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyim.

Çocukluk insanlığın tarihidir. Her şeyin bir başlangıç evresi olduğu gibi insan yetiştirmenin de başlangıç evresi çocukluk evresidir. Sadece bireyin geri kalan hayatı için değil sağlıklı ve erdemli bir toplum hedefi için çok önemlidir. İyi ve kötü bütün senaryolar çocukluk döneminde yazılmak-

tadır. Araştırmalar 0-6 yaşın önemini göstermekte ve epigenetik çalışmalar yaşanan olumsuzlukların nesiller boyu aktarıldığını vurgulamaktadır.

Çocuklara baktığımız gözlükleri değiştirmeliyiz. Çocukları bir birey olarak görmeliyiz. Her konuda onların görüşünü almalıyız. Çocuk sevdalısı olmak, vatan sevgisi, millet sevgisi ve bayrak sevgisi gibi milli bir değer olmalıdır.

Bir ülkenin yapacağı en büyük yatırım, çocukluğa yapılan yatırımdır.

Kaynakça

- Araz Y. (2013), *Osmanlı toplumunda Çocuk Olmak*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ariés, P. (1962), *Centuries of Childhood, A Social History of Family Life* (trans. by R. Baldwick), New York: Random House.
- Holt J. (2000), *Çocukluktan Kaçış*, çev. Sinem Yılcı ve Cihan Aksoy, İstanbul: Beyaz Yayınları.
- Irvin D. Y. (2018), *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayiğit, İstanbul: Pegasus Yayınları.
- İnal, K. (2001), “Çocukluğun Uzun Yüzyılları”, *Virgül*, Sayı, 42.
- Onur B. (2019), *Değişen Çağ Değişen Çocukluk*, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Postman, N. (1995), *Çocukluğun Yokoluşu*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Fortna Benjamin J. ed. (2016), *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, Leiden/Boston: Brill.
- Seldin T. (2013), *Harika Çocuk Nasıl Yetiştirilir?*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Streamns P. (2018), *Çocukluğun Tarihi*, çev. H. Dikmen, B. Uçar, İstanbul: Dedalus Kitap.
- Şirin, M.R. (1998), *Çocuk Yüzlü Yazılar*, İstanbul: İz Yayınları.
- Wartenberg T. E. (2018), *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler*, S. Kurtar, A. K. Gülen, Ankara: Sentez Yayıncılık.

Sivilizasiya sınaq qarşısında

*Səlahəddin Xəlilov**

Özət

Elm sadəcə texnoloji tərəqqiyə gətirmir. Bəşəriyyətin yenidən yapılanması, böyük dövlətlər arasında çatışmalar daha ancaq hərbi müdaxilələr, təcavüzlər yolu ilə deyil, iqtisadiyyat və mədəniyyət üzərindən də həyata keçirilir. Elmin inkişafı ilə əlaqədar ortaya çıxan neqativ nəticələr də az deyil. Ekoloji problemlərlə yanaşı, kütləvi qırğın silahları, radiasiya təhlükəsi və s. də artmaqdadır. Sivilizasiyanın qarşı-qarşıya qaldığı böyük dağıdıcı güclərdən biri də insanların sağlamlığına qarşı olan kütləvi təhdidlərdir. Məqalədə son aylarda sürətlə yayılmaqda olan koronavirus pandemiyası və onun bəşəriyyət üçün, sivilizasiya üçün törətdiyi təhlükələrdən, elmin keçməli olduğu yeni sınaqlardan, elm ilə sosial-mədəni proseslərin qarşılıqlı əlaqəsindən bəhs olunur. Sivilizasiyanın özünümüdafiə instinkti və əqli-salimin yeni sınağı qarşısında əxlaqi-mənəvi reduksiya hadisəsinin gedişatı izlənilir, ağılla mənəviyyətin yeni integrativ formalarının oluşması zərurəti vurğulanır.

Açar sözlər: Sivilizasiya, elm, pandemiya, tibbin qloballaşması, əxlaqi-mənəvi reduksiya.

* Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov, Azərbaycan Universiteti

“Hər bir yeni böhran xilas yolunu da özü ilə gətirir.”

Əbu Turxan

“Yaxşı planlaşdırılmış təxribatlar həmişə “təsadüfən” baş verir”, - deyirlər. Amma əslində təsadüfi heç nə yoxdur. Hətta öz iradələrini həyata keçirdiklərini düşünən təxribatçılar da, əslində daha böyük proseslərin icrasında alət olduqlarından xəbərsizdirlər.

Viruslar da alətdirlər, amma heç də həmişə onu törədənlərin, süni yolla mutasiya edənlərin deyil... Gözə görünməyən varlıqlar daha çox dərəcədə gözə görünməyən daha böyük güclərin iradəsinə tabe olurlar.

Böyük güclər özündən daha böyük gücün mümkünlüyünü qəbul etmirlərmi? Dünya ədalətinin əvvəl-axır təmin olunacağına inanmırlarmı?

Əlbəttə, onların da öz məntiqi vardır.

- Mağmınlıq heç kimə haqq qazandırmır. Zəhmət çəkib güclü olmaq lazımdır.

Amma başqa yanaşma da var:

- Zəiflərin faciəsi üçün güclülər məsuliyyət daşıyır.

XXI əsrdə tərəqqinin hərəkətverici qüvvələri, hətta milli varlığın meyarları dəyişmiş, yeni meyarlar olmuşdur. İrəlində gedən dövlətlərin və xalqların diqqəti dünyanın yeni üsullarla idarə olunmasına yönəlmişdir.

Bir suala başqa suallarla cavab verək. Niyə bu qədər hərbi potensial toplamış böyük dövlətlər torpaq istilasası ilə özləri məşğul olmur? Nədən bu işlə geri qalmış bölgələr uğraşır və böyük güclər bu münaqişələrin həllini niyə istəmir, niyə onların həmişə gündəmdə qalmasında, artıb-çoxalmasında maraqlıdırlar?

Əgər hər hansı bir millətin ən böyük sərvəti olan intellektual potensial səfərbər edilə bilmirsə, mühafizə edilmirsə, əgər təhsil sistemi aqlın gücə çevrilməsinə xidmət etmirsə, əqli və mədəni-mənəvi dəyərlər qlobal güclərin istilasına məruz qalırsa, alimlər elmi nailiyyətlərini xarici dillərdə çap etdirmək və Böyük güclərin istifadəsinə vermək məcburiyyətində qalırsa və bu bir uğur sayılırsa - bütün İslam dünyasında və bütün geri qalmış xalqlarda vəziyyət belədir - onda həmin böyük güclər zəiflərin

torpağını niyə işğal etsinlər ki? Əgər hamı onsuz da onlara xidmət edirsə, əgər yerli xalqlar ucuz işçi qüvvəsinə çevrilirsə, özlərini niyə əziyyətə salsınlar ki?!

Bəli, İndi başqa zamandır.

Müstəmləkəçiliyin də, qəsb və təcavüzün də yeni formaları ortaya çıxmışdır.

İqtisadi müstəmləkəçilik - sərvətlərin istismarı, vahid maliyyə məkanı, kürəşəlləşmə, mədəniyyət ixracı və onun "kənüllü" istehlakı. Düşüncələrin istilasası...

Dünya başdan-başa savaşa içindədir. Savaşlar çox fərqli çeşidlərdə - bəziləri (ərəzi davaları) göz önündə, bəzilərinə heç xəbərimiz də yoxdur...

Dünyanın görünməyən reallıqları...

Böyük/güclülər daha güclü təsir imkanına malik olurlar. Amma onlar kənardan təsir edir... Çox kiçik olanların şansı/avantajı/üstünlüyü isə yaxın, təmas məsafəsində olmaq, rahatça içəri keçmək, içəridə gizlənmək, "işini" içəridən görməkdir. Onun sənə düşmənliliyi olmaya bilər, o sadəcə "öz işini" görür. Hər şey onun gördüyü bu işin sənə işinlə/həyatın və fəaliyyətinlə nə dərəcədə uyarlı olması ilə bağlıdır. Onların da müsbət və ya mənfi, yaxşı və ya pis olması məhz bu uyarlıq və ya uyarsızlıqla əlaqədardır.

- Bir orqanizm başqa orqanizmin yanında və içində olanda nələr baş verir?
- Hərə öz həyatını yaşayır. Amma bu həyatlar: istər fiziki, kimyəvi, bioloji səviyyələrdə, istərsə də sosial-siyasi və ya iqtisadi səviyyədə olsun, ikiləşməyə, parçalanmaya, dağılmaya yol açmağa da bilər, - sinxronluq, uyumluluq olsa. İç-içəlikdən doğan təzadlar mənəvi həyatda da özünü göstərir. Mədəniyyətlərin, inançların, əxlaqi dəyərlərin birlikdəliyindən doğan ziddiyyətlər.

Qlobal təmaslar, böyük güclər arasında ziddiyyətlər, təbii uyarlılıq və zorla uyğunlaşdırmalar – planetimizdə birgəyaşayışın təbəddülatları və tolerantlıq təlimləri... Bunlar çox vaxt ictimai, bölgə və bəzən global miqyaslı hadisələrdir. Görünən, bilinən tərəflər arasında münasibətlər.

Amma bir də görünməyənlərin təması var. Çox kiçik təcavüzlər var ki, içəridən olanda çox böyük fəsadlar yarada bilir.

Məqsədimiz heç də məhz koronavirusdan bəhs etmək deyil.

Koronavirus/Covid 19 insanlığa yönəli daha böyük təhlükələr şəbəkəsindən sadəcə biridir. Biz bu virusun bioloji müharibə perspektivləri yönündə aparılan tədqiqat və təcrübələrin kontroldan çıxan bir sıçrantısı olma ehtimalını istisna etmirik. Amma yolundan sapmış bəşəriyyətə bir xəbərdarlıq olması ehtimalı da az deyil. Ən azından dindar dairələr bunu belə izah edirlər.

Bu hadisə dünyaya ağılıq etmək istəyən böyük güclərə bir ibrətdirmi - yoxsa nə qədər riskli və təhlükəli oyunlara girdiklərinin heç fərqudə də deyildilər?!

Bu həm də yeni dünya müharibəsinin vasitələrindən biri kimi böyükmiqyaslı fənd/qurğu və ya hətta düzgün hesablanmamış təxribat da ola bilər. Və ya iqtisadi müharibənin qlobal taktiki vasitələrindən biri...

Hal-hazırda durum necədir?

Nəzərə alsaq ki, koronavirusdan ölənlərin nisbi payı hər gün dünyada ölənlərin yekun sayı ilə müqayisədə elə də böyük deyil, bu qədər tələş keçirməmək də olardı. Lakin statistik baxımdan böyük deyil, amma təhlükənin davamlılığı daha böyük təşviş yaradır.

Deməli, qorxu daha çox kütləvi yayılma və nəzarətdən çıxma ehtimalına görədir. Amma bu qorxu sadəcə fərdi miqyasda deyil, ölkələr, xalqlar miqyasında daha çox təşviş/panik doğurur.

Bu virüs əhvalatını sadəcə bioloji-tibbi müstəvidə dəyərləndirmək sadələvhlük olardı. Çünki ən böyük ziyanlar son yüz ildə qloballaşma istiqamətində əldə edilmiş yeni dəyərlər sisteminə yönəlidir. Bütövlükdə sivilizasiya zərbə alır. Təhsil sistemi, mədəniyyət, ticarət, istehsal və istehlak sahələri...

Deməli, “yeni dünya düzəni” dediyimiz qlobal və sivil sistemlər dağılır. Və bəşəriyyət ənənəvi həyat tərzindən əl çəkərək tamamilə yeni, hələ ölçülüb-biçilməmiş, sanaqdan çıxmamış münasibətlər sisteminə qədəm qoymaq məcburiyyətində qalır - əlbəttə, bu təhdidə qarşı təcili və səmərəli mübarizə vasitələri tapılmasa...

İnsan ağılnın gücü və gücsüzlüyü

Bu gün bəşəriyyət böyük bir sınaqdan keçməkdədir. Təhlükəyə məruz qalan sadəcə insan sağlığı deyil; ağıl, ruh və bədən – hər üçü sınaq qarşısındadır.

Lakin biz bəşəriyyətin gəldiyi bu nöqtəyə tarixi retrospektivdən baxmaq istərdik.

Bəşəriyyət son onilliklərdə zəif təhlükəli bir sonluğa sürüklənirdi.

Yüksək mənəvi dəyərlərlə tənzimlənməyən hər bir güc təhlükə mənbəyidir.

Dünyanı və insanlığı məhvə sürükləyən böyük güclərin qarşısı bir an öncə alınmalı idi...

Amma bu mümkün idi?!?

Düşdüyümüz duruma bir az da əvvəlki tarixdən nəzər salaq.

Son əlli ilə qədər - üç əsr ərzində Qərbdə hakimiyyətin sükanı ağıl əlində idi. Rəşadət epoxasında ağılların yarışması və rəqabəti yaratdı bu sivilizasiyanı. Sonra azadlığın yeni dalğası gəldi və ağıla da, mənəviyyətə də meydan oxuyan bir ab-hava oluşdu. Qərbdə maddi nemətlər bolluğu yarandı, ataların neçə əsrlik əqli və fiziki zəhməti sonucunda övladlar üçün işləmədən yaşamaq, keşmək və keşmədən, əyləncədən də qazanc götürmək imkanı açdı...

Elmə-texnologiyaya əsaslanan İstehsal cəmiyyətinin yerini İstehlak (və xidmət) cəmiyyəti tutmağa başladı.

Qloballaşma da daha sadəcə Elmin bayrağı altında deyil, ağıla üsyan dalğalarının yayılması ilə, postmodernist dünyagörüşü ilə müşayiət olundu.

Azadlıq ideyası absurda çatdırıldı və insanları öz milli varlığından və hətta "ailə tiraniyasından", sevgi bağlarından azad etmək dərəcəsinə qaldı. Neçə min illik nəfsin fəvqünə qalxmaq mücadiləsini nəfsə azadlıq çağırışları əvəz etdi, əyləncə biznesi istehsalı və elmi tərəqqini sıxışdırdı, "keyf eylə" motivləri sənəti və həyatı bayağılaşdırdı... İnsanlıq böyük insani təkamül yolundan sanki geri döndü, uçuruma sürükləndi... "Qalib gələcəkmi cahanda kamal?!" axtarışları ovazıdı, mənəvi yüksəliş əzmi sarsıldı...

İnsanlıq qloballaşma dalğaları ilə yayılan bu mənəvi deqradasiya epidemiyasına davam gətirə bilmədi... Onun silikləyib özünə gəlməsini kim təmin edəcəkdi?!?

Buna gücü çatacaq o tək, böyük qüdrət məlum... Amma bunu necə edəcəkdə, hansı vasitələrlə?

Daha dəhşətli və davamlı bir epidemiyadan qurtulmaq üçün elə həmin qloballaşmanın törəməsi olan başqa bir epidemiyamı, acəba?!

"Özünə gəl" çağırışı "evində qal" məcburiyyəti üzərindənmi yapılanacaqdı?!

Ağlın şeytani üzü...

Ağıl gücü yönləndirəndə insanlığı irəli aparır. Amma təəssüf ki, sosial-siyasi güc fərdi ağılları istismar etmək imkanlarına sahib olur və ağıl siyasi iradənin qulluqçusuna çevriləndə, o da şeytana uymuş ola bilər.

Neçə əsrlərdə ki, İslam dünyasında İblisin/şeytanın girə biləcəyi bir bacanı qapatmaq uğrunda mübarizə gedir. Bu bacanın adına da "nəfs" deyirlər, - əslində "heyvani nəfs" nəzərdə tutulur. Həm də söhbət onu tənzimləməkdən deyil, ona qarşı mübarizədən, onu öldürməkdən, bacanı tamamilən qapatmaqdan gedir. ("Çirkli su ilə bərabər uşağı da atmaq" misalı).

Amma şeytan üçün ikinci baca da var...

Adı - ağıldı. "Ağla gələnin başa gələr. "Çoxları bu bacanı bilmir və ya heç ağıllarına da gəlmir. Amma çoxbilmişlər bu qapını da qapatmaq üçün əllərindən gələni edirlər. Yəqin ona görədir ki, İslam coğrafiyasının çox yerində ağıl bacasını hörümçək toru tutub.

Maraqlıdır ki, bir çox bədii tərənnümlərdə, o cümlədən, H.Cavidin "İblis" əsərində də İblisin iki qapısı var; biri nəfsə yönəli qapıdır ki, burdan İblis əlində şərab, cibində pul girir. Amma İblisin o biri özəlliyyəti ağıllı şeylər danışması, adamların "gözünü açması", gücün mənbəyini, "qalib gəlməyin" yollarını göstərməsidir. Bax, bu məsələdə "İblisin" İblisi onluğa düşüb... Oxucu və tamaşaçıların qəlbinə də əsasən bu bacadan girib. Belə ki, bu düşüncələrinə görə müasir ədəbi tənqid onu az qala müsbət qəhrəman kimi dəyərləndirmək yolunu tutub.

- Ağıllı şeylər danışmaqla, gücün mənbəyini göstərməklə də İblis insanın təkəbbür, şöhrət və rəyasət duyğularına müraciət etməirmi? Bunlar da elə nəfsin bir parçası deyilməmi? Ağıllı-ağıllı danışmaqla da yenə nəfs bacasından keçməyə çalışmırmı?

Bəli, sui-istifadə olunan yenə duyğulardır. Amma söhbət hansı bacadan keçməkdən gedir. İblisin arqumentləri və düşüncə tərzini məntiqi-rasional olduğu üçün biz "ağıl bacasından" danışıyıq.

Bəşəriyyəti qırğına sürükləyən “böyük güc”lərin də əsas aləti ağıldır – qəlbədən ayrı düşmüş, proqramlaşdırılmış ağıl.

Necə ki, ayrıca adamlar ağıldan bəlaya düşə bilər, eləcə də bəşəriyyət ağılin tuzağına düşür.

Necə ki, insan bir qapıdan girməzdən öncə, ordan necə çıxacağını düşünməli, ən azından çıxma biləcəyindən əmin olmalıdır, eləcə də bəşəriyyət... Amma təəssüf ki, bəşəriyyəti yönləndirənlər heç də həmişə əqli-mənəvi tərəqqinin önündə gedənlər olmur. Və nə yazıq ki, qurunun oduna yaşlar da yanır; ictimai bəlalar gələndə yaxşıya-pisə, ağıllıya-axmağa baxmır. Ona görə də hər bir insan sadəcə özü üçün deyil, həm də ictimai proseslər üçün, millətin və bəşəriyyətin taleyi üçün məsuliyyət daşdığını dərk etməlidir.

Fərdi və ictimai dünyalar

Mənəvi meyarlarla tənzim olunmayan istənilən güc təhlükə mənbəyidir. Və bu uyarı sadəcə fərdlərə deyil, həm də ictimai, iqtisadi, siyasi güclərə aiddir.

“Böyük güclər” bütün bu güc komponentlərini özündə birləşdirir və “ağıl axınları” sayəsində insanlığın zehni potensialına da sahib çıxdıqlarını düşünürlər. Amma onların istəkləri elə də rahat həyata keçmir. Güc ağılı önlədiyinə görə perspektivləri düzgün dəyərləndirə bilmirlər. Və planları çətinə düşəndə, bütün qüsurların, bütün bəlalərin səbəbini ya dini, ya da milli mənsəbiyyətdə axtarmaqdan, qlobal düşmən obrazları yaratmaqdan başqa çarə qalmır. Getdikcə bu yanlış mövqə ictimai rəyə yeridilir və cəmiyyət bu təhlükəli sindroma yoluxdurulur.

Beyinlərin idarə olunması, düşüncələrin yönləndirilməsi, dinlərin, inancların da qlobal güclərin planlarına alət edilməsi... Bəli, bu sindrom öz-özünə oluşmuş, onu qafalara yeridənlər var. Optimal sosial təşkilatlanmanın rolu haqqında yetərli bilgi olmayanda, insanlar uyduruq “səbəblərə” inanır

və bütün təqsirlər mili və dini zəminə yüklənir. Dini sivilizasiyalar və onlar arasında çatışmalar haqqında absurd təlimlər də belə ortaya çıxmışdır.

Amma unudulur ki, fərdi və ictimai dünyalar arasında sinxronluq pozularsa, ən böyük ziyanı sivilizasiya özü çəkər. Necə ki, bu günlərdə biz hamımız bunun şahidiyik, amma sadəcə nə baş verdiyinin fərqi deyilik.

Bir var, hər bir insanın öz dünyası - fərdi dünyalar. Bir var - ictimai dünyalar və nəhayət, bütün bəşəriyyəti ehtiva edən qlobal ictimai dünya. Bu - sosial iyerarxiyalar baxımından. Və bir də cismani dünyanın, və bir də mənəvi dünyanın öz iyerarxiyası - çoxqatlı sistemi var.

Fərdi dünyalar yaşadığımız ölkələrin ictimai orqanizminə, onlar da öz növbəsində artıq qloballaşmış ümumbəşəri sosial orqanizmə bağlıdır və bu bağlılığın əsas şərti yenə də sinxronluq - zaman eyniyyətidir. (Bunsuz sosial orqanizmlər pozular.)

İndi fərz edək ki, bu dünyalardan birində zaman ləngiyir, dayanır və ya hətta geri gedir. Qlobal dünya strukturları və sivilizasiya öz yüzillik nailiyyətlərindən geri çəkilir. Həm də hansı isə bir virusun təhdidi ilə. Problem virus və ya təbabət miqyasından çıxaraq, sosial orqanizmlərə , qlobal dünya saatının əqrəblərinə transfer olunur...

İnsanoğlu indi belə böyükmiqyaslı bir proseslə üz-üzə qalmış və öz acizliyini hiss etməkdədir. Bu, dünyaya meydan oxuyanlara bir xəbərdarlıq, bir uyarıdır. İnanırıq ki, bəşəriyyət bu böhrandan çıxmağı bacaracaq, amma bundan çıxardığı ibrətləri heç vaxt unutmamalıdır.

Ümid edirik ki, dünya yenidən düzənlənərkən, uyduruq prinsiplərə deyil, sivilizasiyanın gerçək hərəkətverici qüvvələrinə istinad edəcəkdir. Bəşəri ağıl da yedəkdən qurtulub sükani yenidən ələ alacaqdır.

Hume'da Nedensellik Sorunu

Ali Suat Gözcü*

Özet

Hume açısından zorunlu nedensel bağıntıyla ilgili iki önemli iddiası vardır. Birincisi, olaylar arasında neden-etki olarak adlandırılan bir bağıntı olduğuna inanılır. İkincisi ise, zorunlu bağıntı yalnızca zihinde ortaya çıkar. Hume, buradan hareketle, nedensel bağıntıların nesnelere kendilerinde bulunduğuna ilişkin düşüncenin hatalı olduğunu ileri sürer; diğer yandan, nedensel bağıntının olgulara ilişkin inançların ortaya çıkmasının da önemli koşullarından biri olduğunu düşünür. Buna göre, bu çalışmada ilkin, zorunluluğun kaynağının araştırılması bakımından Hume'un bilgi teorisinin genel hatları kısaca gösterilecektir. Daha sonra, Hume'un zorunlu bağıntının dış dünyada değil ama zihin bir ürünü olduğuna ilişkin argümanı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hume, Algı, Nedensellik, İmgelem, Alışkanlık, Zorunlu Bağıntı.

The Problem of Causality for Hume

Abstract

There are two important claims about necessary connection for Hume. First, it is believed that there is a relation between events called cause-effect. And second, necessary connection occurs only in the mind. Based on this, Hume argues that the idea that causal relations are in the objects themselves is false; on the other hand, he thinks that causal connection is one of the important conditions of the emergence of

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, suatgozcu08@gmail.com

beliefs about the facts. Accordingly, in this paper, in order to investigate the general outlines of Hume's theory of knowledge will be briefly shown. And then, it will be discussed that the Hume's argument about necessary connection is a product of mind, not the outside World.

Keywords: Hume, Perception, Causality, Imagination, Habit, Necessary Connection.

1. Giriş

Neden kavramı ve bu kavramla bağıntılı olan kavramların tüm düşünme alanının, dilin ve nesnelere ilgili belirlenimlerin olanağı için vazgeçilmez olduğu söylenebilir. Nedensellik olmadan herhangi bir deneyimin, çıkarımın ve en sonunda herhangi bir şeye ilişkin bilginin olanaklı olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla nedenselliğin hem insan zihniyle hem de nesnelere dünyasıyla doğrudan bir ilgisinin olduğu söylenebilir. Özellikle erken modern dönemde filozofların üzerinde en çok durduğu konulardan biri insan zihni ile fiziksel nesne arasındaki bağıntı sorunudur. Bu filozoflardan biri olan Hume, nesne ve zihin bağıntısıyla ilgili önemli görüşler ortaya koymuştur. Hume, zihin ile nesne bağıntısıyla birlikte ortaya çıkan bilgilerin kesinliğinden ve kaynağından kuşku duyulsa bile, bilginin kaynağının dış dünya olduğunu kabul etmektedir (Hume, 1997, s. 95, 188). Bununla birlikte Hume, zihinde ortaya çıkanlar ile nesnelere sağladıkları arasındaki uyumla ilgili bazı sorunların olduğunu ve imgelemin etkisiyle birlikte büyük ölçüde nesnenin sağladıklarının ötesine geçebildiğini düşünmüştür. Hume, bu aşamada ortaya çıkan öğelerin duyu verilerinden değil ama zihnin iç işleyişiyle türetildiği sonucuna varmıştır. Nedensellik ve zorunlu bağıntı bunlar arasında yer alır. Çünkü, Hume'a göre, hiçbir nesne, sadece kendileri göz önünde bulundurulduğunda, çıkarımda bulunmak için herhangi bir veri sağlamaz ve nesnelere tekrar eden bağıntılarının gözlemlenmesiyle de bu bağıntıların dışına çıkan herhangi bir veri zihne sunulmaz. Ancak yine de zihin gözlemlediklerinden henüz gözlemediklerine doğru geçiş yapmayı sürdürür.

Buna göre, yaygın metafiziklerde görüldüğü gibi, neden ile etkisini birbirine modal bir yolla, yani zorunlu olarak bağlandığı düşünülmüştür ve Hume'un bu türden metafiziklerin deneysel verilerden yoksun argümanlarını eleştirir (Loux, 2006, s. 188). Hume açısından yalnızca deneyimle onaylanabilecek nedensellik ile ilgili inançların kaynağında ardışık olayların gözlemlenmesi bulunur, ancak zorunlu bağıntıyla ilgili inançlar zihnin kaçınılmaz olarak nedenden etkiye gitmesinin gözlemlenmesiyle oluşurken, bu durum kanıtlanabilir değildir (Rogers, 1991, s. 519). Bunun kanıtlanabilir olması için algının olması gerekir ancak imgeleme ortaya çıkan neden-etki bağıntısı algının içeriğinde bulunmaz ama zihin içerikleri arasında bağıntı kurar. Neden-etki bağıntısının zorunluluğu da zihnin iç işleyişiyle ortaya çıkar.

Hume hem ontolojik hem de psikolojik olarak nedenselliği ele alır ve bu ikisinin genellikle birbiriyle karıştırıldığını düşünür ve eleştirisini de bu yönde ortaya koyar. Buna göre, Hume'un nedenselliği hangi düzlemde ele aldığını ve zorunluluğu da nereye dayandığını görebilmek için, onun bilgi sisteminde bu terimlerin nasıl temellendiğini kısaca gösterdikten sonra, zorunlu nedensel bağıntıyla ilgili eleştirisi üzerinde durabiliriz.

2. Zihnin Sınırlarının Belirlenimi Sorunu, İdeler ve İzlenimler

Hume, insan edimlerinin, düşüncelerinin, algılamalarının ve hissetmelerinin nasıl gerçekleştiğini açıklamak için insan doğasının genel bir teorisini, yani zihnin nasıl çalıştığını gösterme çabasıdadır. Hume insan zihni üzerine incelemesine algı sorunuyla başlar. İlk olarak, insan zihnin tüm içeriklerinin algılardan oluştuğunu ve bu algıların ideler ile izlenimler olmak üzere iki yönünün olduğunu ileri sürer. İnsan zihninin içerikleri olan algıları izlenimler ile idelerdir ve bunlar aynı zamanda, insan bilgisinin de sınırlarına işaret eder. Hume izlenimler konusunda büyük ölçüde Locke'u izler ve Locke gibi o da izlenimleri duyu ve refleksiyon izlenimleri olarak ikiye ayırır. Duyu izlenimleri, duyuyla ilgili olanlardır; refleksiyon izlenimleri ise, duygulanımlar ve buna benzeyen tutkulardır (Hume, 1997, s. 45-46). Dolayısıyla, izlenimler yalnızca duyuyla sınırlı değildir ama aynı zamanda arzular, istekler ve duygulanımlar birer izlenimdir. Hume açısından duyu izlenimleri dış etkilerden dolayı zihinde oluşan izlenimlerdir

(Hume, 1997, s. 45). Buna karşın, refleksiyon izlenimleri ya da ikincil izlenimler ise, arzuları, istekleri ve duyguları içerir. Bu türden izlenimler daha önce edinilen idelerin çeşitli tarzlarda bir araya getirilmesiyle ya da ayrıştırılmasıyla oluşabilir. Refleksiyon izlenimleri, öfke ve acıyla ilgili olan duygulanımları, onaylama ve onaylamayı ve istemeyi içerebilir. Hume'un teorisine göre, duyuların tüm izlenimleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

- Biçim, kütle ve cisimlerin katılıklarının izlenimleri (birincil nitelikler).
- Renkler, sesler, kokular, tatlar, sıcak ve soğuk (ikincil nitelikler).
- Nesneleri kullanma tarzına göre üretilen acılar ve hazlar (bu türden izlenimler refleksiyon izlenimleri olmakla birlikte, bu izlenimlerin kaynağında duyu izlenimleri bulunmaktadır).

Hume 'ide' terimini Locke'tan farklı bir biçimde ortaya koyar. Locke'a göre 'ide' zihnin tüm içeriklerini bir arada toplayan bir genel terimdir. Bununla birlikte, Hume 'ide' terimini 'izlenimler' terimiyle birlikte ortaya koymasıyla Locke'ta gördüğümüz tarzın belli ölçülerde dışına çıkar (Allison, 2008, s. 15). Hume, Locke'un 'ide' kavramı altında topladıklarını 'ide' ve 'izlenim' olmak üzere ikiye ayırır. Hume'a göre, zihindeki algılar ilkin izlenimler olarak ortaya çıkar ve daha sonra ideler, izlenimlerin birer kopyası olarak üretilir (Smith, 1966, s. 205). Başka bir söyleyişle, ideler tam olarak izlenimlere benzemez ama daha çok nedensel bir yolla izlenimlerden resimler halinde türetilir. Böylece, Hume açısından her türden zihin içeriği ve bilginin temelinde izlenimler bulunmaktadır ve bu izlenimler deneyimin içeriğini oluşturmaktadır; ideler ise, edinilen her izlenimin zihinde birer karşılığı olarak bulunur (Hume, 1997, s. 47-48).

Hume'un izlenimler ve ideler arasında yapmış olduğu ayırım, duyuların zihne ulaşmaları ve düşünme ya da bilince doğru ilerlemelerini sağlayan kuvvet ve canlılık derecelerine göredir. En kuvvetli ve canlı olanlar izlenimlerdir (bunlar ruhta beliren tüm duyum, tutku ve duygulardır). İdeler ise, akıl yürütme ve düşünme sonucunda oluşan sönük imgelerdir (Hume, 1997, s. 45). İdelerin sönüklüğü ya da daha az canlılık derecesi, idelerin izleniminden ne kadar uzaklaştığını ya da ikincil niteliklerinden ne kadar sıyrıldığını göstermektedir.

Hume söz konusu ideleri de basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayırır. Hume'a göre, bir ide ya basit bir izlenimin doğrudan kopyası

olmalıdır ya da kendileri basit izlenimlerin kopyaları olan diğer idelerin bir birliği olmalıdır (Pears, 1990, s. 20). Daha fazla bölünemeyen basit idelerin tamamı izlenimlerden türetilir ve dayandıkları izlenimleri zihinde temsil eder. Bununla birlikte, her izlenime zihinde karşılık gelen bir idenin olması durumunun kanıtlamasını yapmak olanaksız gibi görünse de izlenim ve idenin birbirlerini gerektirmeleri, aynı şekilde, izlenimlerin idelerin nedeni olması durumu Hume açısından kabul edilebilirdir. Örneğin, herhangi bir şeyin idesini edinmek için bu ideye karşılık gelen bir nesneye ilişkin izlenimlerin verilmesi gerekir ve bunun tersi bir durum olanaklı değildir. Bu bakımdan, izlenim ile ona karşılık gelen ide arasında neden-etki bağıntısı vardır.

Hume, idelerin izlenimlerle bağıntısı olmasına karşın yine de izlenim gibi somut değil de soyut olduğunu ve aynı şekilde, genel idelerin tikel ideler gibi bir izlenimin doğrudan kopyası değil ama seçici bir soyutlama sonucunda soyut idelerin ortaya çıktığını düşünür (Pears, 1990, s. 27). Soyut ideler, aralarında nicelik ve nitelik bakımından farklılık olsa da nesnelere arasındaki benzerliklerin fark edilmesiyle türetilir ve bu yolla genel terimler ortaya çıkar (Hume, 1912, s. 59-60). Bununla ilgili olarak Hume'un hemen öncesinde Locke ve Berkeley iki farklı görüş ortaya koymuştur. Locke'a göre, zihnin doğası gereği tikel şeylerden genel terimlere ulaşılır. Zihin, ona göre, tek tek bütün şeylerin idelerini edinemez ya da onlar hakkında akıl yürütmelerde bulunamaz, çünkü böyle bir edim insan aklının sınırlarını aşar. Bundan dolayı, tekil şeylerin ortak yönleri ya da bağıntıları göz önüne alınarak onlardan genel terimlere ulaşılır (Locke, 1689, s. 245-253). Berkeley açısından ise, bu türden soyutlamalar mantıksal olarak olanaksızdır. Ona göre, soyutlamaların doğruluğundan emin olmak için onların temsil ettiği tikellerin tanıtlanması gerekir ki bu olanaksızdır (Berkeley, 1996, s. 25-16). Çünkü Berkeley açısından bilgiyle ilgili iddiaların dayandığı kaynak olan algıyı aşan bir şey bulamayız. Hume, Berkeley'in tarzına benzer bir yolla, genel ya da soyut idelerin seçik olmasının onların imgeler olduğu varsayımına dayandırır. Örneğin, bir üçgen imgesi yalnızca ikizkenar üçgen gibi özel bir üçgenin imgesi olarak varolabilir. Bu bakımdan, mekanik bir kopyalamayla genelliğe gidilemez (Pears, 1990, s. 28). Buna göre Hume, alışkanlıkla oluşan bir birliktelikten

dolayı tikel bir idenin başka birçok tikel ideyle bir bağıntısı olan ve onları imgelem aracılığıyla ortaya çıxaran bir terime eklenmesiyle soyut idelere ulaşıldığını düşünmektedir.

Hume, ideler arasında neden-etki bağıntısı gibi bağıntıları kurmaya yarayan zihnin doğal bir işlevinden söz eder ve zihnin bu doğal yeteneğine çağrışım adını verir. Çağrışımınla birlikte zihin, basit ideleri bir araya getirebilmeye ya da onları ayrıştırılabilmeye yetkin olur. İdeler arasında kurulan bu bağıntının kaynağında benzerlik, uzay ve zamanda süreklilik ve nedensellik olmak üzere üç ilke vardır. Herhangi bir izlenimle bir şey anımsanır, anımsanan şeyle birlikte, önce ya da sonra olan başka bir şeyin anımsanmasıyla zamandaki ardışıklığı ortaya çıkar ve aynı şekilde, anımsananın uzaysal sürekliliği görülür (Çelebi, 2008, s. 35). Son olarak, tüm bu aşamalar nedenden etkiye ya da etkiden nedene doğru giden bağıntılar zincirinin de resmini verir.

İncelememizin merkezinde duran çağrışımın bu sonuncu ilkesi olan nedensellik, diğerlerinden farklı olarak, bize verilenin ya da verilmiş olanın dışına çıkmamızı sağlar ve en sonunda, tüm deneyimlerimizin temelini yerleşir. Ancak bu durum nedenselliğin a priori olmasına yetmez (Hume, 1912, s. 26). Çünkü Hume'a göre, olgulara ilişkin akıl yürütmeler neden ve etki arasındaki bağıntı sonucunda ortaya çıksa bile, bu türden akıl yürütmelerin sonuçlarının zorunluluğundan söz edilemez. Böylelikle Hume, neden-etki bağıntısını ve zorunluluğu idelerin bağıntıları ile olgu şeyleri üzerinden açıklar. Ona göre, idelerin bağıntılarının dışsal olanla doğrudan bir ilgisi yoktur ve bu bağıntılar zihnin işleyişiyle ilgilidir. Örneğin, iki dik açının karesinin toplamının hipotenüsün karesine eşit olması gibi geometrinin önermeleri zihnin kendi iç işleyişinde, yani sadece düşüncede temellenir. Buna karşın, olgunun şeyleri hakkındaki önermelerde kesinlik olmaz, çünkü dış dünyaya ilişkin izlenimler zihne her seferinde aynı şekilde verilmek zorunda değildir ve bu durum bağıntıların farklı şekillerde kurulmalarının önünü açar (Dicker, 1998, s. 33-34). Diğer bir söyleyişle, bu iki bağıntı türü arasındaki ayırım, ilkinin içinde çelişkiye izin vermeyen düşünmenin bir işlevi olmasına ve ikincisinin de olgusal şeylerle ilgili olmasına dayanır (Macnabb, 1996, s. 45).

Hume'un yaptığı bu ayrımla insan zihninin iki yönü serimlenir. Buna göre, bütün akıl yürütmelerimiz bu iki zihin kullanımına göre gerçekleşmektedir. Olgulara ilişkin akıl yürütmelerimizde zorunlu hiçbir bağıntı bulunmaz ve bu bağıntı yalnızca idelerin ilişkileri sonucunda ortaya çıkar. Bu türden çıkarımların, yani idelerin ilişkileri ile ilgili akıl yürütmelerimizin olgusal dünya ile doğrudan ve zorunlu bir bağıntısı bulunmamaktadır. Armstrong, Hume'un bu görüşünü şu şekilde değerlendirir:

Hume'un yapmış olduğu bu ayrım, modern terminolojiyle söylenirse, 'içsel' ve 'dışsal' bağıntı ayrımına karşılık gelmektedir. İdelerin bağıntısı, birbirleriyle bağlantılı olan şeylerin esas doğalarına mantıksal olarak bağlı olan bağıntıdır. Örneğin, bir şeyin bir diğerinden büyük olması durumunda olduğu gibi. Olgusal şeylere ilişkin bağıntı ise, şeylerin esas doğalarını mantıksal olarak gerektirmeyen bağıntılardır. Bir şeyin bir diğerinden çok uzakta olması durumunda olduğu gibi. (Armstrong, 1978, s. 50)

İdelerin ilişkileriyle ilgili akıl yürütmeler nedensel bağıntının temelinde bulunmaktadır. İki olay ya da durum arasında, olgusal olarak hiçbir bağlantı olmamasına karşın, Hume, bizim bunlar arasında neden ve etki bağıntısı kurduğumuzu düşünür. Ona göre, bu bağıntı alışkanlıklarımızın ve inançlarımızın kökeninde bulunur. Zihnin imgeleme kazandığı bu edim sayesinde duyu yoluyla verilenin dışına taşma olanaklı olur (Smith, 1966, s. 207). Çünkü ideler arasındaki benzerlik ve ardışıklık bağıntısının fark edilmesiyle çağırışım ve bunun sürekli tekrar etmesiyle alışkanlık ortaya çıkar. Dolayısıyla, henüz bir ide edinilmeden onun önceden düşünülmesi ya da bir olay olmadan onun olacağına varsayılması, ideler arasında kurulan neden-etki bağıntısıyla olur. Böylece, zihindeki her idenin bir izlenimle bağıntılı bir şekilde bulunması gerektiği gösterildiğine göre, çalışmamızın konusu olan zorunlu nedensel bağıntının kaynağında ona karşılık gelen bir izleniminin olup olmadığının sorusunun araştırılması gerekir.

3. Nedensellik, Alışkanlık ve İnanç

Nedensellik hem Hume'un sistemi içinde hem de metafizik tartışmalarında oldukça önemli bir yerde durur. Özellikle dilin yapısında nedensel bağıntılarla kurulan önermeler bulunur. Genel yaklaşıma göre neden, birbirini zorunlu olarak izleyen olaylar serisine işaret eder ve herhangi bir olay meydana geldiğinde, onun olmasını sağlayan koşul yeter-nedendir (Mackie, 1999, s. 413). Bununla birlikte, Hume nedenselliğin bazı yönleriyle, özellik zorunluluğuyla ilgili önemli görüşler ortaya koyar ve geleneksel metafizikte karşılaştığımız nedensellik sorununu psikolojik bir düzlemde açıklamaya çalışır. Hume nedenselliğin insan zihninin bazı alışkanlıklarıyla ilgili olduğunu ve bunun doğanın kendisinde olandan farklı bir bağıntı olabileceğini keşfeder. Yukarıda belirtildiği gibi, zihnin bütün içerikleri izlenimler ve idelerden oluşmakta ve her idenin kaynağında izlenim bulunmasına karşın, çağrışımın ilkelerinden biri olan nedensellikte duyuların dışına çıkılır (Hume, 1997, s. 100). Hume açısından zihni bellek ve duyuların verilerinin ötesine götüren tek bağıntı neden-etki bağıntısıdır, çünkü neden-etki bağıntısıyla ancak bir nesneden bir başkasına doğru çıkarsama yapılabilir (Hume, 1997, s. 113). Neden ve etki arasında bir bağıntı kurabilmek için, bu bağıntının karşılık geldiği nesnelere ya da olgu durumları uzayda bitişik, zamanda ardışık ve benzer olmalıdır. Nedenin etkiye önsel olması için bu üç koşulun sağlanması gerekir (Hume, 1997, s. 177).

Hume, nedenden etkiye geçiş aşamasında alışkanlıkların devreye girdiğini düşünür. Neden ve etkinin işlemleri deneyimle ortaya çıksa bile, akıl yürütme yoluyla üretilen nedensel yargılar deneyimden ya da anlama yetisinin işlemlerinden türetilemez (Hume, 1997, s. 115). Ona göre, zihnin kendisini dış nesnelere doğru yönelterek onlardan uygun olanları içsel izlenimlerle birleştirme eğilimi vardır. Zihnin bu eliğimi imgelem ya da alışkanlıkla olur ve bunlar sayesinde, içsel izlenime dayanan zorunlu bağıntı idesi, iç izlenimlerin dışsal nesnelere idelerine bağlanmasıyla ortaya çıkar.

Buna göre, neden ve etkinin sürekli birliği olmasaydı, sözü edilen nedensel yargılar üretilemezdi ve aynı şekilde, hiçbir şeyin varlığının bir nedeni olmadan varolduğu sonucuna varılırdı. Bu da şeylerin rastlantısal bir yolla varolduğu ve yok olduğu gibi bir sonucuna bizi götürürdü. Böylelikle Hume açısından, neden ve etki bağıntısı olmaksızın kavranabilen herhangi

bir çıxarım da olamaz. Hume bununla ilgili “Herhangi bir varlığın varoluşu, öyleyse, yalnızca bu varlığın nedeninden ya da etkisinden edinilen araçlarla kanıtlanabilir ve bu araçlar tamamen deneyimden edinilmiştir” (Hume, 1912, s. 174) tespitini yapmaktadır.

Böylelikle Hume, deneyim olmadan her ne kadar nesnelere hakkında konuşmanın olanaksız olduğunu düşünüşe de duyulara verili olan nesnelere bu aşamada kendilerinin oluşmalarının nedenlerini ve kendileri yoluyla üretilen etkiler hakkında bize bilgi vermediğini ileri sürer. Dolayısıyla, deneyimde verilenin dışına çıkıp onlarla ilgili herhangi bir akıl yürütmeye bulunabilmek için, onların uzay, zaman ve benzerlikleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Hume bunu açıklamak için şu örneği verir: “Duyulardan ekmeğin renginin, ağırlığının ve yoğunluğunun bilgisini edinebiliriz; ancak ne duyu ne de akıl ile asla ekmeğin beslenmesiyle ve insan bedenini desteklemesiyle ilgili niteliklerinin bilgisini edinebiliriz.” (Hume, 1912, s. 32)

Nesnelerin kendilerinde ve olgularda bu türden bağıntılar içerilmez ve bu nedenle, neden-etki bağıntısının zihinde kuruluyor olması gerekir. Bu bağıntıyla akıl yürütme yapılır ve akıl yürütme olayı iki ya da daha çok nesnenin birbiriyle olan değişmez ya da değişebilir bağıntıların ortaya çıkarılmasıdır. Buna karşın, nedensel çıkarımların temelinde akıl yürütmeler değil ama alışkanlıklar bulunur. Alışkanlık herhangi bir refleksiyona dayanmadığından dolayı, düşünecek zamana izin vermeden işlemeye koyulur (Hume, 1997, s. 146).

Böylelikle Hume, alışkanlığın insan yaşamının en önemli kılavuzu ve deneyimleri gelecekte de işe yarar hale getiren tek ilke olduğunu düşünür. Alışkanlıklar, neden ve etki arasındaki bağıntının daha öncekilere benzerliği ve onların tekrarıyla ortaya çıkmaktadır: Geçmiş deneyimler, gelecekteki deneyimlere aktarılır, çünkü gelecek geçmişe benzer (Hume, 1997, s. 147). Örneğin, bir *B* olayı ile bir *A* olayının zihinde benzer koşullarda ve sık sık meydana gelmesiyle, zihin doğası gereği bu iki olay arasında alışkanlıktan doğan bir bağıntı kurmaktadır. Hume’a göre, genellikle gelecekte meydana gelecek olaylar hakkında düşünürken alışkanlıklarımızın etkisinde kalırız. Daha önce meydana gelmiş bütün *A* olayları *B*’ye neden olmuş ve bundan sonra *A* meydana geldiğinde *B*’nin de gerçekleşeceğini düşünürüz.

Alışkanlığın bu işlevi insan yaşamında önemli bir kolaylık sağlar. Locke gibi, Hume da insan zihninin kavrayış bakımından sınırlarının olduğunu düşünür ve bu sınırları insanın kendi yaşamı boyunca sınırlı şeyler üzerine sınırlı bir şekilde düşünmesi olarak belirler. Bundan dolayı, her nesne ya da her olay üzerine, her zaman aralığında tek tek düşünmek olanaksızdır. Alışkanlıklar sayesinde bize şu anda sunulanın sınırlarını aşabilmekteyiz. Hume, bellek idelerimiz ve izlenimlerimizin, başka bir deyişle, geçmiş deneyimlerimiz ile şu anda algıladıklarımızın ve gelecekte algımızın konusu olabilecekler hakkında akıl yürütürken alışkanlıklarımızın bize eşlik ettiğini düşünür. Hume'a göre, nesnelere kendilerinde tespit edilen bağıntıları olmadığından, bir nesnenin varoluşundan başka bir nesnenin bulunmasını çıkarsamayı sağlayan ilke, imgelem üzerinde işleyen alışkanlıktır (Hume, 1997, s. 124).

Buna karşın Hume, alışkanlıklarımızın yalnızca neden ve etki bağıntısının olasılığına ilişkin olmadığını, ama aynı zamanda, bu türden bağıntılara inandığımızı belirtmektedir. Başka bir deyişle, herhangi bir olay gerçekleştiğinde bu olayı başka bir olayın izleyeceğini henüz deneyimlemeden onun olacağına inanırız. Hume'a göre inanç idesi, herhangi bir izlenimden türetilemez ve nesnelere birlikte hiçbir gözlemlenebilir bağıntısından çıkarılamaz. Bu ide zihnin bir etkinliği olarak ortaya çıkar ve bir nesneyi tasarlama tarzı üzerinde yönlendirici bir etkide bulunur (Hume, 1997, s. 118). Zihnin bu etkinliğinin temelinde, bir nesnenin varoluşundan bir başkasını çıkarmamızı sağlayan alışkanlık bulunur. Bununla geçmiş deneyimler şu anda deneyimlenenlere ve gelecekte deneyimleyeceklerine uygulanır. Bu bakımdan inanç, insan zihninin deneyimsel verilerle sınırlanmasının önüne geçerek, gündelik yaşamın sürmesini sağlar. Çünkü inanç, zihnin neden-etki bağıntısını bilgiye değil ama doğrudan yargıya taşımasına neden olur (Smith, 1966, s. 222).

Alışkanlık, zihin herhangi bir durum üzerine düşünmeye başlamadan devreye girer ve nesnelere neden-etki bağıntısıyla birbirine bitişik görünmelerini sağlayarak inanç ve yargı üretilir. Hume'a göre, izlenim verildiğinde zihinde hem ide oluşur hem de izlenimle birlikte kuvvet ve canlılık zihne aktarılır. Bu durum sürdükçe ya da tekrar ettikçe zihne aktarılan kuvvet ve canlılığın derecesi de artar ve idenin daha kuvvetli ve

canlı bir şəkildə zihne yerləşməsi sağlanır. En sonunda, nesnelər dəyişsə bile zihin, kuvvetin və canlılığın etkisiyle, dəyişimi göz ardı edərək kendisinde daha önce ortaya çıkmış olan nesnenin tasarımına yönelir (Hume, 1997, s. 120). İnançlar, bu bağlamda, idelere herhangi bir şey ekleməz ama daha kuvvetli ve canlı olmaları sağlayarak idelerin nasıl düşünüleceği yönünde bir etkide bulunur (Hume, 1997, s. 122). İnanç bu etkisi nesnelere kendilerine ait bir özellik değil ama içseldir ve izlenim ile idenin daha canlı ve yoğun bir tasarımıdır.

Diğer yandan nedensel çıkarımların doğrulanması için bellek ve duyuların dolaysız algısına başvurmanın yanında bir de inanca gereksinim duyulur. Çünkü Hume'a göre, nedensel çıkarımları sonsuza kadar götürmek olanaksızdır. Bundan dolayı, nedensel çıkarımları durduracak tek şey bellek ideleri ya da izlenimlerden daha çok, sorgulamalara izin vermeyen bir inanç idesidir (Hume, 1997, s. 51). Stroud'un belirlemesine göre, herhangi iki olay nedensel bağıntı idesi olmadan da uzay ve zamanda süreklilik ve bitişiklik bağıntılarıyla birbirine bağlanmış olabilir ancak olayların aynı şekilde dizilişlerini ve birbirine sürekli olarak bağlandıkları gözlemlendiği her durumda, onların nedensel bir yolla birbirlerine bağlandığına inanılır. Buna karşın, yalnızca süreklilik ve ardışıklık bağıntısıyla nedensellik bağıntısının oluşmasının koşulları sağlanamaz. Olayların oluşlarında ve birbirleriyle bağıntılarında tekrarların gözlemlenmesi zihnin bu olayların rastlantısal bir yolla düşünmesinin önüne geçmektedir (Stroud, 2003, s. 93).

Bunun yanında, geçmişte olan şeyin oluş tarzına benzer bir olay olduğunda, aynı sonucu vermesinin zorunlu olduğuna ilişkin bir eğilim ortaya çıkmaktadır. Bir diğer söyleyişle, imgelemdeki ideler arasındaki bağıntıyla ilgili alışkanlığın zihin üzerindeki etkisi nesnelere aktarmakla ilgili bir eğilim söz konusudur ve bu nedenle zorunluluğun ve gücün nesnelere bulunduğunu ileri sürüyoruz (Coventry, 2006, s. 93). Dolayısıyla burada yanıtlanması gereken soru, önceden edinilen deneyimlerle yalnızca sınırlı sayıda nesnelere hakkında seçik bilgiler edinilse de bu bilgilerle benzer nesnelere gelecekte de aynı şekilde olacaklarına ilişkin beklentinin oluşmasının kaynağındaki şeyin ne olduğudur.

4. Zorunlu Bağntı Sorunu

Hume, tüm idelerin izlenimlerle bağntılı olduğunu düşündüğü için, zorunlu bağntı idesinin de kaynağında bir izlenimin olup olmadığını kanıtlama gereği duymuştur. Buradan hareketle, Hume zorunlulukla ilgili olarak şu soruyu sorar: “İki nesnenin zorunlu olarak birbirine bağntılı olduğunu söylerken, zorunluluk idemiz nedir?” (Hume, 1997, s. 163). Hume, her zaman ardışık ya da birbirine yakın iki nesne veya olay arasındaki neden-etki bağntısının tekrarıyla oluşan alışkanlık sonucunda zihnin belirlendiğini ve bu yolla zorunlu bağntı idesinin türetildiğini düşünür (Hume, 1997, s. 163). Hume açısından akıl hiçbir zaman etkileme idesini kendi başına üretmez ve aynı şekilde, böyle bir idenin kaynağında deneyim veya refleksiyon da bulunmaz. Çünkü zihin iki nesnenin idesini aralarında bağntı varmış gibi biçimlendiremez ya da aralarında onları birleştiren bir güç ya da etkileme varmış gibi de kavrayamaz (Hume, 1997, s. 168). Bu nedenle, nesnelere arasında kuvvete ya da etkilemeye dayalı olduğu varsayılan ayırım, bağntıları algılanmadığı ve seçik ideleri olmadığından, gerçek bir ayırım değildir. Ancak Hume, böyle bir bağntının birbirine benzeyen nesnelere birleşmelerinin gözlemlenmesiyle ortaya çıkabileceğini ve bir nesneden diğerine çıkarsamanın bu yolla yapılabileceğini söyler (Hume, 1997, s. 169).

Hume, daha önce meydana gelen olayların gelecekte de aynı şekilde meydana gelmelerinin zorunlu olmadığını düşünür. Ona göre, etki ve neden arasındaki öncelik-sonralık bağntısı kalıcı olsa bile, nesnelere ya da olaylar arasındaki neden-etki bağntısı aynı şekilde gerçekleşmeyebilir. Hume bununla ilgili olarak şu örneği verir: “Daha önce yenilen ekmeğin beslemesi, başka bir ekmeğin başka bir zamanda beslemesini zorunlu olarak gerektirmez. Bu sonuca varmak hiçbir şekilde zorunlu değildir.” (Hume, 1912, s. 33)

Zorunlu nedensellik idesi duyu izlenimlerinden değil ama refleksiyon izlenimi, zihnin doğal çalışma tarzıyla üretilir (Pears, 1990, s. 12-13). Nedensellik türünden bağntılar deneyimlere geri gidilerek kurulmaktadır. Ancak Hume, bunun tam tersi bir yol izlendiğinde, yani geçmişte edinilmiş olan deneyimler ile gelecekte olacaklar arasındaki zorunlu bağntıyı kuran şeyin ne olduğu sorusunu sorar. Bu bakımdan, Hume açısından, uzanımlı

nesnelere bakılarak ve onların nedenleri araştırılarak, hiçbir şekilde zorunlu bağıntı ya da nedeni etkiye bağlan herhangi bir şey bulunamaz. Ona göre, edimsel olarak yalnızca dışsal şeylerin birbirlerini izledikleri deneyimlenir ve buradan da herhangi bir şekilde zorunlu bağıntı veya güç idesi edinilemez (Strawson, 2003, s. 183). Hume açısından herhangi bir nesneden her zaman ona eşlik edenin idesine geçiş yapabilmek için alışkanlığın ürettiği eğilimin olması yeterlidir ve bu da zorunluluğun temelinde bulunur. Bağıntıların tekrarının sürekliliği imgelemde zorunlu bağıntının ortaya çıkmasını sağlar (Özel, 2014, s. 17). Bu bakımdan Hume, zorunluluğun nesnelere niteliklerinden ya da herhangi bir başka özelliğinden türetilmeyeceğini düşünür (Hume, 1997, s. 171), (Noonan, 2007, s. 83).

Bununla birlikte Hume, doğanın işleyişiyle zihnin işleyişinin birbirine karıştırılmaması gerektiğine de dikkat çeker. Ona göre, doğada nedensel bağıntılar olabilir ve bu bağıntılarıyla birlikte doğanın kendine özgü bir işleyişi vardır. Doğanın nesnelere birbirleriyle bitişiklik ve ardışıklık ile bağlanabilir. Aynı şekilde, zihinden bağımsız bir yolla, doğadaki benzer nesnelere benzer bağıntılarla birbirlerine bağlanmış olabilir. Buna bakımdan Hume, doğanın işleyişine zihnin ona dışarıdan bir zorunluluk yüklenmesi durumunu eleştirir. Çünkü doğanın asıl yapısı, güçler bizim için bilinebilir olsaydı, bu durumda doğadaki olaylar hakkında a priori belirlenimlerde bulunulabilirdi (Strawson, 2003, s. 149). Ancak, Stroud'un da işaret ettiği gibi, Hume açısından zorunluluğun yalnızca zihnin bir özelliği olması, nedenselliğin de yalnızca zihnin bir işlemi olduğunu ya da doğada nedenselliğin olmadığını kanıtlamaya yetmeyebilir (Stroud, 2003, s. 81). Bununla birlikte, iki farklı olay birbirlerine zorunlu olarak bağlanmadıkça ne zihinsel içerikler ne de fiziksel olan farklı olaylar arasında asla zorunlu bir bağıntı gözlemlenemez. Dolayısıyla zihnin bu belirlenimi aracılığıyla zorunluluk idesi, zihnin kendi ideleri arasındaki bağıntıda ortaya çıktığı söylenebilir (Stroud, 2003, s. 79). Böylelikle, Hume'a göre eğer zorunluluk ya da neden-etki arasındaki bağıntı nesnelere ya da olayların kendilerinde olsaydı, bu durumda nedensellik ile ilgili a priori geçerli belirlenimlerde bulunulabilirdi (Strawson, 2003, s. 110). Ancak zorunluluk, daha çok, sürekliliğin ve biraradalığın benzer bağıntılarının ve benzer sonuçlarının

tekrar tekrar meydana gelmesiyle ve bu benzer nesnelere bağıntısı sonucunda yeni bir şeyin üretilmemesiyle ortaya çıkar.

Zorunlu nedensel bağıntının nesnelere uygulanması hatalı gibi görünse de bu durum, zihnin çalışma tarzından dolayı vazgeçilmezdir. Henüz olmamış olanın olacağına ilişkin inanca yönelik zihnin eğilimi, ideler arasındaki kurduğu birliğe yönelik eğilimiyle aynıdır ve bu türden inançlar olgular yoluyla doğrulandığında, neden ile etki arasındaki zorunluluk da beraberinde ortaya çıkar (Pierris, 2002, s. 532). Bununla birlikte, Hume burada metafiziksel bir iddiada bulunmaz, çünkü gerçeklik hakkında ya da nesnelere kendileri hakkında herhangi bir şey söylemez. Hume'un üzerinde durduğu neden-etki bağıntısı ve zorunlu bağıntı idesi nesnelere ya da olayları doğrudan bağlamaz ya da onları sınırlandırmaz. Bu durum daha çok zihnin sınırları içindedir. Buna göre, zihnin bu doğal işleyiş tarzı zorunlu bağıntıya olanak sağla da zorunluluk kavramı ne a priori ne de a posterioridir. Ancak yine de zorunluluğun idelerin birliği aşamasındaki işlevinden dolayı epistemolojik bir yönü vardır. Bu yolla, neden-etki bağıntısına zorunluluk yüklenir ve bu sayede geçmiş deneyimlerden yola çıkılarak olması beklenenlerle ilgili çıkarımda bulunulur ve genelleme yapılır (Pierris, 2002, s. 540).

Böylelikle, zorunlu bağıntı doğanın ya da gerçekliğin bir belirlenimi olarak görülmemelidir. Hume duyunun sağladıklarının ötesinde gerçeklik hakkında herhangi bir belirlenimde bulunmaz. Dolayısıyla duyunun kaynağındakiler zorunlu bağıntı idesinin sınırlarının dışındadır. Doğadaki nesnelere ya da olayların gerçekleşmesinde zorunlu bağıntı idesi belirleyici olamaz. Ancak bundan dolayı zorunlu bağıntının bir yanılısına olduğunu söylemek de Hume açısından uygun olmaz. Zorunlu bağıntı zihinde vardır ve tasarımlarımızın önemli bir kısmına çıkarım yapma bağlamında eşlik etmektedir. Başka bir söyleyişle, zorunlu bağıntı zihnin çıkarım yapma edimine dayanır, çıkarım zorunlu bağıntıyla orta çıkmaz. Buna göre, geçmişte belli türden izlenimlerin sürekli olarak zihne verilmesi ve şimdi aynı izlenimleri almaya devam eden zihin yalnızca onların canlı idelerini edinmez, ama bir de zihnin bir kuvvet uygulayarak bir izlenimden başka bir ideye doğru geçişi olanaklı olur. Bu geçiş izleniminin kendisi aslında zorunlu bağıntı idesinin kaynağında bulunur (Hume, 1997, s. 171). Başka

bir şəkildə dile getirilirsə, zorunluluk bu geçişin gözlemlenmesidir ve geçiş izlenimi zihnin içsel bir etkinliği, yani bir düşüncelerin bir nesneden başka bir nesneye doğru taşınması sonucunda ortaya çıkar.

5. Sonuç

Sonuç olarak, nedensellik deneyimin konusu olan olguların bir özelliği değil ama daha çok, bu olgularla karşılaşan zihinde ortaya çıkan bir bağıntı türüdür. Yani nedensellik idesi geleneksel metafiziklerde görülen zorunluluk gibi modal kavramları içerməz. Dolayısıyla, her ne kadar nedensellik deneyimin konusu olan olguların açıklanmasında ortaya çıkıyor gibi görünse de nedenselliğin olguların bir özelliği olarak görülmesi Hume açısından doğru değildir. Hume, burada nesnelere zorunluluğu ile düşüncedeki zorunluluk arasındaki ayrıma ilişkin belirsizlikten doğan görüşleri eleştirir. Nedensellik Hume'a göre, ardışıklığın ve idelerin birbirlerine eklenmelerinin sürekliliğinin bir düzenidir. Bununla birlikte, nedensellik yalnızca zihin içeriklerinin bir düzeni olarak değil aynı zamanda zihin ile nesnelere arasındaki bağıntıda da karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, nesnelere bağıntı içine giren zihin zaten nedensel bir yolla onları deneyimlemeye başlar ancak buradan hareketle doğadaki bağıntıların zorunlu bir yolla bağılandığı sonucu çıkarılamaz.

Kaynakça

- Allison, H. E. (2008). *Custom and Reason in Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Armstrong, D. M. (1978). *Universals and Scientific Realism*. Cambridge University Press.
- Berkeley, G. (1996). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. (H. Turan, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- Coventry, A. (2006). *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. London: Continuum.
- Çelebi, E. (2008). *Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi*. Doktora Tezi: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Dicker, G. (1998). *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London: Routledge.
- Çelebi, E. (2008). *Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi*. Doktora Tezi: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özel, N. Ö. (2014). Malebranche'in David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma. *Felsefi Düşün*, 2(Hume Özel Sayısı), 5-24.
- Allison, H. E. (2008). *Custom and Reason in Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Armstrong, D. M. (1978). *Universals and Scientific Realism*. Cambridge University Press.
- Berkeley, G. (1996). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. (H. Turan, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- Coventry, A. (2006). *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. London: Continuum.
- Dicker, G. (1998). *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London: Routledge.
- Hume, D. (1912). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago: The Open Court Publishing.
- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea yayınevi.
- Locke, J. (1689). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacikadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Loux, M. J. (2006). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Mackie, J. L. (1999). Causes and Conditions. E. b. Sosa içinde, *Metaphysics: An Anthology* (s. 413-427). Oxford: Blackwell Publishing.
- Macnabb, D. G. (1996). *David Hume*. Basil Blackwell Oxford.
- Noonan, H. (2007). *Hume*. Oxford: One World Publications.
- Pears, D. (1990). *Hume's System An Examination of the First Book of his Treatise*. Oxford University press.
- Pierris, G. d. (2002). Causation as a Philosophical Relation in Hume. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(3), 499-545.

- Rogers, K. A. (1991). Hume on Necessary Causal Connections. *Philosophy*, 66(258), 517-521.
- Smith, N. K. (1966). *The philosophy of David Hume*. New York: St Martin's Press.
- Strawson, G. (2003). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Stroud, B. (2003). *Hume*. London and New York: Routledge.

Meslek Üzerine Eleştirel Bir İnceleme

*Ahmet Emre Dağtaşoğlu**

Özet

Çağımızda iç içe geçmiş birçok sorunla karşı karşıya bulunmaktayız. Üstelik bu sorunlar her geçen gün içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Bunların büyük çoğunluğunun çözülemeyecek kadar çetrefilleşmesinin temel nedeni ise kavramlar üzerine yeterince titiz bir biçimde düşünülmemesidir. Oysa kavramların sınırları çizilerek anlamları açıklığa kavuşturulursa ve diğer kavramlarla bağlantıları net biçimde gösterilirse sorunların teşhisi kolaylaşacaktır. Teşhis edilebilen sorunların ise çözümleri çok daha kolay olacaktır. Çağımızda birçok sorunun merkezinde bulunmasına rağmen göz ardı edilen kavramlardan biri de meslek kavramıdır. Bu çalışmada meslek kavramının anlamı açıklığa kavuşturulmuş, ardından iş ile meslek arasındaki fark temellendirilmiş, buna bağlı olarak kapitalist piyasa şartlarının hüküm sürdüğü çağımızda meslek meselesinin kimlik, ahlak ve anlam gibi sorunlarla nasıl bir ilişkisi olduğu gösterilmiş, son olarak da çağımızda meslek edinmenin imkânı üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Meslek, Sülûk, İş, Ahlak, Kapitalizm, Postmodernizm.

A Critical Treatise on Profession

Abstract

In our age, we are faced with many intertwined problems. Moreover, these problems are getting more and more intractable with each passing day. The main

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, edagtasoglu@gmail.com

reason why the vast majority of them are too complex to be resolved is that the concepts are not considered rigorously enough. However, if the boundaries of the concepts are clarified and their connections with other concepts are clearly shown, the definition of the problems will be easier. The solutions of the defined problems will be much easier. Although it is at the center of many problems in our age, one of the concepts ignored is the concept of profession. In this study, the meaning of the concept of profession has been clarified, then the difference between the job and the profession is grounded, accordingly, in our age where capitalist market conditions prevail, it has been shown how the profession is related to problems such as identity, morality and meaning, and finally, the possibility of acquiring a profession in our age is emphasized.

Keywords: Profession, Süluk, Job, Ethics, Capitalism, Postmodernism.

Giriş

Felsefenin en temel işlevlerinden birinin kavramlar üzerine düşünmek ve onların sınırlarını belirginleştirerek doğru kullanılmalarını sağlamak olduğu genel kabul görmektedir. Kavramlar üzerine düşünmenin ise insanı dönüştürücü ve ufuk açıcı bir yanı vardır. Çünkü bir kavram üzerine düşünölmeye başlandığında onunla sınırlı kalınmamakta, aksine o kavramın etrafında öbeklenen problemler yumağıyla hesaplaşma gereğı doğmaktadır. Günlük dilde sıkça kullandığımız ve üzerine pek düşünmediğimiz “meslek” kavramını incelemeye başladığımızda da kendimizi birbiriyle ilgili problemler yığınının içinde bulmaktayız. Üstelik bu problemlerin büyük çoğunluğu, çağımızdaki gelişmelerle yakından ilişkili olmaları bakımından bizi doğrudan ilgilendirmektedir. Bu çalışmanın amacı ise “meslek” kelimesinin etimolojik kökenine dayanarak anlamını ortaya koymak ve buna bağlı olarak çağımızda karşılaştığımız anlam, kimlik ve ahlak gibi kimi problemleri açıklığa kavuşturup bu problemlere çözüm önerisi sunmaktır.

“Meslek”in Etimolojik Kökeni ve Mahiyeti

“Meslek” kelimesi Arapça sülük kelimesinden gelmektedir. Sülük ise *Lisan’ül Arab*’da “bir şeyin içine girmek, bir şeyin içine nüfuz etmek, bir

şeyin bir şeyin içine nüfuz ettirilmesi”¹ şeklinde tanımlanmakta, *Kubbealtı Lugatı*’nda ise “bir yola girme, bir yol tutup o yolda yürüme”² olarak karşılanmaktadır. Dolayısıyla sülûkun bir yola girme ve o yolun gereklerine nüfuz etme gibi bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür. Meslek ise “tutulan, benimsenen, tâbi olunan yol”³ demektir. Sülûk kelimesiyle birlikte düşündüğümüzde mesleğin ilk şartının bir yola girip o yolun gereklerine nüfuz etmek olduğu söylenebilir; nüfuz etme ise belli bir süre alacağından ve emek gerektireceğinden, meslek sahibi olunabilmesi için sabır ve sebat gösterilmesi de gerekmektedir. Ayrıca meslek sahibi olan her insan aynı zamanda meslek edindiği konu her ne ise o konuda üretim yapma yetisi kazanmaktadır. Çünkü uzun uğraşlar sonunda bir konuya nüfuz ettiğinizde aynı zamanda o konuyla ilgili üretim yapma imkânı da kazanmış olmanızdır. Üretilen şey bir meta olabileceği gibi, maddi karşılığı bulunmayan bir kültür unsuru da olabilir. Kısacası meslek, sabır ve sebat gösterilerek yürünen ve kişiye bir şey üretme yetisi kazandıran yoldur. Dolayısıyla terbiye edici bir yönünün de olduğu söylenebilir.

Bu noktada üzerinde dikkatlice durmak gereken önemli bir husus da mesleğin insana bir şey üretme yetisi kazandırıyor olmasıdır. Zira insan, varoluşunu kuran ve anlam oluşturan bir canlıdır, bunu da emeği ile bir şeyler üreterek mümkün kılmaktadır. Yani, insan kendisini emek sayesinde var etmekte ve ürettiği nesnelere bir bakıma kendisini seyretmektedir. Böylece insanın üretimleri kendisi için bir ayna vazifesi görmektedir. Bu anlamda, Marx’ın emeğin insanın en temel özelliklerinden biri olduğu ve insanın türsel hayatının emek sayesinde nesnelleştiği yönündeki görüşü de oldukça yerinde bir tespittir.⁴ Aynı biçimde Takiyettin Mengüşoğlu da bu konuya dikkat çekmekte ve “çalışma, insan olmanın varlık-temeli ile ilgili bir fenomendir; ve insanın özel bir eylemidir. İnsanın, hayatın bütün alanlarında meydana getirdiği veya getirmiş olduğu başarılar, her alanda

¹ Bkz. Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Der Sadır, Beyrut-Lübnan 1990.

² İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı İktisadi İşletmesi, İstanbul 2010, s. 1140.

³ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 806.

⁴ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., 8. bs., İstanbul 2013, s. 82.

uğraştığı veya uğraşmış olduğu her şey, onun çalışan bir varlık olmasına dayanır”⁵ tespitinde bulunmaktadır. Aşağıda daha ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, mesleğin bu boyutu çağımızdaki kimi sorunları teşhis edebilmek için büyük önem taşımaktadır.

Bir kelimenin etimolojik kökeninin yaşayan dilde her zaman karşılığının olmadığı düşünülduğünde, “meslek” kelimesiyle ilgili yukarıda yapılan açıklamaya niçin itibar etmemiz gerektiği sorulabilir. Öncelikle, “meslek” kelimesinin yukarıda belirtilen anlamının 1960’lara kadar kullanımda olduğu, Türkçe metinlere temas edildiğinde hemen fark edilecektir. Bunun dışında, halk nezdinde bu kelimenin yukarıda belirtilen anlamda kullanıldığına güzel ve çarpıcı bir örnek Âşık Meslekî’nin mahlasıdır. Şöyle ki, asıl adı Bekir olan Âşık Meslekî’nin kendisinden öğrendiğimize göre, ustası Ruhsatî emektar çırağının deyişlerini dinledikten sonra “sen bu ‘yol’a çok emek verdin, bari âşıklık mahlasın ‘Meslekî’ olsun”⁶ demiştir. Bu örnekten de anlayabileceğimiz üzere “meslek” kelimesi kültürümüzde tam da yukarıda tanımlanmaya çalışıldığı gibi anlaşılmalı ve “sabır ile sebat göstererek emek verdikten sonra bir şey üretme yetisi kazandıran yol” olarak görülmüştür. Bunun bir diğer örneği ise, meslek kuruluşu olduğu kadar bir tarik özelliği de taşıyan Ahiliktir. Zira Ahilik sadece meslek normlarını belirlemekte, yanı sıra nefis terbiyesiyle ilgili ahlaki bir anlayışı da temsil etmektedir.⁷

Kapitalist piyasa koşullarının hâkim olduğu günümüzde ise meslek kelimesi esas anlamından uzaklaşmış ve “iş” ile aynı anlamda kullanılır olmuştur. Oysa iş ve meslek arasında bir ayrım yapma gereği olduğu görülmektedir. Şöyle ki, her meslek bir iş olmakla birlikte, yapılan her iş meslek niteliği taşımamaktadır. Çünkü çağımızda sıkça rastladığımız üzere birçok iş için uzmanlık gerekse bile bu işi yapmaya talip olan ve “mezun” addedilen insanların hatırı sayılır bir kısmının o işin inceliklerine nüfuz edememiş olduğu, dolayısıyla söz konusu işi bir meslek olarak icra edemedikleri görülmektedir. Bilhassa kendi toplumumuzda birçok meselenin sarpa

⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yay., Ankara 2015, s. 262.

⁶ Eflatun Cem Güney&Çetin Eflatun Güney (Haz.), *Âşık Mesleki*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1953, s. 13.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, 4. bs., İstanbul 2009, s. 301-302.

sarmasının temel nedenlerinden birini bu olgu oluşturmaktadır. Başka bir açıdan konuya bakacak olursak mesleğin genellikle zorlama ile edinilmediği, aksine insanın eğilimleri doğrultusunda seçildiği söylenebilir. Ancak Schuon'un da belirttiği üzere çağımızda durum değişmiştir, çünkü “modern iş kültürü, bir taraftan, işin insanların çoğu için bir zorunluluk olduğu olgusuna, diğer taraftan da insanların onu kaçınılmaz bir zorlama olarak görmelerine dayanmaktadır.”⁸ Zira artık iş sadece maddi kazanç sağlayan bir araç haline gelmiş, sabır ve sebat ile yürünerek bir şey üretme yetisi kazandıran yol olmaktan çıkmıştır. Marx ve Engels'in *Komünist Parti Manifestosu*'nda dile getirdiği şu tespitler oldukça önemlidir.

Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, romantik ilişkilere son verdi. İnsanı doğal efendilerine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı, ve insan ile insan arasında, çıplak öz-çıkardan, katı nakit ödemedi başka hiç bir bağ bırakmadı. ... Burjuvazi, şimdiye dek saygı duyulan ve saygılı bir korkuyla bakılan bütün mesleklerin halelerini söküp attı. Doktoru, avukatı, rahibi, şairi, bilim adamını kendi ücretli emekçisi durumuna getirdi.⁹

Buradan yola çıkarak, mesleğin her zaman para getiren bir uğraş olması gerektiği yönündeki görüşün hatalı bir önyargı olduğunu söylemek mümkündür. Elbette ki edinilen meslek sayesinde maddi kazanç sağlanabilir ve hatta meslek edinmek zahmetli bir çaba olduğundan kişi emek verdiği bu alandan kazanç sağlamak isteyebilir. Genellikle de böyle olmaktadır. Tam da bu nedenle, mesleğin maddi kazanç sağlayan bir uğraş olması gerektiği kanısı yerleşmiştir. Ancak, kişi edindiği her meslekten gelir elde etmek zorunda değildir. Bu da değiştirilmesi gereken bir önyargıdır.

Bunu biraz daha açmak gerekirse şunlar söylenebilir: Kişi illa ki öğrenim gördüğü uzmanlık alanında meslek sahibi olmaz. Aksine, yukarıdaki açıklamalara istinaden, emek ve vakit harcayarak bir şeyler

⁸ Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, Çev. Nebi Mehdiyev, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 53. Bu konuda ayrıca bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 265.

⁹ Karl Marx; Friedrich Engels, “Komünist Parti Manifestosu”, *Seçme Yapıtlar-1*, Çev. Muzaffer Ardos; Sevim Belli; Ahmet Kardam; Kenan Somer, Sol Yay., Ankara 1976, s. 134-135.

üretme yetisi kazandığı her konu kişinin mesleğidir. Örneğin geçimini sağlamak için çalıştığı iş dalı müzikle ilgili olmasa da, bir çalgıyı iyi icra edebilmek için sabır ve sebat göstererek emek harcayan ve neticesinde ezgiler çalabilen kişi müziği meslek edinmiş demektir. Aynı biçimde, türü ne olursa olsun yazı yazmak konusunda emek ve mesai harcayarak bir şeyler üretme yetisi kazanan bir mühendisin, kendi uzmanlık alanı dışında bir mesleği daha olduğu iddia edilebilir. Bunun en güzel örneklerinden birini aslında mühendis olan ve hatta bu alanda doçent unvanı taşıyan ama daha ziyade yazar olarak tanınan Oğuz Atay oluşturmaktadır. Farklı alanlardan bu minval üzere çok sayıda örnek verilebilir, ancak yukarıda tanımlandığı şekliyle mesleğin illa ki maddi getiri sağlayan profesyonel bir uğraş olması gerekmediğini açıklamak için bu söylenenler yeterli olacaktır.

Sonuç itibarıyla, meslek sadece kazanç kapısı olan profesyonel bir uğraş değil, aksine sabır ve sebat ile yürünen ve neticesinde bir şey üretme yetisi kazandıran yoldur. Dolayısıyla gerçek anlamda meslek, insanı sabır gösterme ve sebat etme nitelikleriyle mücehhez kıldığı gibi, bir şeyler üretme yetisi de kazandırmakta, böylece insanın varoluşunu kurarak bir anlam varlığı olmasını sağlamaktadır. Bu anlamda kimlik, ahlak ve meslek arasında da sıkı bir bağ olduğu söylenebilir. Bunun böyle algılanması, aşağıda temellendirilmeye çalışılacağı üzere günümüzdeki birçok sorunun daha net biçimde teşhis edilmesini mümkün kılacaktır.

Kapitalist Piyasa Şartları ve Mesleksizleşen İnsan

Çağımız birçok açıdan dönüşümlerin yaşandığı, hızlı bir değişim girdabında çevremizdeki olguların anlaşılabilir hale geldiği bir çağdır. Bu özelliğiyle de anlamın buharlaşmasına ve muğlaklıkların revaç bulmasına zemin hazırlamaktadır. Çünkü anlam, bir referans sistemi sayesinde birbirleriyle bağlantılandırılmış unsurların karşılıklı ilişkisiyle ortaya çıkmaktadır. Yani her şey diğer başka şeylerle bağlantısı içerisinde anlam kazanır. Bu sebeple, referans sistemleri değiştiğinde şeylerin anlamları da değişmekte ve yeni referans sistemine göre yeniden anlam kazanmaktadır. Referans sisteminin sürekli değiştiği ve sabitelerin bulunmadığı bir çağda ise anlam kaçınılmaz olarak buharlaşmakta, böylece hem kimlikler savrulmakta hem de sosyal ilişkiler sarsılmaktadır. Bu anlamda Richard

Sennett'in "yeni kapitalizmin zaman boyutu, insanın karakteri ile bu karakterin süregiden bir anlatıya dönüşmesini engelleyen çılgın zaman deneyimi arasında bir çatışma yarattı"¹⁰ şeklindeki tespiti oldukça anlamlıdır. Çünkü sabitelerin olmaması sebebiyle sosyal ilişkiler de kimlik de kalıcı olamamakta, insanlar müphem bir ortamda ufuksuz yaşamak zorunda kalmaktadır. Hemen fark edilebileceği üzere, her an her şeyin değişebileceği bir ortamda sabır ve sebat göstererek bir yola girmenin anlamı kalmamaktadır. Dolayısıyla meslek edinmenin, sabır ve sebat göstererek üretme yetisi kazanmanın gereği de ortadan kalkmaktadır. Richard Sennett'in Amerika için yaptığı aşağıdaki tespitlerin başta ülkemiz olmak üzere dünyanın pek çok ülkesi için geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu değişimin en çarpıcı emaresi "uzun vade yok" şeklindeki slogan. Sadece bir veya iki kurumun koridorlarından adım adım ilerleyen geleneksel kariyerler yok oluyor ... Günümüzde, en az iki yıllık üniversite eğitimi almış genç bir Amerikalı, çalışma yaşamı boyunca en az on bir defa iş değiştirmeye ve bu kırk yıllık sürede en az üç defa temel becerilerini yenilemeye hazır olmalı.¹¹

Yukarıda belirtildiği üzere insan, varoluşunu kuran ve anlam inşa eden bir canlıdır. Bunu sağlayan ise sabır ve sebat göstererek emeğiyle ürettikleridir. Ancak içinde yaşadığımız çağın belirtilen özellikleri nedeniyle artık bunlara ihtiyaç olmadığından mesleğin de bir önemi kalmamıştır. Dolayısıyla insanlar mesleksizleştirilmişler, sadece emeklerini satarak çalışan işçilere dönüşmüşlerdir. Dahası Adorno ve Horkheimer'in belirttiği üzere, iş dışında kalan sözde eğlence vakitleri bile sistem tarafından üstü kapalı bir biçimde dizayn edilmiştir ve işçinin bu vakti nasıl değerlendireceği, o öyle sansa bile, onun tasarrufunda değildir.¹² Bunun

¹⁰ Richard Sennett, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 13. bs., İstanbul 2018, s. 31.

¹¹ Richard Sennett, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, s. 21.

¹² Theodor W. Adorno; Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. N. Ünler; Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalıcı Yay., İstanbul 2010, s. 183.

neticesinde insanlar bir şey üretme yetisinden mahrum kalmış, dolayısıyla kendi kimliklerini ve varoluşlarını inşa etme imkânını kaybetmişlerdir. Fark edilebileceği üzere bu aslında, bildiğimiz anlamda insanın ortadan kalkması demektir.

Meslek ve Ahlak

Bu durumun başka bir olumsuz yanı ise ahlak meselesinde karşımıza çıkmaktadır. Malum olduğu üzere ahlakın asıl sorunu, nasıl doğru davranışlarda bulunabileceğimiz ve iyi eylemlerin faili olmak için ne yapmamız gerektiği sorunudur. Ayrıntıdaki tartışmalar bir tarafa bırakılıp kısaca tarif edilecek olursa, ahlaki bir davranış, iradi biçimde tercih edilen ilkelerle tutarlı eylemlerde bulunmaktır. Hangi ahlaki yaklaşım benimsenirse benimsensin ve ahlaki ilkelerin kökeni hakkında ne düşünülürse düşünülün, bu tanımın tüm felsefi yaklaşımlar için geçerli olduğu söylenebilir. Veleve ki ahlaki ilkelerin vahiy dinlerinde olduğu gibi aşkın bir merciden vaz edildiği düşünülün, burada bile söz konusu ilkeler üzerine düşünülerek bu ilkeler iradi bir biçimde tercih edilmelidir. Kısacası, ahlaki davranışın iradi biçimde tercih edilen ilkeler doğrultusunda davranmak olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir.

Oysa çağımızın yukarıda belirtilen özellikleri hem ilkeleri anlamsız kılmakta hem de bu ilkeler üzerine düşünerek sabır ve sebat ile bunlar doğrultusunda eylemde bulunacak irade sahibi insana yaşam hakkı tanımamaktadır. Tam da böyle bir ortamda, meslek ahlakı tartışmaları hem sosyal bilimlerin hem de fen bilimlerinin gündeminde hatırı sayılır bir yer kaplamaya başlamıştır. Ancak, bu tartışmalarda üç sorun bulunmaktadır. Bunlardan ilki, konunun daha ziyade bir mesleğin normları ya da standartları bağlamında değerlendirilmesi, dolayısıyla ahlakla doğrudan ilişkisinin olmamasıdır.¹³ İkinci sorun ise konunun zaman zaman “maliyetleri düşürme”, “motivasyonu arttırma”, “dayanışmayı sağlama”, “öngörülebilirlik”, “hataları azaltma”¹⁴ vs. türünden başlıklar altında

¹³ Harun Tepe, “Bir Felsefe Disiplini Olarak Etik ve Etikler”, *Etik ve Meslek Etikleri*, Haz. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 3. bs., Ankara 2015, s.10.

¹⁴ Ömer Demir, “İş Ahlakı Oluşturma Gereçekleri ve İşlevleri: Bir Kurumsal İktisat Yaklaşımı”, *İş Ahlakı Dergisi* 12 (2), 2019, s. 83-86.

tartışılması ve bu yönüyle ahlakla değil, işletmelerin menfaatleriyle daha yakından ilgili olmasıdır. Üçüncü sorun ise ahlakın alt dallara bölünüp bölünemeyeceği meselesinin göz ardı edilmesidir.

Dolayısıyla “meslek ahlakı” tartışmalarına şüphe ile yaklaşılması gerekmektedir. Yukarıda sayılan üç başlıktan ilk ikisinin ahlakla bağlantısının sorunlu olduğu yeterince açık olduğundan, üçüncüsü üzerinde biraz durmak yerinde olacaktır. Şöyle ki, “meslek ahlakı” teriminin bizzat kendisinin sorunlu olduğunu ileri sürmek mümkündür. Çünkü ahlak bir bütündür ve onun alt dallarından bahsetmek mümkün değildir. Örneğin tıp ya da medya alanında spesifik gibi görünen ahlaki sorunların hepsi, genel bir ahlak anlayışı doğrultusunda değerlendirilebilir. Ötanazi veya genetik kopyalama konusunda nasıl bir tavır takınacağınız, tıp zanaatının özel bir sorunu olmaktan ziyade, kişinin insanı nasıl değerlendirdiği ve ne gibi ahlaki ilkeleri benimsediğiyle ilgilidir. Bir tabip, etkin kaynak kullanımının toplumun faydasına olduğunu ve doğal seçilimin işlemesi gerektiğini düşünerek ötanaziyi savunabilir. Diğer bir tabip ise insan yaşamına kasıtlı son vermenin ahlaki açıdan yanlış olduğunu iddia edebilir. İki tavır da, ilkeler üzerine düşünülmüşse ahlaki birer tavır olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla esasında meslek ahlakıyla ilgili bir sorun yoktur ortada; sorun genel anlamda ahlaki ilkeler sorunudur.

Benzer biçimde, medya ahlakından söz ederken, çarpıtmadan, abartmadan, dürüst biçimde içerikler üretme ve haberleri olduğu gibi aktarma gibi hususlar gündeme gelmektedir.¹⁵ Hemen fark edilebileceği üzere bunlar yalan söylememe ve doğru sözlü olma gibi temel ahlaki kabullerle ilgilidir, sadece medya mensuplarının uyması gereken spesifik ahlaki ilkeler değildir. Ayrıca meseleyi bu bağlamda ele alacak olursak, ahlakı alanlara ve konulara bölme girişimi sonsuza kadar devam eder ve binlerce ahlaktan bahsetmek gerekir ki akademik makalelerde kullanılan işletme ahlakı, tıp ahlakı, basın ahlakı, ticaret ahlakı, firma ahlakı, esnaf ahlakı gibi terimler bunun örneğidir. Oysa bu uygulama hatalıdır ve konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü ahlak bir bütündür ve belirli bir ahlaki anlayış,

¹⁵ Hakan Poyraz, “Medyada ‘Ahlak’ı Aramak”, *İş Ahlakı Dergisi* Cilt: 4, Sayı: 8, s. 115.

sizin mesleğiniz ne olursa olsun, o meslekte takınacağınız tavrı belirler; ayrıca meslek ahlakından bahsetmenin gereği yoktur.

Bunun başka bir göstergesi ise meslek ahlakından bahsedenerin ister istemez onun işlevsel yönüne vurgu yapmak zorunda kalmalarıdır. Zira yukarıda belirtildiği üzere, meslek ahlakı sıklıkla işletmelerin ya da kurumların işine gelen standartları benimsetmenin aracı olarak kullanılmaktadır. Bu noktada Ömer Naci Soykan'ın “bilim ahlakı, spor ahlakı, biyo-etik, medya ahlakı gibi birbirinden bağımsız, ayrı ayrı ahlak'lar var değildir. Bunlar ve benzeri diğerleri, bir ve aynı ahlakın türlü alanlarda, bu alanların özelliklerine göre çeşitli uygulamalar bulmasıyla aldığı ayrı nitelermelerdir”¹⁶ tespitine katılmamak elde değildir.

Sonuç itibarıyla, “meslek ahlakı” tamlamasının bir kandırmaca olduğu ve bu tamlama altında işlenen konuların ya esasında doğrudan temel ahlaki ilkelerden yola çıktığını, dolayısıyla meslek ahlakı adı altında ayrıca bir alandan bahsetmenin gereksiz olduğu, ya da bu tamlama ile ahlaki konulardan ziyade işletmelerin işlevsel gördüğü standartların vaz edildiği söylenebilir. Vurgulanması gereken bir diğer husus ise yukarıda tanımlandığı anlamda meslek sahibi olan bir kimsenin zaten belirli ilkeler doğrultusunda sabır ve sebat göstererek eylemde bulunabileceği, çünkü mesleğin doğası gereği ona bu yetiyi kazandırdığı hususudur. Yani gerçek anlamda meslek sahibi olan bir kimse, ahlaki ilkeler doğrultusunda davranmak konusunda pişmiş ve hazırlanmış demektir. Oysa meslek sahibi olmayan, sadece kazanç elde etmek için çeşitli işlerle iştigal eden bir kimsenin, belirli ilkeler doğrultusunda ahlaklı davranışlarda bulunma ihtimali çok daha düşüktür.

Çağımızda Meslek Edinmenin İmkânı

Tüm bu söylenenlere karşı birkaç itiraz yöneltilebilir. İlk olarak, sınırların çöktüğü, süreksizliğin hâkim olduğu, kimliklerin yüzer gezer olmasının makbul görüldüğü post-modern çağda, niçin meslek gibi eski çağa ait bir anlayışın benimsenmesi gerektiği sorulabilir. Çünkü meslek

¹⁶ Ömer Naci Soykan, “Medya Ahlakının Felsefi Temelleri”, *Araştırmalar: Felsefe Konuşmaları-I*, İnsancıl Yay., 2. bs., İstanbul 2003, s. 189.

üzerine söylenenler hakikatin her şeye düzen verdiği, dolayısıyla üst anlatılarla tüm hayatın dizayn edildiği, buna bağlı olarak da tahakküm ve çatışmanın kaçınılmaz hale geldiği bir çağa aittir ve bugün bu özelliklerin makbul bir tarafı kalmamıştır. Ancak, post-modern yaklaşımların haklı eleştirileri yanında çıkmazları da bulunmaktadır. Örneğin üst anlatıların ortadan kalktığı bir ortamda referans sistemlerinden mahrum kalan insanın, ahlaki ve siyasi konularda neye göre ve nasıl davranacağını kestirmesi ve bir anlam dünyası inşa etmesi imkânsızlaşmaktadır. Buna bağlı olarak, bir kimlik sahibi olmak ve sosyal ilişkileri sağlıklı yürütebilmek de zorlaşmaktadır. Tüm bunlara çağımızın yukarıda resmedilen diğer şartları da eklendiğinde sorun iyice çetrefil bir hal almaktadır. Dolayısıyla öyle ya da böyle, bir referans sistemine ihtiyaç duyulmaktadır. Çağımızın şartları gereği bunun üst anlatılarla sağlanmasının yolu büyük ölçüde kapatılmış olduğuna göre, her insanın bunu kendisi için sağlaması gerekmektedir. Bunun yolu ise, manipüle edilmemiş iradi seçimlere dayanan tercihlere sahip olmaktır. İşte bu noktada, yukarıda tanımlandığı anlamıyla meslek önemli bir unsur haline gelmektedir. Çünkü insanın varoluşunu kurması ve anlam oluşturması için, yabancılaşmamış bir emeğe ve üretime ihtiyacı vardır. Bunu sağlamanın en etkin şekli ise sabır ve sebat ile yürünen ve neticesinde bir şeyler üretme yetisi kazandıran bir yola girmektir.

İkinci olarak, geçimini sağlamak zorunda olan insanların ister istemez çağımızın iş dünyası şartlarında çalışması gerektiği, dolayısıyla meslek ve iş arasında teorik ayrımlar yaparak sorunun çözülmesinin mümkün olmadığı itirazı yöneltilebilir. Yukarıda da belirtildiği üzere meslek illa ki kişinin maddi kazanç sağladığı bir çaba olmak zorunda değildir. Aksine, iş hayatının dışında kalan zamanlarda meslek edinmek mümkündür. Hatta Horkheimer ve Adorno'nun belirttiği üzere eğlence zamanlarımızı bile sinsice dizayn eden bu sistemin bize önerdiklerinin dışında bir şey yapmak istiyorsak, sabır ve sebat ile bir yola koyulmamız, yani meslek edinmemiz gerekmektedir. Aksi takdirde, sistemin ürettiği insan tipinden farkımız kalmayacaktır. Dolayısıyla meslek ve iş arasında yapılan ayırım sadece teorik bir çaba değildir; aksine, bu ayırım bize sisteme karşı nasıl kendimizi var edebileceğimizin imkânlarını hatırlatmaktadır.

Anahtar niteliği taşıyan soru ise sistemin bize önerdiğinin dışında ne yaptığımız ve ne ürettiğimiz sorusudur.

Sonuç

Giriş bölümünde belirtildiği üzere, kavramlar üzerine düşünmek dönüştürücü ve ufuk açıcı bir özelliğe sahiptir. Günümüzde anlamları üzerine pek düşünülmeyen meslek kelimesinin sınırları belirginleştirilmeye çalışıldığında bu meselenin emek ve üretim süreçleriyle yakından ilgili olduğu, bu bağlamda da insanın varoluşunu inşa etmesi ve anlam dünyası kurması bakımından önem arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Özellikle günümüzde anlaşıldığı şekliyle, maddi kazanç sağlayan işler ile gerçek anlamda mesleğin birbirinden titiz bir biçimde ayrılması, mesleğin her zaman maddi kazanç getirmek zorunda olmadığı, aksine sabır ve sebat gösterilerek yürünen ve neticede bir şeyler üretme yetisi kazandıran her yolun meslek olduğu unutulmamalıdır. Bu anlamıyla mesleğin, içinde yaşadığımız sistemin bize önerdiğinden farklı eylemlerde bulunma imkânını sağladığı, aynı biçimde bir anlam dünyası kurarak kimlik sahibi olmayı mümkün kıldığı, bununla bağlantısı içerisinde ahlaklı eylemler için uygun bir zemin oluşturduğu dikkatten kaçmamalıdır. Bu anlamda sürekli eleştiriye tâbi tutulan kapitalist sisteme karşı yapılabilecek en etkili şey, bir yola girerek meslek sahibi olmak, böylece yolumuzu kaybetmemizin önüne geçmektir. Üstelik, bu çabanın sadece bireysel bazda önemi yoktur, aksine toplumsal bağlamda da sağaltıcı yanlarının olduğu açıktır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. N. Ünler&Elif Öztarhan Karadoğan, Kabcacı Yay., İstanbul 2010.
- Ayverdi, İlhan; *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı İktisadi İşletmesi, İstanbul 2010.
- Demir, Ömer; “İş Ahlakı Oluşturma Gereççeleri ve İşlevleri: Bir Kurumsal İktisat Yaklaşımı”, *İş Ahlakı Dergisi* 12 (2), 2019: 63-94.
- Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Der Sadır, Beyrut-Lübnan 1990.

- Güney, Eflatun Cem; Güney, Çetin Eflatun (Haz.); *Aşık Meslekî*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1953.
- Marx, Karl; *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., 8. bs., İstanbul 2013.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich; “Komünist Parti Manifestosu”, *Seçme Yapıtlar-1*, Çev. Muzaffer Ardos; Sevim Belli; Ahmet Kardam; Kenan Somer, Sol Yay., Ankara 1976.
- Mengüşoğlu, Takiyettin; *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yay., Ankara 2015.
- Poyraz, Hakan; “Medyada ‘Ahlak’ı Aramak”, *İş Ahlakı Dergisi* Cilt: 4, Sayı: 8: 115-128.
- Schuon, Frithjof; *Beşer Tecellisi*, Çev. Nebi Mehdiyev, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Sennett, Richard; *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 13. bs., İstanbul 2018.
- Soykan, Ömer Naci; “Medya Ahlakının Felsefi Temelleri”, *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları-I*, İnsancıl Yay., 2. bs., İstanbul 2003.
- Tepe, Harun; “Bir Felsefe Disiplini Olarak Etik ve Etikler”, *Etik ve Meslek Etikleri*, Haz. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 3. bs., Ankara 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, 4. bs., İstanbul 2009.

Biruni ve İbn Sina Arasındaki 10 Soruluk Mektuplaşma

10. ve 11. Yüzyıllar. Türkistan. Dünyanın iki büyük bilim adamı ve filozofu Biruni ve İbn Sina arasında yazışma (Türk dilinde).

Biruni'nin 1. Sorusu

Aristo atom görüşünü kabul edenleri niçin kınamıştır? Oysa cismin sonsuzca parçalanabileceğini ileri sürenlere yöneltilen eleştiri daha ağırdır. Çünkü aynı yönde hareket eden iki hareketli noktadan hızı daha küçük olanı, önde olsa da, arkadaki ona yetişemez. Örnek olarak Ay ve Güneşi alalım. Aralarında belli bir uzaklık bulunsun ve belli bir süre içinde, Ay ve Güneş birer yol aldıklarına göre, Ay'ın aralarındaki mesafeyi kapattığı süre içinde, Güneş de daha küçük bir yol alacaktır ve bu durum, böylece sürüp gider. Oysa biz, Ay'ın, Güneş'i geçtiğini görüyoruz.

Gerçi bölünmezler görüşünü kabul edenlere de matematikçilerce bilinen birçok eleştiri yöneltilmiştir. Fakat atomculara karşı olanlara yöneltilen, az önce zikri geçen itiraz çok daha susturucu bir eleştiridir. Bu iki güçlük arasında nasıl bir yol seçmek doğru olur ?

İbn Sina'nın Cevabı

İster cisim, ister düzlem, ister uzunluk, ister hareket, ister zaman olsun, kesintili olmayan bir şeyin bölünemeyen bölümlerden, yani iki ucu ve

onları ikiye ayıracak arada bir kısmı bulunmayan parçacıklardan meydana gelmesinin imkansız olduğu konusuna gelince, Aristo bunu “Sem’u’l-Keyan” kitabının altıncı makalesinde kuvvetli ve şüphe götürmez mantiki delillerle açıklamıştır. (*)

Söz konusu itiraza gelince, Aristo bunu, kendi nefsinde tartmış ve bir bakıma ona bir cevap da vermiştir. Fakat şunu bilmelisin ki Aristo, “cisim sonsuzca bölünebilir” sözü ile cismin eylemsel olarak sonsuzca bölünebileceğini söylemek istememiştir. Tersine bununla o, şunu söylemek istemiştir: “Cismin her bölümünün özü itibariyle ortası ve iki ucu vardır. (**)

Bu bölümlerden bazılarının, iki uc ve ortası ile sınırlanan iki parçasının birbirinden ayrılması mümkündür. Böylece de bu parçalar gerçekten bölünmüş olur. Bu bölümlerden bazıları ise, her ne kadar özü itibariyle bir orta noktasma, yani bir bölünebilme noktasma sahipse de küçük olduğu için, gerçekten bölünmeyi kabul etmez. (**)

Bu gibi bölümler ise, sadece potansiyel olarak ve özleri itibariyle bölünebilirlerdir.

İleri sürdüğün itiraz, “cismin eylemli olarak sonu gelmeksizin bölünmesi mümkündür” diyen kimseyi zorunlu olarak bağlar. Bu, “cismin bazı parçaları gerçekten, bazı parçaları da gerçekten değil sadece düşüncede bölünebilir” diyen kimseyi, açıkladığımız üzere bağlamaz. Çünkü hareket ancak gerçekten bölünmeyi kabul etmeyen ama özü itibariyle bölünebilme noktasına sahip olan parçaların sonlu olmak üzere bölünebilmeleri halinde olabileceği düşünülebilir. (***)

İşte her iki görüş tarzının sakıncalarından kurtulmayı sağlayan yol budur.

Aristo’nun bu meseleye verdiği ve yorumcular tarafından açıklanan cevaba gelince, bunun asılsız ve yanıltmaca olduğu ortadadır. Eğer sözü uzatmaktan kaçınmasaydım, bu konuyu da anlatırdım. Fakat amacı açıkladıktan sonra, bunu anlatmak gereksizdir.

Birinci Sorunun Cevabına Biruni’nin İtirazı

(*) Bu verdiği cevap, Zekeriyya er-Razi’nin düşüncesidir. Mademki O, “haddini aşan ve kendisine düşmeyen yorumlamalara girişen” birisiymiş, nasıl oluyor da onun görüşünü esas alıyorsun?

(**) Bahsettiğin cisimlerin hep ikişer ucu ve birer orta kısmı varsa, bunlara sonu gelmeksizin bölünme işlemi uygulanabilir. Ama senin “gerçekten” sözüne gelince, bu sözün anlamı anlaşılmıyor. Çünkü mesela sürme, havanda ne kadar döversek dövelim, bu senin işaret ettiğin bölüm durumuna ulaşmaz. Şu halde gerçekten bölünme, senin söylediğin bölüme erişilmeden sona eriyor. Öyle ise, senin söz konusu ettiğin her iki halde de, düşüncede bölünebilir durumda bulunabilir.

(***) Bu dediğinle sen, atomcuların görüşüne uymuş oldun. Senin sözün karenin kenarının, köşegenine eşit olmasını gerektiriyor. Bu durumda, ya bu sonucu kabul ederek gözle görüleni inkar etmen ya da buna karşı çıkarak temele koyduğun düşünceyi terketmen, yahut da şöyle demen gerekmektedir: “Bölümler arasında muhakkak ki aralıklar vardır.” Fakat o zaman da “bu aralıklar, söz konusu bölümlerden daha küçük mü, yoksa daha büyük mü?” diye sorulacaktır.

Biruni'nin 2. Sorusu

Aristo ve diğerleri neden “cihetler altıdır” demişlerdir? Küp üzerinde misal verelim. Zira bu altı cihet, küpün altı yüzüne karşılık gelir. Onun dengi altı küp, bu küpün her bir yüzüne temas edecek şekilde eklenecek ve şeklin eksik kalan kısımları, meydana gelen cismin tamamı 27 küp olacak şekilde tamamlanacak olursa, diğer küpler köşe ve kenarlarından ona temas etmiş olur. Yüzler bu altı cihetten fazla olmazsa, o halde bu 27 küp, ilk küpe hangi yönden temas edecektir? Ancak, bahsettiğimiz bu cihetler kürede yoktur.

İbn Sina'nın Cevabı

Cismin zati yönleri; cisim olmak itibarıyla yüzlerine karşılık gelen şeyler değildir. Tam tersine o yönler, eğretidir. Çünkü felsefecilerin söylemek istediği altı yön, cismin üç boyutunun sınırlarına karşılık gelen yönlerdir. Bunlar; uzunluk, genişlik ve derinliktir. Şu durumda her cisim sınırlıdır. Bu konu, “es-Sema'u't-Tabi'i” isimli kitabın sonsuzluk hakkındaki üçüncü makalesinde açıklanmıştır. Her cisim sınırlı olduğuna göre; uzunluğu, genişliği ve derinliğinin sonlu olması zorunludur. Yine bunlardan her

birinin ikişer sınıra sahip olması zorunludur. Böylece sınırların toplamı altı olur ve buna karşılık gelen yönler de altıdır.

Merkezde son bulan ve alemin merkezine doğru olan uzunluğun sınırına karşılık gelen şey, aşağı'dır. Bunun mukabili ise, yukarı'dır. (*) Geri kalan diğer dört yönün, her cisimde adı yoktur. Aksine bu isim, canlı cismin yönlerine verilen addır. Canlı cismin genişliğinin sınırını gösteren ve hareketinin meydana geldiği yöne "sağ" denir. (**) Bunun karşıtına sol; canlı cismin görme duyusunun yönelişini oluşturan ve yürüdüğü yönü gösteren derinliğinin sınırına karşılık gelen yöne ön ve bunun karşıtına da arka ve geri adları verilir. İşte her cisimde zorunlu olan altı yön bunlardır.

Kürede altı yönün bulunmadığını söylemen doğru değildir. (***) Çünkü, eğer küre zorunlu olarak bir cisim ise uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır. Ama uzunluğu, genişliği ve derinliği sonludur. Bu üç boyutun ikişer sınırı vardır; toplamı da altıdır. Bu altı sınıra karşılık gelen yönler de altıdır. Temel önermemiz (önceki) doğru olduğuna göre, ikincilerin hepsi de doğrudur ve böylece "kürenin altı yönü vardır" sonucu da doğrudur. Cismin altı zati yönünün, onun yüzlerine karşılık gelen şeyler olması nasıl mümkündür? Oysa gözlem yoluyla bilinmektedir ki kürenin yanlarından çeşitli yönleri vardır.

Güney kutup yönü, kuzey kutup yönü olmadığı gibi; doğu, batı ve diğer yönler de değildir ve bunların aksi de böyledir. Küreyi kuşatan yüzey birse, o takdirde açıkladığımız gibi, ne delille ne de varsayım ile kürede bir yön bulunmaz. Halbuki cismin, yukarıda açıkladığımız üzere zati olarak değil arızı olarak yönleri bakımından yüzlere sahip olması gerekir. Köşeli cisimlere gelince, bunların yüzleri zati olmayıp arızı ve farazi olarak düz olduğu için yüzleri bakımından yönlerinin bulunması mümkündür. O halde cisme zati olarak gereken şey, üç boyutunun sınırlarına karşılık gelen yönlerdir. Felsefecilerin söylemek istedikleri şey de budur.

İkinci Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Cismin uçlarından birinin evrenin merkezine dönük olduğu dikkate alınırsa, o uç aşağı yönü gösterir ve onun karşısında bulunan uç yukarı olur. Fakat böyle bir kıyaslama yapılmadığı, yani cismin sadece o ucu yer

merkezine dönük tutulmadığı takdirde boyu genişlik denmeye derinliğinden daha hak sahibi değildir. Öyle ise cismin hiçbir boyutu belli bir adı almaya, başka bir boyutunun aynı adla adlandırılmaya layık olduğundan daha layık değildir. Aynı suretle cisim, merkezden geçen bir doğru üzerinde merkezin iki yönünde hareket ederse, aşağıya doğru olan yön sürekli değişir.

(**) Senin “canlı cismin hareket başlangıcı sağdır” sözüne gelince, bu, gerçek olup olmadığı konusunda üzerinde bir bilgiye sahip bulunmadığımız bir iddiadır. Çünkü hayvan cinsinin hareket başlangıcı, kendi nefsimde de müşahede ettiğime göre, arkadan öne doğrudur ; öyle ise, ben de hayvan cinsinden bir yaratık değil miyim?

(***) Hiç kimse kürenin boyu, genişliği ve derinliği olmadığını inkar etmez. Oysa sonsuz sayıdaki çaplarından her biri; ister boy, ister genişlik, isterse derinlik adıyla adlandırılmaya elverişlidir. Yukarıda sayılan isimler, bu çaplardan üçüne tahsis edildiğine göre elimizde, geri kalan çaplara verilecek ne kaldı, söyler misin? Bu durumda sana iki imkansız tezi benimsemek kalıyor: Ya yönlerin sayısının sonsuz olduğunu kabul edeceksin ya da kürede sözü geçen üç çap dışındaki bütün çapları yok sayacaksın...

Biruni'nin 3. Sorusu

Aristo, “bizim içinde yaşadığımız bu alemin dışında ve diğer bir tabiat üzere bulunan başka bir alemin varlığı mümkündür” diyenleri neden eleştirmiştir? Çünkü biz, tabiatları ve dört unsuru ancak onlarla tanışıklık kurduktan sonra biliyoruz. Tıpkı doğuştan kör olan birinin, gözün varlığını insanlardan duymadığı takdirde, onun nasıl olduğunu kendiliğinden bilemeyeşi ve gözün renklerin kavranılmasını sağlayan bir duyu organı olduğunu hayal etmesinin mümkün olamayışı gibi... Yahut da bu başka alem, bizim alemimizin tabiatlarına sahip bulunur ama onun hareket yönleri alemimizin hareket yönlerine aykırı olabilir. Bu iki alemden her biri, diğerinden, birbirlerinden habersiz olacak şekilde bir uçurumla ayrılmış olabilir. Mesela yerin üzerinde a b c gibi bir tepe bulunsa ve a c yeryüzüne b'den daha yakın olsa, şüphesiz su, b'den ya a'ya, yahut da c'ye doğru akacak ve bu iki hareket, belli birer yere yönelen iki zıt hareket olacaktır.

İbn Sina'nın Cevabı

Es-Sema've'l-Alem adlı kitapta, bu alemde başka alemlerin varlığını inkar konusundaki bu mesele, Aristo'nun kendi görüşünü yansıtmamaktadır. Çünkü Aristo, bu konuda "mevcut olan öteki alemler hiçbir yönden bu aleme benzemez" diyenleri orada söz konusu etmemiştir. Ancak O, gökleri, yerleri, ve unsurlarıyla nevi ve tabiat itibarıyla bu aleme benzeyen, fakat daha somut özellikleri bakımından buna aykırı düşen alemlerin bulunduğunu ileri sürenleri reddetmiş ve bu iddiaya karşı şöyle bir delil getirmiştir. Bizim belirtmeksizin ve unsur konusuna değinmeksizin söylediğimiz alem ve sema sözümüz, belirleyerek "bu alem" veya "unsurları konusunda bilgiye sahip olduğumuz bu alem" sözlerimizden daha geneldir. Eğer unsurları bilinen bu bir alemde başka birçok alemierin bulunması mümkün ise -ki ebedi şeylerdeki mümkün, zaruri demektir- o halde birçok alemin bulunması da zorunludur. Böylece de bu alemde başka alemlerin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkar.

Bu alemleri, bazı kimseler sonlu, bazıları da sonsuz kabul etmiştir. Ve onların hepsi de, o alemlerin bu alemin tabiatına (özellikleri bakımından) aykırı olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir.

Aristo ise, es-Sema adlı kitapta, yukarıdaki delili bir suretle çürütmüş ve birçok alemin bulunmasının mümkün olmadığını açıklamıştır. Çünkü o kimseler, o alemlerin unsurlarının, bu alemin unsurlarına aykırı olduğunu değil, aksine tabiat itibarıyla bu alemin unsurlarına uygun olduğunu sayıyorlar. Aristo der ki: Çeşitli alemlerin unsurları tabiatları itibarıyla birbirine aykırı değilse, tabiat bakımından birbirine uygun olan şeyler tabii hareketlerde birbirine uygun olduğuna ve tabii hareketleri bakımından birbirine uygun olan şeyler, hareketlerinin ulaşma noktası olan tabii yerleri bakımından birbirlerine uygun olduklarına göre ve ayrıca çeşitli alemlerdeki unsurlar tabii yerleri itibarıyla birbirine uygunsa, bu alemler birbirlerinden farklı çeşitli yerlerde bulunursa, demek oluyor ki bunlar, orada zorunlu olarak sessizlik halindedir.

Zorunlu olma durumu ise, öze uygun durumdan sonra gelir. Şu halde bundan çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri şudur ki, bu alemler başlangıçta bir arada bir birlik halinde iken, daha sonra birbirlerinden ayrılıp dağıldılar.

Oysa zıt görüşü taşıyanlar, bu alemlerin her zaman için ayrı ayrı yerlerde olduklarını sayıyorlar. Bu durumda alemler, hem daimi olarak birbirinden ayrı, hem de daimi olarak birbirinden ayrı olmama durumundadır. Bu ise imkansızdır. Zorunlu olan durum, elbette sona erer ve durumu böyle olan şey, daha önce özü gereği bulunduğu hale döner. Demek ki, birbirinden ayrı böyle alemler tekrar birleşecektir. Oysa onlar, bunların asla birleşmeyeceğini saymışlardır. Bu, “alemler hem birleşir, hem de hiçbir zaman birleşmez” demek oluyor ki, bu da bir çelişkidir ve imkansızdır.

Şüphesiz zorunlu olan şeyin bir hastalığı vardır. Bu cisimler ise, birbirlerini, tabii yerlerinden ayrılmak ve tabii olmayan yerlerinde birleşmek üzere hareket etmeye zorlayamaz. Çünkü yukarıda biz, hareket bakımından birbirini zorlayan cisimlerdeki hareketin ister istemez, hareket ettirme yönünde tabii bir hareketle hareket eden bir cisimde başlayacağını açıkladık. Eğer bir cisim, alemlerin unsurları gibi kendisi için tabii olmayan bir yere zorunlu olarak hareket ediyorsa, zorunlu olarak, başka bir cisim de o yöne tabii bir hareketle hareket edecektir. Böyle bir cisim yoktur ancak “bu unsurlardan mürekkep ise vardır” şeklindeki ikinci önermenin zıddını (yani söz konusu hareketleri tabii hareketle meydana getirecek bir cisim yoktur) kısmını red (istisna) ediyoruz. Çünkü, bu unsurlardan hiçbirinin, bunlardan, yani söz konusu tabii yerlerinden başka tabii bir yerinin bulunmadığını açıklamış bulunuyoruz.

Çünkü mevcut bu tabii yerlerinden başka, tabii bir yere tabiatı gereği hareket eden bir şeyin bulunduğunu sayarsak, bu bir çelişki olur. Şu halde bunlardan başka bir cisim yoktur; çünkü bunlara, tabiatları itibarıyla aykırı bir cisim yoktur. Bunun doğruluğunu ileride açıklayacağız. Şu halde birinci önermenin çelişkiği şu şekilde ortaya çıkar: Bu cisimler söz konusu yöne hareket ettirme işinde birbirlerini zorlamaz. Çünkü bu cisimlerden hiçbiri, söz konusu yöne doğru, ne tabiatına uygun bir biçimde ne de başka bir şekilde hareket etmez. Zira cisim olma bakımından, onlardan gayrisi yoktur. Öyle ise, tabii harekete aykırı bir harekete zorlayıcı hiçbir cismi illet yoktur. Cismi olmayan zorlayıcı illet de yoktur. Çünkü cisim olmayan ve felsefecilerin tabiat, akıl ve ilk illet şeklinde adlandırdıkları illetler, nizamı nizamsızlığa değil, nizamsızlığı nizama çevirmek veya nizamı olduğu gibi

korumak durumundadır. O halde zorunlu bir hareketi meydana getirme işini yapacak ne cismi ne de gayr-i cismi öze dayanan bir illet vardır.

Tesadüf gibi arızı illetlere gelince, alemlerin, arızı illetleri olsa da illetler özü itibariyle sabittir. Bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek isteyenler, Aristo'nun "Sem'u'l-Keyan"ın ikinci makalesine veya yine onun "Metafizik" kitabının ilk makalesine yaptığımız yoruma baksınlar. Fakat, illetler sabit olduğuna göre, eğer biz "alemlerin arızı illetleri vardır" dersek "zati illetleri de vardır" demiş oluruz. İkinci önermenin çelişğini red (istisna) edersek, bitişik şartlı kıyasa göre, birinci önermenin çelişği sonuç olarak ortaya çıkar, ki o da şudur: Alemlerin tesadüfi arızı illetleri yoktur. Öyle ise alemin varlığı tesadüfe dayanmaz. Şu halde birçok alemin varlığının ne zati illetlerle ne de arızı illetlerle temellendirilmesi mümkün değildir.

Felsefecilerin çoğu, arızı illetlere "tesadüf" adını verir. Çünkü bir şeyin arızı illetlerin gerektirdiği durumda olması olanaksızdır. O kadar ki, bu konunun olanaksız olması, en basit akli prensiplerden sayılabilir. Eğer kitaplar bu görüşün iptalini açıklayan sözlerle dolu olmasaydı, reddetmeye teşebbüs ederdim. Alemlerin çokluğunun ne zati ne de arızı bir illeti yoksa ve herhangi bir illersiz vücutta gelmesi de muhal ise, şu halde varlığı da imkansızdır. Öyle ise bu aleme uygun birçok alemin bulunması olanaksızdır. Açıklamak istediğimiz konu da bu idi.

Açıkladığım hususun bir yönünü yeniden ele almak istiyorum. Şöyle ki bir cismin, hareket ve nitelikleri bakımından tanıdığımız cisimlere aykırı olması mümkün değildir. Akli ve zaruri bir taksimle hareketler, ya bir doğru boyunca yer alır, ya da bir daire boyuncadır. Boşluk bulunmadığına göre, bir cismin hareketi, zorunlu olarak cisimlerle temas şartları altında yer alacaktır. Öyle ise doğru hareket, ya merkezden uzaklaşacak, veya merkeze doğru gitme şeklinde olacak, yahut da doğrultu bakımından merkezden geçecektir.

Bu sonuncu halde ise hareket, ya çapın her iki ucunu içine alacak ya da uçlar arası tamamıyla katedilmeyecek, hareketin başlangıcı ve sonu uçların hizasında bulunacaktır. Fakat tabii olan hareketin, bir uçtan karşı uca izafi olarak değil de tabii bir şekilde yer alması caiz değildir. Bunun izahı, Aristo'nun kitaplarında tesbit edilmiştir. Özellikle onun "es-Sema'u't-Tabi'i" adlı kitabının beşinci makalesinde, yorumcuların buna yaptıkları

yorumlarda ve bizim bazı eserlerimizde vardır. Akli delille bundan anlaşılıyor ki, sonlu tabii hareketler, bütün cisimlerde ya merkezde ya da merkeze doğrudur.

Duyu organlarının algısına dayanan niteliklerin 19'dan fazla olması mümkün değildir. Aristo bunları, "Kitabu'n-Nefs" in üçüncü makalesinde açıklamıştır ve bunlar Themistios, İskender (Aphrodisias'lı) ve diğer yorumcuların yorumlarında vardır. Uzatmaktan kaçınmasaydım, bu konuyu daha geniş anlatırdım. Fakat konuya, kısaca, şu şekilde gireyim: Tabiat, bir evvelki eksik türün şartlarını tamamiyle ortadan kaldırmadıkça, daha mükemmel bir türe ve mertebeye geçmez. Bunun misali şudur: Tabiat, en eksik ve en değersiz ilkel tür olan cansız türe (cismiyyet), bu alemde mevcut olan cansızlık niteliklerinin bütün özelliklerini vermedikçe, ona göre daha üstün olan ikinci bitki türüne (nebatiiyyet) geçemez.

Tabiat, bir evvelki eksik tür olan bitki türünün, beslenme, büyüme, çoğalma kuvvetleri gibi bütün özelliklerini tamamlamadıkça, hayvan olma vasfına sahip daha üstün bir mertebeye, ikinci türe geçmez. Hayvan olma basamağı, his ve iradi harekete ayrılır. Yine aynı suretle ilkin aşağı ve eksik tür, bütün maddi idrak edici duyuların hepsini kazanmadıkça, tabiatın hayvani türden düşünen türe geçmemesi gerekir. Fakat tabiat, zikri geçen varlık mertebeleri içinde, bir de düşünen bir cevher meydana getirmiştir. O halde tabiatın bu cevher için, bütün hissi yetenekleri noksansız biçimde sağlamış ve peşinden ona düşünme yeteneğini vermiş olması zorunludur.

Düşünen tür maddi varlıkları idrak edici bütün yeteneklere sahip olunca, bütün duyularla algılanan bu varlıkları idrak edecektir. Demek oluyor ki, düşünen türün idrak ettikleri dışında maddi varlık yoktur. Dolayısıyla da özülle algılanan 16 mahsustan ve hareket, sükun ve şekilden ibaret arızı nitelikteki üç mahsustan başka nitelik de yoktur. Buna göre, bu sayılanlardan başka bir niteliğe sahip bir cisim de yoktur. Şu halde maddi nitelikleri bakımından bu aleme aykırı düşen bir alem de mevcut değildir. Demek ki birçok alem varsa, tabiatları itibariyle bunlar birbirlerinden farksızdır. Oysa tabiatları bakımından aynı olan birçok alemlerin mevcut olamayacağını, yukarıda açıklamış bulunuyoruz. Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki, alem tekdir. (*) Açıklamak istediğimiz de bu idi.

Ayrıca bilesin ki, alemlerin çokluğu lehinde ileri sürülen tez benimsendiği takdirde, bu bizi zorunlu olarak sonsuz meselesiyle karşı karşıya getirir. Bu durumda hiçbir şey bilinemez ve sofistlerin kabul ettiği görüş sabit olur. (**) Sofistleri yola getirmek ise, bu gibi bilimsel yollarla değil, daha başka tedavi yollarıyla mümkündür. Ve yardım da Allah'dandır.

Üçüncü Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Ya bu görüşleri ben tam olarak kavramıyorum, ya bunlar ikna edici değil, ya da bu görüşleri benimseyen kimse, “şüphe yok ki bütün kötü vasıflardan münezzeh olan Tanrı, bu alemin dışında başka alemler yaratmaya kadir değildir” diye düşünüyor (oysa böyle bir tez, kabule layık değildir) . Çünkü birbirlerinden ayrı iki arzı ve iki ateşi yaratan, elbette ki onların her biri için ayrı ayrı aşağı ve yukarı yaratmaya gücü yeter. Eğer benim böyle düşünmemin uygun olduğu kabul edilmezse, ben de, merkezden dışa doğru olan hareketlerin aynı cinsten ve özleri itibarıyla birbirine uygun düşen hareketler olduklarını kabul etmem. Ben de Basralıların (?) konuştuğu gibi konuşurum.

(**) Bu fikrimden dolayı bana sofist denecekse, ben onların en sırtı yere gelmezi olurum.

Ben, bu duyuların üstünde bir şey mevcut olmadığı ve mahsustan veya beş duyu organından başka hiçbir şey bulunmadığı görüşüne katılmıyorum. Çünkü duyular, ancak, algıladıkları şeylerin gerçek durumlarını tesbit edip nefse ileten öncüler ve casuslardır. Cisimden başka hiçbir şey algılanmadığı halde, bu durumda nokta, çizgi ve yüzey acaba nasıl tanınacaktır? Bu durumda acaba, hayal gücü de nefse birtakım ipuçları vermiyor mu?

Biruni'nin 4. Sorusu

Aristo, eski devirlerin ve geçmiş çağların felek hakkındaki görüşlerini ve o devirler insanların felek konusundaki düşüncelerinin kendi ulaştığı sonuçlara uygun düşmesini, kitabının iki yerinde, feleğin kıdemine, değişmezliğine ve devamına bir delil olarak niçin zikretmiştir?

Aşırı olmayan ve batılda ısrar etmeyen kimse, söz konusu hususların bilinmediği kanaatine kesinlikle ulaşır. Kaldı ki, feleğin kıdemi ve devamı

konusunda, Ehl-i Kitab'ın söylediklerinin dışında ancak çok az şey bilinmektedir. Hindliler ve benzeri milletlerden hikaye edilenleri ilmi bir şekilde incelersek, bunların batıl olduğu açıktır. Çünkü yeryüzünün mamur kısmında oturanlar üzerinde toptan veya parça parça cereyan eden hadiselerle bu bilgilerin kaybolmuş bulunduğu açıkça görülmektedir. Nitekim bütün dağların eskiliği konusundaki durumda böyledir. Eski devirlerin tanıklığı, dağlardaki yeniliğin ortaya çıkmasıyla nasıl batıl olmuşsa, Aristo'nun dayandığı eski bilgiler de öylece batıldır.

İbn Sina'nın Cevabı

Bilmen gerekir ki bu, Aristo tarafından bir delil amacıyla ileri sürülmemiştir. Ancak bu, söz arasında, gökteki durumun dağlardaki durum gibi olmadığını anlatmak için zikredilmiş bir şeydir. Çünkü milletler, dağları bütünüyle aynen devam ediyormuş gibi görüyorlarsa da, bir kısmının heyelanı, bir kısmının diğer bir kısmıyla birleşmesi, şekillerinin bozulması gibi ve ayrıca Platon'un siyaset konusundaki kitaplarında ve diğer eserlerinde zikrettiği başka hususlarda, bölümlerindeki anzi değişimlerden hali değildir. (*) Bana öyle geliyor ki, bu itirazı sen, bu konuda Aristo'ya muhalifmiş gibi görünerek Hıristiyanlara kasden yalan söyleyen Yahya en-Nahvi'den aldın. (**) Oysa “el-Kevn ve'l-Fesad” adlı eserin sonuna yaptığı yorumu ve diğer kitaplarını inceleyen biri, onun bu meselede Aristo ile aynı düşüncede olduğunu görecektir.

Yahut da sen bu itirazı, irinli çıbanlarıdeşme, idrar ve kazurati inceleme ihtisası dışına taşarak haddini aşan ve ilahiyat konusunda kendisine düşmeyen yorumlara girişen Zekeriyya er-Razi'den aldın. Şüphesiz ki o, bu davranışıyla kendini teşhir etmiş ve teşebbüs ettiği ilahiyat konusundaki açıklamalarında bilgisizliğini ortaya koymuştur.

Bilmelisin ki Aristo, “alemin başlangıcı yoktur” sözüyle, “alemin yaratıcısı yoktur” demek istemiştir. Aksine, ailemin failinin fiilden alıkonulmuş olmaktan münezzehe bulunduğunu söylemek istemiştir. (*) Ama burası, bu konunun ve buna benzer şeylerin açıklanacağı bir yer değildir.

Senin “aşırı olmayan ve batılda ısrar etmeyen” şeklindeki ifadene gelince; bu yanıltıcı ve kaba bir hırçınlıktır. Çünkü sen, Aristo'nun bu

konudaki sözünün manasma ya vakıfsın, yahut da değilsin. Eğer vakıf değilsen, vakıf olmadığın bir sözü söyleyeni küçümsemen ve ahmak sayman olanaksızdır. Ama onun sözüne vakıf olduğun takdirde ise, bu sözün manasını bilmen, seni böyle; kırıcı sözler sarfetmekten alıkoyardı. Aklın seni menettiği bir şeyle uğraşman, sana yakışmayan bir haldir.

Dördüncü Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Bu söylediklerin tatmin edici hiçbir sonuç vermeyen sözlerdir. Çünkü fiillerin, zincirleme bir başlangıcı olmayınca, alem (evren) için bir yaratıcı farzetmemiz imkansızdır. Öyle olunca, Aristo öğretisinde esasen alem için illi (nedensel) bir başlangıç bulunduğu fakat alemin zaman bakımından bir başlangıca sahip olmadığı kabul edildiğine göre, cisimlerin birtakım vasıflarındaki değişmelerin öze ilişkin değişikliklere delalet etmediği yolunda geçmiş çağlara ve onların tanıklığına dayanılmaya neden ihtiyaç duyulsun ?

(**) Sen fena halde yanılıyorsun. Ben bu itirazımda, sadece hareketlerin ve zamanın zorunlu olarak bir başlangıca sahip olduğu yolunda saptanmış olan ve üzerinde birleşilen kurala dayandım ve kabullendiği bu temel düşünceden, üzerinde durduğumuz özel konuda hislerine dayanarak saptanmış olsa da, Aristo'nun kendisinin de sonsuzun varlığının imkansızlığını söz konusu ederken bu temel önermeyi kesinlikle benimsemesini esas aldım.

Biruni'nin 5. Sorusu

Aristo, gök cisimleri hareket ettiği zaman onlarla temas eden havanın ısındığını iddia etmiştir. Oysa biliyoruz ki ısı, hareketle beraber bulunur. Soğukluk da sükunetle beraber bulunur. Felek hızlı hareket edince, ona temas eden hava ısınır ve bundan da esir denilen ateş meydana gelir. Hareket hızlandıkça, ısıtma daha tam ve daha şiddetli olur. Felekteki hareketlerin en hızlısının ekvatorda olduğu, kutuplara yakın oldukları nisbette cisimlerin hareketlerinin yavaşladığı aşikardır. Mesela felek a b c d; iki kutbu da a b; ekvator c d; havayı en çok ısıtma noktaları da h v olsun ; bu ikisi azami ısınma noktalarıdır; çünkü oradaki hareket en hızlı harekettir.

Sonra tedrici olarak kutuplara yaklaşıldıkça, ısıtma azalır. Tam kutuplarda ısıtma yok olur. Böylece ateş bölgesinin şekli, resmimizde görülen dairenin içindeki bölümlerden dışta olanı gibi, hava bölgesinin şekli ise içte olanı gibi olur. Bu, zorunlu bir şey olup, ilk bilginler ateş şeklinin çevreyici bir küre şeklinde olduğunda ittifak etmişlerdir. Hava da böyledir. Anlattığım bu şeyler, ancak resmini çizdiğim şu şekilde tasvir edilebilir:

İbn Sina'nın Cevabı

Felsefecilerin çoğuna göre ateş, feleğin hareketiyle meydana gelen bir şey değildir. Aksine ateş, özü itibarıyla bir cevherdir ve bir temel unsurdur. Onun, diğer unsurlar gibi kendine has bir küresi ve bir tabii yeri vardır. Senin anlattığın, ancak dört unsurun birinden veya bunların ikisinden yahut da üçünden birini unsur kabul edenlerin görüşüdür. Mesela Thales temel unsur “sudur”; Heraklitos “ateştir”; Diyojen “su ile ateş arası bir cevherdir”; Anaksimandros “havadır” demişlerdir.

Bunlardan her biri, ne şekilde farzederlerse etsinler, diğer cisimlerin ve bunlardan çıkan yeni cisimlerin ilk temel unsurdan doğarak arızı şekilde meydana geldiklerini kabul etmişlerdir. Ve onlar, başka bir cisimden doğmamışlardır. Senin söylediğin şey, Anaksimandros ‘un görüşüdür; O şöyle der: “İlk cevher havadır. Ona soğukluk niteliği gelince suya dönüşür. Feleğin hareketiyle ısınınca da ateş veya esir olur.” Aristo ise, tümüyle, dört unsurdan hiçbirinin, başka bir şeyden meydana gelemeyeceğini ve bunun ancak onların parçalarında böyle bir farklılığın bulunabileceğini söyler. (*) Öyle ise bu itiraz ne Aristo’yu ne de bu görüşü kabul eden başka birini bağlamaz. Doğru ve sağlam olan görüş de budur.

Senin çizdiğin şekle gelince, onun çizdiğin biçimde olması gerekmez. Çünkü sen, temele koyduğun düşünce gereği h v açılarının lüzumlu oldukları sonucuna ulaşmışsın. Halbuki senin sözüne uygun düşen şekil, benim çizdiğim gibi olacaktır:

Beşinci Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Ateşin kendi başına ayrı bir küreye sahip olduğu iddiası, mesnetsiz bir iddiadır. Farzet ki Aristo böyle demiş ama doğru olduğu nereden belli?

Biruni'nin 6. Sorusu

Aristo, yönleri ve yönlerin belirlenmesini anlatırken sağın her cismin hareket başlangıcı olduğunu söylemiş, sonra da işi tersine döndürüp şöyle demiştir : “Semanın hareketi doğudandır; çünkü doğu sağdır.” Bu tersine döndürme caiz değildir ve kısır döngüye götürür.

İbn Sina'nın Cevabı

Aristo feleğin hareketinin doğudan olduğu kararına doğru sağ olduğu için varmamıştır. Aksine hareket doğudan belirlediği için doğuyu sağ yön kabul etmiştir. (*) Hayvanın hareketi sağdan olur. Hareket halindeki felek de, onun inancına göre canlıdır. Bu itibarla o, doğunun feleğin sağ olması gerektiğini söylemiştir. Aklı başında olan birinin feleğin doğudan hareket ettiğini sadece akla dayanarak saptamaya çalışması imkansızdır. Bu, şüphe götürmez bir şeydir. Çünkü feleğin hareket başlangıcı daima doğudur. Aksine Aristo, feleğin sağ yönünün yerini tespit ettikten sonra ona dayanarak feleğin sağ yönünün niteliğini belirtmek istemiştir.

Altıncı Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Doğuyu feleğin sağ olarak kabul ettiğin takdirde herhangi bir yerin doğu oluşu, başka bir yerin de batı olmasını gerektireceğinden felek bütünüyle aynı zamanda sağ ve bütünüyle aynı zamanda sol olur. (Biruni burada feleğin hareketine atıf yapmaktadır.) Oysa bu durumda kalan bir şeyin, anlam bakımından zıt iki isimle adlandırılması doğru değildir.

Biruni'nin 7. Sorusu

Aristo, ikinci makalede, beyzi ve mercimek biçimindeki (adesi) şekillerin dairevi harekette bir boşluğa ve boş yere muhtaç olduğunu; kürenin ise böyle bir şeye muhtaç olmadığını söylemiştir. Oysa gerçek, onun anlattığı gibi değildir. Çünkü beyzi şekil, uzun çapından geçen kesitin uzun çap üzerinde döndürülmesinden, mercimek biçimindeki şekil de kısa çapından geçen kesitin kısa çap üzerinde döndürülmesinden meydana gelir. Döndürülme işinde, şekillerin meydana gelmelerini sağlayan eksenler yanlış

seçilmezse, o zaman, Aristo'nun anlattığı durum meydana gelmez ve kürede durum ne ise, burada da aynı olur. Çünkü beyzi şeklin hareket eksenini uzun çapı ve mercimek biçimindeki şeklin eksenini de kısa çapı ise, dönmeleri, kürede olduğu üzere onlardan boş bir mekan gerektirmeksizin meydana gelir. Fakat beyzi şeklin eksenini kısa çapı ve mercimek biçimindeki şeklin eksenini de uzun çapı olarak alınırsa, bu takdirde, onun dediği gibi olur.

Bununla beraber bu iki şekil içiçe yerleştirildiği takdirde, gök cisimlerinin feleğin iç kısmındaki hareketlerinde olduğu gibi, boşluğun mevcudiyetini gerektirmeksizin, beyzi şeklin kısa çapı üzerinde, mercimek biçimindeki şeklin de uzun çapı üzerinde ardaşık bir tarzda dönmeleri mümkündür. Böyle bir durumda birçok kimsenin inandıkları üzere, felekte yine de boşluk bulunmaz. Ben bunu, feleğin küre şeklinde olmayıp beyzi ya da mercimek biçiminde olduğu inancıyla söz konusu etmiyorum. Çünkü ben bu görüşü reddetmek için çok gayret sarfettim. Ancak ben bunu “Mantığın Kurucusu'nun” nasıl ileri sürebildiğine şaşıtımdan söylüyorum.

İbn Sina'nın Cevabı

Allah ömrünü uzun eylesin, bu konuda Aristo'ya yerinde bir itirazda bulunuyorsun. Bu, benim de bazı eserlerimde gösterdiğim gibi, Aristo'ya yöneltilmesi gerekli itirazlardan biridir. Fakat yorumcuların her biri, Aristo'nun bu görüşünün kusurlu yönlerini örtecek şekilde yorumlamaya çalıştılar. Bunlardan şu anda aklıma gelen “es-Sema” kitabına yazdığı yorumda Themistius'un şu ifadesidir: “Aristo'nun görüşünü en iyi şekilde yorumlamamız gerekir. Şöyle ki, küre üzerindeki dairevi hareketten, hiçbir şekilde boşluk meydana gelmez. Boşluk, belki beyzi ve mercimek biçimindeki şekillerde mümkündür.” Oysa bu cevabıyla O, Aristo'nun görüşünün kusurunu ortadan kaldıramamıştır. Feleğin beyzi veya mercimek biçiminde oluşunun yanlışlığı, çeşitli delillerle ispatlanabilir. Bu delillerden bazıları tabii ilimler alanına girer, ötekiler de genel olarak matematiğe, özel olarak geometriye dayanır.

Senin matematik sahasındaki maharetin ve çevrendeki diğer kimselerin geometrideki derin bilgileri lüzumsuz kılmasaydı, bu konuyu ele alıp imkan ölçüsünde anlatmaya çalışırdım.

Ama beyzi ve mercimek biçimindeki şekillerin, hareketlerinde boşluk meydana getirmeyeceğini feleğin boşluğunda hareket eden gök cisimlerini misal getirerek ileri sürmene gelince, bu ikisi birbirine benzemez. Çünkü alemin içinde hareket halindeki cisimlerin bitişiğinde sırasıyla birbirleriyle temas halinde olan diğer cisimler vardır. Feleğin mercimek biçiminde olup hareketinin kısa çapı üzerinde, yahut da beyzi olup hareketinin uzun çapı üzerinde olmadığı düşünülürse, hareketin mevcut olması halinde feleğin ötesinde feleğin cismine temas eden herhangi bir cismin mevcut olmamasından dolayı zorunlu olarak boşluk meydana gelir; tıpkı felek boşluğu içinde bulunan cisimlerde olduğu gibi.

Biruni'nin 8. Sorusu

Sen (Allah seni mutlu kılsın) soruyor ve diyorsun ki, Aristo, merkeze ve merkezden dışarıya doğru bir hareketin bulunmadığına dayanarak felek (evren)'in zorunlu olarak hafiflik ve ağırlığı olmadığını neden ileri sürmüştür? Oysa biz, feleğin cisimlerin en ağır olduğunu, zorunlu bir düşünce olarak değil de, sadece bir faraziye olarak kabul edebiliriz. Çünkü onun kısımlarını birbirine benzer kabul ettiğimiz için, bu faraziye, feleğin merkeze doğru bir hareketinin bulunmasını gerektirmez. Eğer her bölümü, tabii olarak, merkeze doğru hareket halinde ve bölümler birbirine bitişik ise, ancak merkezi çevresinde olduğu yerde kalır.

Yine biz, onun en hafif cisimlerden olduğunu farzedebiliriz. Bu da onda, parçalanma ve bölünme bulunmadıkça ve dış kısmında bir boşluk olmadıkça, onun merkezden dışa doğru hareketini gerektirmez. Feleğin dışında boşluk bulunmadığını doğru ve kesin kabul ettiğimize göre, mesela ateş tabiatlı olsa bile, felek sanki sıkışmış ve bir araya toplanmış gibi olur. Feleğin kendi merkezi etrafında bir dönme hareketine gelince, böyle bir dolanımın onun için tabii olması mümkün olmayabilir. Bu da, yıldızların doğuya doğru tabii hareketlerine ve batıya doğru ister istemez yaptığı zorunlu arızı hareketine benzer.

Ama bu hareketin arızı olmadığı, çünkü dolanma hareketlerde karşıtlık ve yönlerinde çatışma bulunmadığı söylenecek olursa, bu sözdeki safsata ve yanılgı ortadadır. Zira aynı bir şey için, biri doğuya öteki de

batıya doğru iki ayrı tabii hareket farzedilmesi mümkün değildir. Bu, anlam bakımından aynı şeye delalet ettiği halde, sadece ifade tarzındaki bir farklılıktan ibarettir. Çünkü bu durumda, batıya doğru olan hareket için, doğruya doğru hareketin tersidir, denilemez. Bunda ise kimsenin şüphesi olamaz. Böyle olunca da, tartışmalarımızda kelimeler üzerinde değil, anlam üzerinde duralım.

İbn Sina'nın Cevabı

Tanrı seni mutlu kılsın, sen feleğin ne hafif ne de ağır olduğunu ispat konusunda, onun kendi dışında işgal edebileceği bir yer bulunmadığı için yukarıya, bölümleri birbirine bitişik olduğu için de aşağıya doğru hareket edemeyeceği önermelerini temele koymakla beni zahmetten kurtarmış oluyorsun. Ben de senin söylediklerine ekleyerek diyorum ki, biz feleğin ister gerçekte ister nazari olarak, parçalardan meydana gelmiş olduğunu kabul etsek dahi, yine de onun, ne aşağıya doğru hareket etmesi ve ne de aşağıda intikal edebileceği tabii bir yerin bulunması mümkündür. Çünkü bu, bir taraftan bütün unsurların tabii yerlerinden naklini gerektirir. Bu ise, ne ilahi ilimlerin ne de tabii ilimlerin mümkün göreceği bir şeydir.

Öte yandan böyle bir düşünce, felekte boşluğun mevcudiyetini kabul etmek demek olur ki, bu da yine tabii ilimlerde caiz değildir. Öyle ise felek için, ne iç kısmında ve ne de dışında, ne fiili olarak ve gerçekleşmiş bir şekilde, ne imkan açısından ve ne de farazi olarak hareket edeceği tabii bir yer vardır. Zira bu, sözünü ettiğimiz, şüphe götürmez mantıki imkansızlıklara yol açar; yani bütün unsurların tabii yerlerinden hareket etmesini veya boşluğun mevcudiyetini gerektirir. Ne fiili olarak, ne imkan açısından ve ne de araziye çerçevesi içinde temellendirilmesi mümkün olan bir şeyden daha batıl bir şey yoktur.

Öyle olunca da, bana göre, feleğin ne altta ne de üstte tabii bir yerinin olmadığı muhakkaktır. Buna kimsenin itirazı olamaz. “Felek bir cisimdir” büyük önermesine, “her cismin tabii bir yeri vardır” küçük önermesini eklersek, kıyasın birinci nev’inin birinci şekline göre, “feleğin de tabii bir yeri vardır” sonucu çıkar. Neticeyi ayrık şartlı kıyas şekline sokarsak, “feleğin tabii yeri, ya bulunduğu yerin üstünde, ya altında yahut da olduğu

yerdedir ama onun altta ve üstte olmayacağını dikkate alırsak, tabii yeri olduğu yerdedir” deriz. Tabii yerinde olan her şey, fiili olarak ne hafif ne de ağırdır: Felek de tabii yerindedir. Öyle ise felek, fiili olarak ne hafif ne de ağırdır. (*)

Tabii yerinde olan şeyin fiili olarak ne hafif ne de ağır oluşunun delili, hafif olan şeyin tabii şekilde kendi yerine yükselmek suretiyle hareket etmesidir. Çünkü zaten onun tabii yeri yukarıdadır. ‘Tabii yerinde olan şeyin, fiili olarak hafif olması mümkün değildir. Çünkü bu, gösterdiğimiz sebepler dolayısıyla onun, aynı zamanda, hem tabii yerinde olmasını hem de tabii yerinde olmamasını gerektirir, ki bu da çelişiktir. Durum, ağır olan cisim için de aynıdır. Çünkü ağır, tabii olarak aşağıya doğru hareket eden şeydir ve tabii yeri de aşağıdır. Bir şey tabii olarak hareket ediyorsa, demek ki hareketi, tabii yerine doğrudur. Birinci açıklamaya göre, yerinde olan şeyin, fiili olarak ağır olmadığı ortaya çıkmış olur.

Yukarıdaki iki kıyasın sonuçlarını birleştirince, tabii yerinde olan şeyin fiili olarak ne hafif ve ne de ağır olduğu sonucu çıkar. Şu halde “feleğin tabii yerinde olduğu” yolundaki ikinci küçük önerme doğrudur. Demek ki yapılan kıyas, olumlu sonuç vermiştir. Şu halde netice doğrudur ve o da şudur: Felek, fiili olarak, düşünce ve imkan açısından ne hafif ne de ağırdır.

Bunun delili şudur : Düşüncede ya ağır ya da hafif olan şeyler, ya tabii yerlerinde sabit olarak duran unsurların bölümleri gibi bütünüyle böyle ise, gerçekte ağır ve hafif olmasalar da, bu gibi cisimlerin tabii yerlerinden zorunlu bir hareketle geçiş yapma ve tabii bir hareketle de tabii yerlerine, ister yükselerek ister alçalarak, dönme imkanı bulunduğu için, bunlarda ağırlık ve hafiflik nitelikleri mevcuttur. Veya düşüncede ağır ya da hafif olan şeyler, bütünüyle değil de, unsurlardan meydana gelen bütünler gibi bölümleri itibariyle böyle ise, o takdirde bunlar, bir bütün olarak ne hafif ne de ağırdı ; aksine ağırlık ve hafiflik, bölümlerindedir. Çünkü onlar, yukarı doğru hareket edince, küre şeklinde olduğu için, zaruri olarak yarısı aşağıya doğru hareket edecektir. Bunun gibi tasavvur edilebilecek diğer çeşitli hareketler için de durum aynıdır. Şu halde felek, düşüncede ya hafif ya da ağırsa, bu konudaki birinci imkan, onun bütünüyle böyle olmasıdır.

Hareketin tabii olarak yukarı ya da aşağıya doğru oluşunun, feleğin bütünü için imkansız olduğunu ispatladık ve bunu ispatlarken, senin temele koyduğun bazı önermelerden yararlandık. Buna göre, feleğin bütünüyle hafif ya da ağır olmadığı anlaşılmıştır. İkinci imkan ise, tabii ki şudur: Felek, bölümleri bakımından düşüncede ne hafif ne de ağırdır. Zira hafif ve ağır bölümlerin ağırlık ve hafifliği, tabii yerine doğru, yaptığı tabii hareketle anlaşılır. Tabii yerine doğru hareket eden parçalar ise, ya daha önce zorunlu olarak tabii yerlerinden uzaklaştırılmış olup tabii bir hareketle oraya dönmektedir, yahut da başka bir şeyden doğarak tabii yerine doğru hareket halindedir; tıpkı yağın yanmasından hasil olan ateş unsurunun yukarıya çıkışı gibi. Feleğin bir bölümünün, kendiliğinden, tabii hareketine aykırı bir tarzda tabii yerinden hareket etmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir hareket, o bölümün, ister cisim olsun ister olmasın, dış bir hareket ettiriciyi, yani kendi öz varlığı dışında bir dış hareket ettiriciyi gerektirir.

Felsefecilerin tabiriyle, tabiat, faal akıl ve ilk illet gibi cisim olmayan hareket ettirici şeylerin, bir cismi zorunlu bir hareketle hareket ettirmeleri, zorunlu olarak mümkün değildir. Tabiata gelince, burada durum açıktır. Akıl ile ilk illete gelince, bunlarda zorunlu hareket meydana getirmesinin söz konusu olmaması, metafiziğin ele alacağı bir konudur. Cismi illetin, mümkün olduğu takdirde, temel unsurların birinden ibaret olması ya da birden fazla unsurdan oluşması gerekir. Çünkü bu beşten başka bir cisim yoktur. Bu beş tür cisim, dört temel unsur ile bunların birbiriyle çeşitli bileşimlerinden ibarettir. Öz varlığı gereği hareket meydana getiren, yani arızı olmayarak etki yapan her cisim, kendisinden etkilenen ve hareket kazanan şeyle temas eder. Bu husus, “el-Kevn ve'l-Fesad” kitabının birinci makalesinde açıklanmıştır.

O halde, bir cismin, feleğin bir bölümünü hareket ettirmesinin mümkün olması için, ancak ya zorunlu ya da tabii hareketiyle ona bitişmesi gerekir. Zorunlu olarak yaptığı bir hareket yoluyla başka bir cisimde hareket meydana getiren cisim, ister istemez, kendi hareketini, tabii hareket yaparak onunla temas kuran ve ona etki eden bir cismin zorlaması sonucu yapacaktır. Mesela bir cisim, dört temel unsur örneğinde olduğu üzere, kendisi için tabii olmayan bir yere doğru zorunlu olarak hareket ediyorsa, diğer bir cismin de tabii olarak o yöne hareket etmesi gereklidir. Bu

durumda unsurlardan birincisi, diğlerlerinin ilk hareket ettiricisi olur. Feleğin bölümüne yaptırılan söz konusu hareket, tabii bir hareket ise, ya basit bir ateşe ait harekettir ya da ateş parçaları galip olan başka unsurlarla karışmış ateşin hareketidir.

Basit ateşe gelince, bu, feleğe tesir etmez. Çünkü ona, her taraftan temas halinde bulununca ve cisimlerin cisimlere etkisi temasla olunca, feleğin bir bölümünün diğler bir bölümünden daha fazla etkilenmesi söz konusu değildir. Ancak bazı parçaların etkilenmesi, tabiatları bakımından zayıf olmalarından ve etkilenmeye daha kabiliyetli bulunmalarından ileri gelir. Fakat böyle bir iddia geçerli değildir. Çünkü cevherin zayıf olması, öz varlığı ile değil, ancak bir müessir dolayısıyla. Böyle olunca da mesele, daha önce bahsettiğimiz etkinin çeşitliliği konusuna döner.

İçinde ateş parçaları galip olan karışım halindeki ateşe gelince, bu, esir'le temas etmesi neticesi ateşe dönüşmesinden ve orada tutuşmasından ve yanmasından dolayı, karışım olma durumunu feleğin kütesine ulaşıncaya kadar muhafaza etmez. Bu, tıpkı gök taşlarında müşahede ettiğimiz duruma benzer. Gerçi bunlardaki ateşe dönüşme süreci, hızlı değildir. Bunlar da hiçbir zaman felekle temasa gelme durumuna gelmezler. Çünkü bunlarda, merkeze yönelmeleri sonucunu doğuran ağırlığa sahip toprak ve başka bölümler mevcuttur. Sonuç olarak felekle, cirmi ile tabiatı itibariyle temas halinde bulunmak, ancak saf ateş için mümkündür. Kendinden gayrı diğler üç unsurun tabii yerlerinden öteye geçerek yükselmeleri, ancak saf ateş ve karışım halindeki ateş için mümkündür. Karışım halindeki ateş ise, saf ateş değildir. Şu halde saf ateş olmayan karışımın, üç unsurun tabii yerlerinden geçerek yukarı çıkması mümkündür. Fakat tabiatı itibariyle felekle teması imkansızdır.

Diğler unsurların, bütünüyle felekle teması mümkün olmaz. Çünkü bunlar, bütünü itibariyle tabii yerlerinden ayrılmazlar. Fakat karışım halinde ve bölümlerinde, bunların etkisi sonucu felekte bir etkilenme meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bunların, belirttiğimiz üzere esirde yanarak felekte etkisi olmayan bir ateşe dönüşecekleri için, felekle teması mümkün değildir. Esir, kendisiyle temasa gelen herşeyi değiştirir ve dağıtır; çünkü gerçekte sıcaktır. Gerçekte sıcak olanın tanımını, kendi cinsinden olan şeyle bir araya gelen, cinsinden olmayandan ayrı duran, birbirinden farklı

cinsleri birbirinden ayıran ve birbirine uyan cinsleri de bir araya getiren şeydir. Buna göre ateş, kendisinden etkilenen cisimden daha kuvvetli olunca, cisim birbirinden farklı bölümlerden oluşmuşsa, bunları dağıtır ve o bölümleri, kendi tabiatlarına çevirir. Böylece, başka unsurlarla karışıma girmesine rağmen, cevherlerinde bir değişiklik meydana getirmez.

Soğuk ise böyle değildir. Şüphesiz sıcak, etkisinin şiddeti ve tesirinin kuvveti bakımından en güçlü şeydir. Tabii, yerinde bulunan şey, kendi cinsi için mümkün olan en kuvvetli durumdadır. Bütün de parçadan kuvvetlidir. Şu halde tabii yerinde bulunan ve bütün olan veya diğer bir deyimle, başka niteliklerle karışım halinde bulunmayan sıcak, kendi tabii yerine giren bileşik bir cismi etkilemeden, onu asli durumuna çevirmeden ve kendi bölümlerine ayırmadan, onu kendi halinde nasıl bırakır?

Yukarıda söz konusu edilenlerden anlaşılır ki, ateş hariç, diğer temel unsurlardan bir bölümün veya bileşik cismin, feleğe ulaşması mümkün değildir. Ona ulaşamayınca, onunla temas haline de gelemeyiz. Temas etmeyince onda bir etki yapamaz. O halde cisimlerden ne basit ne de karma olanların hiçbirisi, feleğin bölümlerinde herhangi bir etki yapmaz. Feleklerin kendileri müstesna, bütün cisimler, ister basit ister karma olsun, feleğin bölümlerini etkileyemediğine göre, kendi özü itibarıyla etkilemesi ve zorunlu olarak harekete getirilmesi de mümkün olmaz.

Bu önermenin birinci bölümü, yani etkileyememe şartının koşulduğu kısım (istisna), tasdik edilme durumundadır. Çünkü daha önce saptandığı üzere, feleklerden gayrisinin felekler üzerinde etki yapması imkansızlığı, geçerlidir. Şu halde sonucumuz, yani tabiatma aykırı etki alması ve zorunlu olarak hareket etmesi imkansızdır, hükmü doğru ve gerçeğe uygundur. Öyle ise felek, gerek bütünü gerek bölümleri itibarıyla, düşüncede ne hafif ne de ağırdır. Onun böyle olmadığını, fiili olarak da tesbit ettik. Şu halde felek, mutlak olarak ne hafif ne de ağırdır. İşte bizim açıklamak istediğimiz şey, bu idi.

Feleğe bir bakıma hafif denebilir. Çünkü insanlar, bazen, tabiatı itibarıyla sıvı üzerinde batmadan duran cisme, sıvıdan hafiftir, diyorlar. Bu bakımdan feleğin, maddelerin en hafifi olması mümkündür.

Senin, “onun müstedir hareketinin tabii olmaması mümkün olabilir” sözüne ve yine senin, “bu hareket arızı değildir...” sözleriyle başlayan

soruna gelince, feleğin tabii dairevi hareketinin varlığını ortaya koyan bilginlerden hiçbiri, onu, senin kendi kendine yaptığın itirazlarda bağdaşacak bir biçimde değil, başka şekillerde saptadılar. Sözü uzatmak sıkıcı bir şey olmasaydı ve bu başlı başına bir konu olarak ele alınmış olsaydı, meselenin bu yönlerini de açıklardım.

Felekler ve yıldızların hareketlerinin birbirine zıt oldukları yolunda senin ileri sürdüğün iddiaya gelince, bunlar zıt değildir. Söz konusu ettiğin hareketler, birbirine zıt değil, birbirinden sadece yönleri ve ulaşma noktaları bakımından farklıdır. Çünkü eğer yükseklik, alçaklığın tersi olmasaydı, merkezden hareket merkeze doğru harekete zıttır, demezdik. Bu hususun açıklaması, “es-Sema’u’t-Tabi’i” kitabının beşinci makalesindedir.

Bu iki dairevi hareketin yön ve ulaşım noktalarına gelince, bunlar, tabii olmayıp tarafımızdan ileri sürülmüş bir faraziyedir. Çünkü tabii itibariyle feleğin dairevi hareketinin ulaşma noktası yoktur. Şu halde bunlar, birbirine zıt değildir. Öyle ise devri ters yönlü iki hareket de, birbirine zıt değildir. Bu da açıklamak istediğimiz konudur.

Sekizinci Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Bu sözlerine ben itiraz ediyor ve diyorum ki, unsurların istisnasız hiçbiri tabii yerinde değildir. Çünkü aşağıya doğru olan yön merkezdir ve yukarı doğru olan çevredir. Merkez ise bir tek noktadan ibarettir. Böyle olunca da toprağın bir tek bölümü tabii yerine yerleştirilirse, ne kadar küçük olursa olsun orayı ikinci bir şey işgal edemez. Olsa olsa o zerrenin bütün yan kısımları oraya yönelmek için birbirleriyle yarışma halindedirler. Aynı suretle yukarı doğru harekette olan cisimlerin hiçbiri, çevreye ulaşamayacaktır. Çünkü çevre, idealleştirilmiş geometrik bir yüzeyden ibarettir.

Yine suyun işgal etmekte olduğu bölge ile merkez arasında bir şey bulunmayacak olursa, su merkeze cezbedilerek gidip orayı işgal edecektir. Böyle olunca da suyun tabii yeri, toprağın işgal ettiği bölgenin üst kısmı olmayacaktır. Aynı suretle, cisimlerin istisnasız hiçbiri, kendi tabii yerini işgal etme durumunda değildir.

İşte bütün bunların sonucu da, “felek bütünüyle ağırdır; fakat bölümlerinin bitişikliği merkeze doğru bir düşme hareketi yapmasını engeller” diyenin tezi, temel önerme olarak kabul ettiğin öncüllerle çürümüş olmaz.

Biruni'nin 9. Sorusu

Isı merkezden çıktığına göre, sıcaklık bize neden Güneş'ten geliyor? Işıklar cisim midir, araz mıdır, yoksa başka şey midir?

İbn Sina'nın Cevabı

Bilmelisin ki ısı merkezden gelmemektedir. Çünkü ısı, hareket edici değildir. Fakat hareket eden bir cisimde bulunduğu için hareket halindeki bir gemide bulunan insan gibi ancak arızı olarak hareket eder. Yine bilmen gerekir ki Güneş'in ısısı bize yukarıdan aşağıya doğru Güneş'ten inmek suretiyle gelmez. Şöyle ki:

1. Isı, özü itibariyle hareket etmez.
2. Yukarıdan inip aşağıyı ısıtan sıcak bir cisim yoktur. Bu yüzden ısı Güneş'ten arızı olarak inmez.
3. Güneş de sıcak değildir.

Yukarıda anlattığımız üç sebepten dolayı burada, yani Dünya'da meydana gelen ısı yukarıdan inmiş değildir. Fakat buradaki ısı, ışığın yansımından ve bununla havanın ısınmasından meydana gelmektedir. (*) Nitekim bu, yakıcı aynalarda (çukur ayna) görülmektedir. (**)

Bilmelisin ki) ışıklar cisim değildir. Çünkü cisim olsalardı) iki cisminJ yani hava ile ışığın aynı yerde bulunmaları gerekirdi. (***) Ancak ışık, saydam cisme saydam olması itibariyle ait olan zati bir renktir. (****) Aristo Kitabı'n-Nefs'in ikinci, Kitabı'l-Hiss'in birinci makalesinde ışığı “saydam olması itibariyle saydam olan şeyin mükemmelliğe erişme durumudur” diye tanımlamıştır.

Dokuzuncu Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Işık yansımalarını söz konusu ettiğinde bunu resimlendirmen gerekir. Çünkü sözünün manası ancak resim yardımıyla ortaya çıkmış olur.

(**) Eğer ışınlar üzerine düştükleri cisimden yansımakta olduklarından dolayı o cisim ısınıyorsa bunun delili nedir? Ayrıca buradaki ısınma ile yakıcı aynalar arasındaki ilişki nedir? Çünkü yanma yeri ile ışının yansıma yeri arasında bir uzaklık vardır.

(***) Bu itirazı ne bakımdan yaptığını anlamadım. Çünkü ışının cisim olduğunu ileri sürenin ya boşluğu kabul etmesi gerekir -ki bu takdirde senin itirazın onu bağlamaz- ya da ışının küre içinde daimi olarak hava ile birlikte var olduğunu kabul etmesi gerekir. Bu durumda senin itirazın suyun da cisim olmadığını ileri sürmeyi gerektirmez mi? Çünkü suyun cisim olduğunu kabul etmek de iki cismin aynı bir yerde bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir; su ile toprağın çamurda bir arada bulunmaları örneğinde olduğu gibi...

(****) O halde senin beyanın “ışık, havanın ve saydam cismin bünyelerinde, kendisine yer verdikleri bir renktir” yargısını kabul etmeni gerektirir. Ben ise bunun aksini söylüyor ve diyorum ki: Tersine ışık, saydam olmayan şey üzerinde görülür ve saydam üzerinde görülmez; saydam onu kabul etmez. (Karanlık) odada gördüğümüz şey, ancak ışığın zerrelere üzerine düşen kısmıdır. Fakat havada böyle zerreler hiç yoksa ve bu mümkünse, o zaman ışık görülmez. Demek ki ışıkla diğer şeyler arasında bir fark yokmuş...

Biruni'nin 10. Sorusu

Çeşitli şeylerin birbirine dönüşmesi, yanyana olma ve birbirine girme suretiyle mi, yoksa değişme yoluyla mıdır? Mesela hava ve suyu ele alalım. Su, hava olma vasıflarını kazanacak şekilde bir dönüşmeye uğrayınca, gerçekten hava mı oluyor? Yoksa görme duyusundan kaybolması ve hiç görülmemesi sonucunu doğuracak şekilde parçaları ayrışıp dağılıyor mu?

İbn Sina'nın Cevabı

Çeşitli şeylerin birbirine dönüşmesi, parçalarının havada dağılıp histen kaybolduğunu farzetmek suretiyle misal gösterdiğin suyun havaya dönüşmesi gibi değildir. Aksine bu, suyun maddesinin su olma vasfını (suret-

form) terkedip, hava olma vasfına bürünmesindedir. Bunu ayrıntılı olarak bilmek isteyen kimse, el-Kevn ve'l-Fesad, el-Asaru'l-Ulviyye kitaplarının ve es-Sema've'l-Alem adlı kitabın üçüncü makalesinin yorumlarına baksın. Fakat ben bu konuda, onların açıklamalarından kısa bir şekilde bahsetmek ve görüşlerini tespit için getirdikleri tümevarıma dayanan bir örneği zikretmek istiyorum.

Şöyle ki, cisimlerin genleşmesi, yani bu bakımdan niceliğinde bir artış olması mesela şöyle olur: Suyu bakır bir kaba doldursak ve ağzını kapatsak, sonra da iyice ısıtsak, parçalarının havaya dönüşmesi sonucu hacminin artması ve daha geniş bir yere muhtaç olması sebebiyle kap patlar. (*) Bu patlama, ya suyun parçalarının arasına boşluğun girmesindedir ya da bu değişimin sebebi, parçalarının ayrışıp dağılması değildir. Fakat boşluk imkansızdır. Öyle ise, “parçalarının ayrışıp dağılması değişimin sebebi değildir” şeklindeki ikinci şık, zorunlu olarak doğrudur. Ki bu da, ancak maddenin ikinci bir formu (suret) kabul etmesidir.

Eğer “bakır kaba hava veya başka birşey girip böylece de bütünün mevcut niceliğinde bir artış oluyor” denilecek olursa ona cevap olarak deriz ki, bu mümkün değildir. Çünkü dolu bir şeye başka bir cismin girmesi, ancak ilk cismin çıkmasından sonra mümkün olur. Ağız kapalı bakır bir kaptaki delik bulunmadığı için ondan su çıkmaz. Ağız kapatılan ve ocağa konulan küçük bir bakır kap gördüm. Çok geçmeden kap patladı ve kaptaki her şey ateş olup çıktı. Bu kaptaki suyun ayrışıp dağılan parçaları başka bir şeyle karışmadı ki bu ikinci şeyden ileri geldiği söz konusu olsun. Bunu kesinlikle bilmekteyiz. Çünkü ateş önce kaptaki yoktu; kaptaki delik bulunmadığı için sonradan da girmedir. Şu halde, onun dönüşmesinin parçalarının ayrışıp dağılması yoluyla değil, özleri itibariyle hava ve ateş vasıflarını kazanmalarıyla meydana geldiği sonucuna kesinlikle ulaşılır.

Tabiattaki çeşitli cisimlerdeki doğup, gelişme ve fesada uğrama konusunda Aristo'nun görüşünü teyid eden bir misal verdim. Daha etraflı izah fazla vakit alacağı için, bu kadarla yetindim. Bu konuda birçok itiraz ortaya çıkabilir. Sana göre bir itiraz varsa, açıklamam için lütfedip bana sorarsan İnşallah cevap veririm.

İşte, es-Sema kitabından Aristo'ya itiraz yolu sorduğun on meselenin cevapları, bunlardan ibarettir.

Onuncu Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Dönüşme “bir şeyin parçalarının başka bir şeyin parçalarındaki ayrışıp dağılmadır” diyen kimse, “cisim ısıtıldığı takdirde daha geniş bir yere muhtaçtır” dememektedir. Aksine bu kimse, ateş parçalarının, bu cisme aralıklarından ve gözeneklerinden girdiğini ve bunun üzerine iki cismin bir araya gelmesiyle cismin niceliğinin arttığını kabul eder.

Yine böyle düşünen bir kimseye göre, bakır kap ısınınca gözeneklerinden ısı zerreleri girer ve bunun üzerine bakır kap, genleşme sınırına ulaşınca kadar genişir ve ondan sonra patlar. Bunun delili şudur ki biz, suyun kendi öz formunu bırakarak hava formuna büründüğünü görmüyoruz; sadece suyun katlaşıp zerrelerinin birleşmesi halinde, onun sıvılık formundan sıyrıldığını görmekteyiz. Su, gerçekten havaya dönüşüyorsa, yoğunlaşmak suretiyle neden sıvılık durumuna geri dönmesin ve aynı suretle, neden havanın suya dönüşmesi, başka bir şeye dönüşmesinden gerçeğe daha uygun olsun? Yine, ısınan bir cismin boyutlarının arttığına ve buna karşılık, bunun boyutlarının arttığı ölçüde boyutları küçülen bir başka cismin bulunması gerektiğine ve mekanda boşluk meydana gelmemesi için, bu farklı cisimlerdeki boyut artış ve azalmasının aynı anda gerçekleşmesi gerektiğine delil göstermek sana düşer. Aksi takdirde, mesela bakır kaptaki bu artan kısım, gidip nereyi işgal edecektir?

Yararlanılan Kaynak:

Biruni'ye Armağan, “Biruni'nin İbn Sina'ya Yönelttiği Bazı Sorular ve İbn Sina'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Biruni'nin İtirazları”. Prof. Muhammed Tanci. TTK Yayınları.

Aristo atom görüşünü kabul edenleri niçin kınamıştır?

Oysa cismin sonsuzca parçalanabileceğini ileri sürenlere yöneltilen eleştiri daha ağırdır. Çünkü aynı yönde hareket eden iki hareketli noktadan hızı daha küçük olanı, önde olsa da, arkadaki ona yetişemez/// (Zenonun tısbaga aporiyası - ?!)

Gerçi bölünmezler görüşünü kabul edenlere de matematikçilerce bilinen birçok eleştiri yöneltilmiştir.

Eski devirlerin tanıklığı, dağlardakı yeniliğin ortaya çıxmasıyla nasıl batıl olmuşsa, Aristo'nun dayandığı eski bilgiler de öylece batıldır.

İbn Sina'nın Cevabı

“Cismin her bölümünün özü itibarıyla ortası ve iki ucu vardır. (**)

...Qeyd: (“İki uc”- fəqət “üç uc” və ya “altı uc” olmasın?)

... bu alemler başlangıçta bir arada bir birlik halinde iken, daha sonra birbirlerinden ayrılıp dağıldılar.

/// düşünen türün idrak ettikleri dışında maddi varlık yoktur. (3-cü soruya cavabdan)

... alem tekdir!

... Aristo, “*alemin başlangıcı yoktur*” sözüyle, “*alemin yaratıcısı yoktur*” demek istememiştir

İster cisim, ister düzlem, ister uzunluk, ister hareket, ister zaman olsun, kesintili olmayan bir şeyin bölünemeyen bölümlerden, yani iki ucu ve onları ikiye ayıracak arada bir kısmı bulunmayan parçacıklardan meydana gelmesinin imkansız olduğu konusuna gelince, Aristo bunu “*Sem'u'l-Keyan*” kitabının altıncı makalesinde kuvvetli ve şüphe götürmez mantiki delillerle açıklamıştır. (*)

/// Aristo, “*cisim sonsuzca bölünebilir*” sözü ile cismin eylemsel olarak sonsuzca bölünbileceğini söylemek istememiştir. Tersine bununla o, şunu söylemek istemiştir: “Cismin her bölümünün özü itibarıyla ortası ve iki ucu vardır. (**)

Bu bölümlerden bazılarının, iki ucu ve ortası ile sınırlanan iki parçasının birbirinden ayrılması mümkündür. Böylece de bu parçalar gerçekten bölünmüş olur. Bu bölümlerden bazıları ise, her ne kadar özü itibarıyla bir orta noktasına, yani bir bölünebilme noktasına sahipse de küçük olduğu için, gerçekten bölünmeyi kabul etmez. (**)

Bu gibi bölümler ise, sadece potansiyel olarak ve özleri itibarıyla bölünebilirdirler.

İleri sürdüğün itiraz, “*cismin eylemli olarak sonu gelmeksizin bölünmesi mümkündür*” diyen kimseyi zorunlu olarak bağlar. Bu, “*cismin bazı parçaları gerçekten, bazı parçaları da gerçekten değil sadece düşüncede bölünebilir*” diyen kimseyi, açıkladığımız üzere bağlamaz. Çünkü hareket ancak gerçekten bölünmeyi kabul etmeyen ama özü itibarıyla bölünebilme noktasına sahip olan parçaların sonlu olmak üzere bölünebilmeleri halinde olabileceği düşünülebilir. (***)

İşte her iki görüş tarzının sakıncalarından kurtulmayı sağlayan yol budur.

Birinci Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Bu verdiği cevap, Zekeriyya er-Razi'nin düşüncesidir. Mademki O, "haddini aşan ve kendisine düşmeyen yorumlamalara girişen" birisiymiş, nasıl oluyor da onun görüşünü esas alıyorsun?

(**) Bahsettiğin cisimlerin hep ikişer ucu ve birer orta kısmı varsa, bunlara sonu gelmeksizin bölünme işlemi uygulanabilir. Ama senin "gerçekten" sözüne gelince, bu sözün anlamı anlaşılıyor. Çünkü mesela sürme, havanda ne kadar döversek dövelim, bu senin işaret ettiğin bölüm durumuna ulaşmaz. Şu halde gerçekten bölünme, senin söylediğin bölüme erişilmeden sona eriyor. Öyle ise, senin söz konusu ettiğin her iki halde de, düşüncede bölünebilir durumda bulunabilir.

(***) Bu dediğinle sen, atomcuların görüşüne uymuş oldun. Senin sözün karenin kenarının, köşegenine eşit olmasını gerektiriyor. Bu durumda, ya bu sonucu kabul ederek gözle görüleni inkar etmen ya da buna karşı çıkarak temele koyduğun düşüncüyü terketmen, yahut da şöyle demen gerekmektedir: "*Bölümler arasında muhakkak ki aralıklar vardır.*" Fakat o zaman da "*bu aralıklar, söz konusu bölümlerden daha küçük mü, yoksa daha büyük mü?*" diye sorulacaktır.

Biruni'nin 2. Sorusu

Aristo ve diğerleri neden "*cihetler altıdır*" demişlerdir? Küp üzerinde misal verelim. Zira bu altı cihet, küpün altı yüzüne karşılık gelir. Onun dengi altı küp, bu küpün her bir yüzüne temas edecek şekilde eklenecek ve şeklin eksik kalan kısımları, meydana gelen cismin tamamı 27 küp olacak şekilde tamamlanacak olursa, diğer küpler köşe ve kenarlarından ona temas etmiş olur. Yüzler bu altı cihetten fazla olmazsa, o halde bu 27 küp, ilk küpe hangi yönden temas edecektir? Ancak, bahsettiğimiz bu cihetler kürede yoktur.

İbn Sina'nın Cevabı

Cismin zati yönleri; cisim olmak itibarıyla yüzlerine karşılık gelen şeyler değildir. Tam tersine o yönler, eğretidir. Çünkü felsefecilerin söylemek istediği altı yön, cismin üç boyutunun sınırlarına karşılık gelen

yönlerdir. Bunlar; uzunluk, genişlik ve derinliktir. Şu durumda her cisim sınırlıdır. Bu konu, “*es-Sema’u’t-Tabi’i*” isimli kitabın sonsuzluk hakkındaki üçüncü makalesinde açıklanmıştır. Her cisim sınırlı olduğuna göre; uzunluğu, genişliği ve derinliğinin sonlu olması zorunludur. Yine bunlardan her birinin ikişer sınıra sahip olması zorunludur. Böylece sınırların toplamı altı olur ve buna karşılık gelen yönler de altıdır. Merkezde son bulan ve alemin merkezine doğru olan uzunluğun sınırına karşılık gelen şey, aşağı’dır. Bunun mukabili ise, yukarı’dır. (*) Geri kalan diğer dört yönün, her cisimde adı yoktur. Aksine bu isim, canlı cismin yönlerine verilen addır. Canlı cismin genişliğinin sınırını gösteren ve hareketinin meydana geldiği yöne “sağ” denir. (**) Bunun karşıtına sol; canlı cismin görme duyusunun yönelişini oluşturan ve yürüdüğü yönü gösteren derinliğinin sınırına karşılık gelen yöne ön ve bunun karşıtına da arka ve geri adları verilir. İşte her cisimde zorunlu olan altı yön bunlardır. Kürede altı yönün bulunmadığını söylemen doğru değildir. (***) Çünkü, eğer küre zorunlu olarak bir cisim ise uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır. Ama uzunluğu, genişliği ve derinliği sonludur. Bu üç boyutun ikişer sınırı vardır; toplamı da altıdır. Bu altı sınıra karşılık gelen yönler de altıdır. Temel önermemiz (önceki) doğru olduğuna göre, ikincilerin hepsi de doğrudur ve böylece “kürenin altı yönü vardır” sonucu da doğrudur. Cismin altı zati yönünün, onun yüzlerine karşılık gelen şeyler olması nasıl mümkündür? Oysa gözlem yoluyla bilinmektedir ki kürenin yanlarından çeşitli yönleri vardır. Güney kutup yönü, kuzey kutup yönü olmadığı gibi; doğu, batı ve diğer yönler de değildir ve bunların aksi de böyledir. Küreyi kuşatan yüzey birse, o takdirde açıkladığımız gibi, ne delille ne de varsayım ile kürede bir yön bulunmaz. Halbuki cismin, yukarıda açıkladığımız üzere zati olarak değil arızı olarak yönleri bakımından yüzlere sahip olması gerekir. Köşeli cisimlere gelince, bunların yüzleri zati olmayıp arızı ve farazi olarak düz olduğu için yüzleri bakımından yönlerinin bulunması mümkündür. O halde cisme zati olarak gereken şey, üç boyutunun sınırlarına karşılık gelen yönlerdir. Felsefecilerin söylemek istedikleri şey de budur.

İkinci Sorunun Cevabına Biruni’nin İtirazı

(*) Cismin uçlarından birinin evrenin merkezine dönük olduğu dikkate alınırsa, o uç aşağı yönü gösterir ve onun karşısında bulunan uç yukarı olur.

Fakat böyle bir kıyaslama yapılmadığı, yani cismin sadece o ucu yer merkezine dönük tutulmadığı takdirde boyu genişlik denmeye derinliğinden daha hak sahibi değildir. Öyle ise cismin hiçbir boyutu belli bir adı almaya, başka bir boyutunun aynı adla adlandırılmaya layık olduğundan daha layık değildir. Aynı suretle cisim, merkezden geçen bir doğru üzerinde merkezin iki yönünde hareket ederse, aşağıya doğru olan yön sürekli değişir.

(**) Senin) canlı cinsinin hareket başlangıcı sağdır) sözüne gelince) bu gerçek olup olmadığı konusunda üzerinde bir bilgiye sahip bulunmadığımız bir iddiadır. Çünkü hayvan cinsinin hareket başlangıcı, kendi nefsimde de müşahede ettiğime göre, arkadan öne doğrudur ; öyle ise, ben de hayvan cinsinden bir yaratık değil miyim?

(***) Hiç kimse kürenin boyu, genişliği ve derinliği olmadığını inkar etmez. Oysa sonsuz sayıdaki çaplarından her biri; ister boy, ister genişlik, isterse derinlik adıyla adlandırılmaya elverişlidir. Yukarıda sayılan isimler, bu çaplardan üçüne tahsis edildiğine göre elimizde, geri kalan çaplara verilecek ne kaldı, söyler misin? Bu durumda sana iki imkansız tezi benimsemek kalıyor: Ya yönlerin sayısının sonsuz olduğunu kabul edeceksin ya da kürede sözü geçen üç çap dışındaki bütün çapları yok sayacaksın...

Biruni'nin 3. Sorusu

Aristo, “bizim içinde yaşadığımız bu alemin dışında ve diğer bir tabiat üzere bulunan başka bir alemin varlığı mümkündür” diyenleri neden eleştirmiştir? Çünkü biz, tabiatları ve dört unsuru ancak onlarla tanışıklık kurduktan sonra biliyoruz. Tıpkı doğuştan kör olan birinin, gözün varlığını insanlardan duymadığı takdirde, onun nasıl olduğunu kendiliğinden bilemeye-işi ve gözün renklerin kavranılmasını sağlayan bir duyu organı olduğunu hayal etmesinin mümkün olamayışı gibi... Yahut da bu başka alem, bizim alemimizin tabiatlarına sahip bulunur ama onun hareket yönleri alemimizin hareket yönlerine aykırı olabilir. Bu iki alemden her biri, diğerinden, birbirlerinden habersiz olacak şekilde bir uçurumla ayrılmış olabilir. Mesela yerin üzerinde **a b c** gibi bir tepe bulunsa ve **a c** yeryüzüne **b**'den daha yakın olsa, şüphesiz su, **b**'den ya **a**'ya, yahut da **c**'ye doğru akacak ve bu iki hareket, belli birer yere yönelen iki zıt hareket olacaktır.

İbn Sina'nın Cevabı

Es-Sema've'l-Alem adlı kitapta, bu alemden başka alemlerin varlığını inkar konusundaki bu mesele, Aristo'nun kendi görüşünü yansıtmamaktadır. Çünkü Aristo, bu konuda *“mevcut olan öteki alemler hiçbir yönden bu aleme benzemez”* diyenleri orada söz konusu etmemiştir. Ancak O, gökleri, yerleri, ve unsurlarıyla nevi ve tabiat itibarıyla bu aleme benzeyen, fakat daha somut özellikleri bakımından buna aykırı düşen alemlerin bulunduğunu ileri sürenleri reddetmiş ve bu iddiaya karşı şöyle bir delil getirmiştir. Bizim belirtmeksizin ve unsur konusuna değinmeksizin söylediğimiz alem ve sema sözümüz, belirleyerek *“bu alem”* veya *“unsurları konusunda bilgiye sahip olduğumuz bu alem”* sözlerimizden daha geneldir. Eğer unsurları bilinen bu bir alemden başka birçok alemierin bulunması mümkün ise -ki ebedi şeylerdeki mümkün, zaruri demektir- o halde birçok alemin bulunması da zorunludur. Böylece de bu alemden başka alemlerin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkar.

Bu alemleri, bazı kimseler sonlu, bazıları da sonsuz kabul etmiştir. Ve onların hepsi de, o alemlerin bu alemin tabiatına (özellikleri bakımından) aykırı olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir.

Aristo ise, es-Sema adlı kitapta, yukarıdaki delili bir suretle çürütmüş ve birçok alemin bulunmasının mümkün olmadığını açıklamıştır. Çünkü o kimseler, o alemlerin unsurlarının, bu alemin unsurlarına aykırı olduğunu değil, aksine tabiat itibarıyla bu alemin unsurlarına uygun olduğunu sayıyorlar. Aristo der ki: Çeşitli alemlerin unsurları tabiatları itibarıyla birbirine aykırı değilse, tabiat bakımından birbirine uygun olan şeyler tabii hareketlerde birbirine uygun olduğuna ve tabii hareketleri bakımından birbirine uygun olan şeyler, hareketlerinin ulaşma noktası olan tabii yerleri bakımından birbirlerine uygun olduklarına göre ve ayrıca çeşitli alemlerdeki unsurlar tabii yerleri itibarıyla birbirine uygunsay, bu alemler birbirlerinden farklı çeşitli yerlerde bulunursa, demek oluyor ki bunlar, orada zorunlu olarak sessizlik halindedir. Zorunlu olma durumu ise, öze uygun durumdan sonra gelir. Şu halde bundan çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri şudur ki, bu alemler başlangıçta bir arada bir birlik halinde iken, daha sonra birbirlerinden ayrılıp dağıldılar. Oysa zıt görüşü taşıyanlar, bu alemlerin her zaman için ayrı ayrı yerlerde olduklarını sayıyorlar. Bu durumda alemler,

hem daimi olarak birbirinden ayrı, hem de daimi olarak birbirinden ayrı olmama durumundadır. Bu ise imkansızdır. Zorunlu olan durum, elbette sona erer ve durumu böyle olan şey, daha önce özü gereği bulunduğu hale döner. Demek ki, birbirinden ayrı böyle alemler tekrar birleşecektir. Oysa onlar, bunların asla birleşmeyeceğini saymışlardır. Bu, “*alemler hem birleşir, hem de hiçbir zaman birleşmez*” demek oluyor ki, bu da bir çelişkidir ve imkansızdır. Şüphesiz zorunlu olan şeyin bir hastalığı vardır. Bu cisimler ise, birbirlerini, tabii yerlerinden ayrılmak ve tabii olmayan yerlerinde birleşmek üzere hareket etmeye zorlayamaz. Çünkü yukarıda biz, hareket bakımından birbirini zorlayan cisimlerdeki hareketin ister istemez, hareket ettirme yönünde tabii bir hareketle hareket eden bir cisimde başlayacağını açıkladık. Eğer bir cisim, alemlerin unsurları gibi kendisi için tabii olmayan bir yere zorunlu olarak hareket ediyorsa, zorunlu olarak, başka bir cisim de o yöne tabii bir hareketle hareket edecektir. Böyle bir cisim yoktur ancak “*bu unsurlardan mürekkep ise vardır*” şeklindeki ikinci önermenin zıddını (yani söz konusu hareketleri tabii hareketle meydana getirecek bir cisim yoktur) kısmını red (istisna) ediyoruz. Çünkü, bu unsurlardan hiçbirinin, bunlardan, yani söz konusu tabii yerlerinden başka tabii bir yerinin bulunmadığını açıklamış bulunuyoruz.

Çünkü mevcut bu tabii yerlerinden başka, tabii bir yere tabiatı gereği hareket eden bir şeyin bulunduğunu sayarsak, bu bir çelişki olur. Şu halde bunlardan başka bir cisim yoktur; çünkü bunlara, tabiatları itibarıyla aykırı bir cisim yoktur. Bunun doğruluğunu ileride açıklayacağız. Şu halde birinci önermenin çelişki şu şekilde ortaya çıkar: Bu cisimler söz konusu yöne hareket ettirme işinde birbirlerini zorlamaz. Çünkü bu cisimlerden hiçbiri, söz konusu yöne doğru, ne tabiatına uygun bir biçimde ne de başka bir şekilde hareket etmez. Zira cisim olma bakımından, onlardan gayrisi yoktur. Öyle ise, tabii harekete aykırı bir harekete zorlayıcı hiçbir cismi illet yoktur. Cismi olmayan zorlayıcı illet de yoktur. Çünkü cisim olmayan ve felsefecilerin tabiat, akıl ve ilk illet şeklinde adlandırdıkları illetler, nizamı nizamsızlığa değil, nizamsızlığı nizamla çevirmek veya nizamı olduğu gibi korumak durumundadır. O halde zorunlu bir hareketi meydana getirme işini yapacak ne cismi ne de gayr-i cismi öze dayanan bir illet vardır.

Tesadüf gibi arızı illetlere gelince, alemlerin, arızı illetleri olsa da illetler özü itibariyle sabittir. Bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek isteyenler, Aristo'nun "*Sem'u'l-Keyan*"'ının ikinci makalesine veya yine onun "*Metafizik*" kitabının ilk makalesine yaptığımız yoruma baksınlar. Fakat, illetler sabit olduğuna göre, eğer biz "*alemlerin arızı illetleri vardır*" dersek "*zati illetleri de vardır*" demiş oluruz. İkinci önermenin çelişğini red (istisna) edersek, bitişik şartlı kıyasa göre, birinci önermenin çelişği sonuç olarak ortaya çıkar, ki o da şudur: Alemlerin tesadüfi arızı illetleri yoktur. Öyle ise alemin varlığı tesadüfe dayanmaz. Şu halde birçok alemin varlığının ne zati illetlerle ne de arızı illetlerle temellendirilmesi mümkün değildir. Felsefecilerin çoğu, arızı illetlere "tesadüf" adını verir. Çünkü bir şeyin arızı illetlerin gerektirdiği durumda olması olanaksızdır. O kadar ki, bu konunun olanaksız olması, en basit akli prensiplerden sayılabilir. Eğer kitaplar bu görüşün iptalini açıklayan sözlerle dolu olmasaydı, reddetmeye teşebbüs ederdim. Alemlerin çokluğunun ne zati ne de arızı bir illeti yoksa ve herhangi bir illetsiz vücuda gelmesi de muhal ise, şu halde varlığı da imkansızdır. Öyle ise bu aleme uygun birçok alemin bulunması olanaksızdır. Açıklamak istediğimiz konu da bu idi.

Açıkladığım hususun bir yönünü yeniden ele almak istiyorum. Şöyle ki bir cismin, hareket ve nitelikleri bakımından tanıdığımız cisimlere aykırı olması mümkün değildir. Akli ve zaruri bir taksimle hareketler, ya bir doğru boyunca yer alır, ya da bir daire boyuncadır. Boşluk bulunmadığına göre, bir cismin hareketi, zorunlu olarak cisimlerle temas şartları altında yer alacaktır. Öyle ise doğru hareket, ya merkezden uzaklaşacak, veya merkeze doğru gitme şeklinde olacak, yahut da doğrultu bakımından merkezden geçecektir. Bu sonuncu halde ise hareket, ya çapın her iki ucunu içine alacak ya da uçlar arası tamamiyle katedilmeyecek, hareketin başlangıcı ve sonu uçların hizasında bulunacaktır. Fakat tabii olan hareketin, bir uçtan karşı uca izafi olarak değil de tabii bir şekilde yer alması caiz değildir. Bunun izahı, Aristo'nun kitaplarında tesbit edilmiştir. Özellikle onun "*es-Sema'u't-Tabi'i*" adlı kitabının beşinci makalesinde, yorumcuların buna yaptıkları yorumlarda ve bizim bazı eserlerimizde vardır. Akli delille bundan anlaşılıyor ki, sonlu tabii hareketler, bütün cisimlerde ya merkezdendir ya da merkeze doğrudur.

Duyu organlarının algısına dayanan niteliklerin 19'dan fazla olması mümkün değildir. Aristo bunları, “*Kitabu'n-Nefs*”in üçüncü makalesinde açıklamıştır ve bunlar Themistios, İskender (Aphrodisias'lı) ve diğer yorumcuların yorumlarında vardır. Uzatmaktan kaçınmasaydım, bu konuyu daha geniş anlatırdım. Fakat konuya, kısaca, şu şekilde gireyim: ***Tabiat, bir evvelki eksik türün şartlarını tamamiyle ortadan kaldırmadıkça, daha mükemmel bir türe ve mertebeye geçmez.*** Bunun misali şudur: Tabiat, en eksik ve en değersiz ilkel tür olan cansız türe (cismiyyet), bu alemde mevcut olan cansızlık niteliklerinin bütün özelliklerini vermedikçe, ona göre ***daha üstün olan ikinci bitki türüne*** (nebatiiyyet) geçemez. Tabiat, bir evvelki eksik tür olan bitki türünün, beslenme, büyüme, çoğalma kuvvetleri gibi bütün özelliklerini tamamlamadıkça, ***hayvan olma vasfına sahip daha üstün bir mertebeye, ikinci türe geçmez.*** Hayvan olma basamağı, his ve iradi harekete ayrılır. Yine aynı suretle ilkin aşağı ve eksik tür, bütün maddi idrak edici duyuların hepsini kazanmadıkça, ***tabiatın hayvani türden düşünen türe geçmemesi*** gerekir. Fakat tabiat, zikri geçen varlık mertebeleri içinde, bir de düşünen bir cevher meydana getirmiştir. O halde tabiatın bu cevher için, bütün hissi yetenekleri noksansız biçimde sağlamış ve peşinden ona düşünme yeteneğini vermiş olması zorunludur. Düşünen tür maddi varlıkları idrak edici bütün yeteneklere sahip olunca, bütün duyularla algılanan bu varlıkları idrak edecektir. Demek oluyor ki, düşünen türün idrak ettikleri dışında maddi varlık yoktur. Dolayısıyla da özüyle algılanan 16 mahsustan ve hareket, sükun ve şekilden ibaret arızı nitelikteki üç mahsustan başka nitelik de yoktur. Buna göre, bu sayılanlardan başka bir niteliğe sahip bir cisim de yoktur. Şu halde maddi nitelikleri bakımından bu aleme aykırı düşen bir alem de mevcut değildir. Demek ki birçok alem varsa, tabiatları itibariyle bunlar birbirlerinden farksızdır. Oysa tabiatları bakımından aynı olan birçok alemlerin mevcut olamayacağını, yukarıda açıklamış bulunuyoruz. Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki, alem tektir. (*) Açıklamak istediğimiz de bu idi.

Ayrıca bilesin ki, alemlerin çokluğu lehinde ileri sürülen tez benimsendiği takdirde, bu bizi zorunlu olarak sonsuz meselesiyle karşı karşıya getirir. Bu durumda hiçbir şey bilinemez ve sofistlerin kabul ettiği

görüş sabit olur. (**) Sofistleri yola getirmek ise, bu gibi bilimsel yollarla değil, daha başka tedavi yollarıyla mümkündür. Ve yardım da Allah'dandır.

Üçüncü Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Ya bu görüşleri ben tam olarak kavramıyorum, ya bunlar ikna edici değil, ya da bu görüşleri benimseyen kimse, “şüphe yok ki bütün kötü vasıflardan münezzeh olan Tanrı, bu alemin dışında başka alemler yaratmaya kadir değildir” diye düşünüyor (oysa böyle bir tez, kabule layık değildir) . Çünkü birbirlerinden ayrı iki arzı ve iki ateşi yaratan, elbette ki onların her biri için ayrı ayrı aşağı ve yukarı yaratmaya gücü yeter. Eğer benim böyle düşünmemin uygun olduğu kabul edilmezse, ben de, merkezden dışa doğru olan hareketlerin aynı cinsten ve özleri itibariyle birbirine uygun düşen hareketler olduklarını kabul etmem. Ben de Basralıların (?) konuştuğu gibi konuşurum.

(**) Bu fikrimden dolayı bana sofist denecekse, ben onların en sırtı yere gelmezi olurum.

Ben, bu duyuların üstünde bir şey mevcut olmadığı ve mahsustan veya beş duyu organından başka hiçbir şey bulunmadığı görüşüne katılmıyorum. Çünkü duyular, ancak, algıladıkları şeylerin **gerçek durumlarını tespit edip** nefse ileten öncüler ve casuslardır. Cisimden başka hiçbir şey algılanmadığı halde, **bu durumda nokta, çizgi ve yüzey acaba nasıl tanınacaktır?** Bu durumda **acaba, hayal gücü de nefse birtakım ipuçları vermiyor mu?**

Biruni'nin 4. Sorusu

Aristo, eski devirlerin ve geçmiş çağların felek hakkındaki görüşlerini ve o devirler insanların felek konusundaki düşüncelerinin kendi ulaştığı sonuçlara uygun düşmesini, kitabımın iki yerinde, feleğin kıdemine, değişmezliğine ve devamına bir delil olarak niçin zikretmiştir?

Aşırı olmayan ve batıda ısrar etmeyen kimse, söz konusu hususların bilinmediği kanaatine kesinlikle ulaşır. Kaldı ki, feleğin kıdemi ve devamı konusunda, Ehl-i Kitab'ın söylediklerinin dışında ancak çok az şey bilinmektedir. Hindliler ve benzeri milletlerden hikaye edilenleri ilmi bir şekilde incelersek, bunların batıl olduğu açıktır. Çünkü yeryüzünün mamur kısmında oturanlar üzerinde toptan veya parça parça cereyan eden hadiselerle bu bilgilerin kaybolmuş bulunduğu açıkça görülmektedir.

Nitekim bütün dağların eskiliği konusundaki durumda böyledir. Eski devirlerin tanıklığı, dağlardaki yeniliğin ortaya çıkmasıyla nasıl batıl olmuşsa, Aristo'nun dayandığı eski bilgiler de öylece batıldır.

İbn Sina'nın Cevabı

Bilmen gerekir ki bu, Aristo tarafından bir delil amacıyla ileri sürülmemiştir. Ancak bu, söz arasında, gökteki durumun dağlardaki durum gibi olmadığını anlatmak için zikredilmiş bir şeydir. Çünkü milletler, dağları bütünüyle aynen devam ediyormuş gibi görüyorlarsa da, bir kısmının heyelanı, bir kısmının diğer bir kısmıyla birleşmesi, şekillerinin bozulması gibi ve ayrıca Platon'un siyaset konusundaki kitaplarında ve diğer eserlerinde zikrettiği başka hususlarda, bölümlerindeki anzi değişmelerden hali değildir. (*) Bana öyle geliyor ki, bu itirazı sen, bu konuda Aristo'ya muhalifmiş gibi görünerek Hıristiyanlara kasden yalan söyleyen Yahya en-Nahvi'den aldın. (**) Oysa "*el-Kevn ve'l-Fesad*" adlı eserin sonuna yaptığı yorumu ve diğer kitaplarını inceleyen biri, onun bu meselede Aristo ile aynı düşüncede olduğunu görecektir. Yahut da sen bu itirazı, irinli çıbanları deşme, idrar ve kazuratı inceleme ihtisası dışına taşarak haddini aşan ve ilahiyat konusunda kendisine düşmeyen yorumlara girişen Zekeriyya er-Razi'den aldın. Şüphesiz ki o, bu davranışıyla kendini teşhir etmiş ve teşebbüs ettiği ilahiyat konusundaki açıklamalarında bilgisizliğini ortaya koymuştur.

Bilmelisin ki Aristo, "*alemin başlangıcı yoktur*" sözüyle, "*alemin yaratıcısı yoktur*" demek istememiştir. Aksine, ailemin failinin fiilden alıkonulmuş olmaktan münezzeh bulunduğunu söylemek istemiştir. (*) Ama burası, bu konunun ve buna benzer şeylerin açıklanacağı bir yer değildir.

Senin "aşırı olmayan ve batılda ısrar etmeyen" şeklindeki ifadene gelince; bu yanıltıcı ve kaba bir hırçınlıktır. Çünkü sen, Aristo'nun bu konudaki sözünün manasına ya vakıfsın, yahut da değilsin. Eğer vakıf değilsen, vakıf olmadığın bir sözü söyleyeni küçümsemen ve ahmak sayman olanaksızdır. Ama onun sözüne vakıf olduğun takdirde ise, bu sözün manasını bilmen, seni böyle; kırıcı sözler sarfetmekten alıkoyardı. Aklın seni menettiği bir şeyle uğraşman, sana yakışmayan bir haldir.

Dördüncü Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Bu söylediklerin tatmin edici hiçbir sonuç vermeyen sözlerdir. Çünkü fiillerin, zincirleme bir başlangıcı olmayınca, alem (evren) için bir

yaratıcı farzetmemiz imkansızdır. Öyle olunca, Aristo öğretisinde esasen alem için illi (nedensel) bir başlangıç bulunduğu fakat alemin zaman bakımından bir başlangıca sahip olmadığı kabul edildiğine göre, cisimlerin birtakım vasıflarındaki değişmelerin öze ilişkin değişikliklere delalet etmediği yolunda geçmiş çağlara ve onların tanıklığına dayanılmaya neden ihtiyaç duyulsun ?

(**) Sen fena halde yanılıyorsun. Ben bu itirazımda, sadece hareketlerin ve zamanın zorunlu olarak bir başlangıca sahip olduğu yolunda saptanmış olan ve üzerinde birleşilen kurala dayandım ve kabullendiği bu temel düşünceden, üzerinde durduğumuz özel konuda hislerine dayanarak sapmış olsa da, Aristo'nun kendisinin de sonsuzun varlığının imkansızlığını söz konusu ederken bu temel önermeyi kesinlikle benimsemesini esas aldım.

Biruni'nin 5. Sorusu

Aristo, gök cisimleri hareket ettiği zaman onlarla temas eden havanın ısındığını iddia etmiştir. Oysa biliyoruz ki ısı, hareketle beraber bulunur. Soğukluk da sükunetle beraber bulunur. Felek hızlı hareket edince, ona temas eden hava ısınır ve bundan da esir denilen ateş meydana gelir. Hareket hızlandıkça, ısıtma daha tam ve daha şiddetli olur. Felekteki hareketlerin en hızlısının ekvatorda olduğu, kutuplara yakın oldukları nisbette cisimlerin hareketlerinin yavaşladığı aşikardır. Mesela felek **a b c d**; iki kutbu da **a b**; ekvator **c d**; havayı en çok ısıtma noktaları da **h v** olsun ; bu ikisi azami ısınma noktalarıdır; çünkü oradaki hareket en hızlı harekettir. Sonra tedrici olarak kutuplara yaklaşıldıkça, ısıtma azalır. Tam kutuplarda ısıtma yok olur. Böylece ateş bölgesinin şekli, resmimizde görülen dairenin içindeki bölümlerden dışta olanı gibi, hava bölgesinin şekli ise içte olanı gibi olur. Bu, zorunlu bir şey olup, ilk bilginler ateş şeklinin çevreyici bir küre şeklinde olduğunda ittifak etmişlerdir. Hava da böyledir. Anlattığım bu şeyler, ancak resmini çizdiğim şu şekilde tasvir edilebilir :

İbn Sina'nın Cevabı

Felsefecilerin çoğuna göre ateş, feleğin hareketiyle meydana gelen bir şey değildir. Aksine ateş, özü itibariyle bir cevherdir ve bir temel unsurdur. Onun, diğer unsurlar gibi kendine has bir küresi ve bir tabii yeri vardır. Senin anlattığın, ancak dört unsurun birinden veya bunların ikisinden yahut

da üçünden birini unsur kabul edenlerin görüşüdür. Mesela Thales temel unsur “*sudur*”; Heraklitos “*ateştir*”; Diyojen “*su ile ateş arası bir cevherdir*”; Anaksimandros “*havadır*” demişlerdir. Bunlardan her biri, ne şekilde farzederlerse etsinler, diğer cisimlerin ve bunlardan çıkan yeni cisimlerin ilk temel unsurdan doğarak arızı şekilde meydana geldiklerini kabul etmişlerdir. Ve onlar, başka bir cisimden doğmamışlardır. Senin söylediğin şey, Anaksimandros’un görüşüdür; O şöyle der: “*İlk cevher havadır. Ona soğukluk niteliği gelince suya dönüşür. Feleğin hareketiyle ısınca da ateş veya esir olur.*” Aristo ise, tümüyle, dört unsurdan hiçbirinin, başka bir şeyden meydana gelemeyeceğini ve bunun ancak onların parçalarında böyle bir farklılığın bulunabileceğini söyler. (*) Öyle ise bu itiraz ne Aristo’yu ne de bu görüşü kabul eden başka birini bağlamaz. Doğru ve sağlam olan görüş de budur.

Senin çizdiğin şekle gelince, onun çizdiğin biçimde olması gerekmez. Çünkü sen, temele koyduğun düşünce gereği **h v** açılarının lüzumlu oldukları sonucuna ulaşmışsın. Halbuki senin sözüne uygun düşen şekil, benim çizdiğim gibi olacaktır:

Beşinci Sorunun Cevabına Biruni’nin İtirazı(*) Ateşin kendi başına ayrı bir küreye sahip olduğu iddiası, mesnetsiz bir iddiadır. Farzet ki Aristo böyle demiş ama doğru olduğu nereden belli?

Biruni’nin 6. Sorusu

Aristo, yönleri ve yönlerin belirlenmesini anlatırken sağın her cismin hareket başlangıcı olduğunu söylemiş, sonra da işi tersine döndürüp şöyle demiştir : “Semanın hareketi doğudandır; çünkü doğu sağdır.” Bu tersine döndürme caiz değildir ve kısır döngüye götürür.

İbn Sina’nın Cevabı

Aristo feleğin hareketinin doğudan olduğu kararına doğru sağ olduğu için varmamıştır. Aksine hareket doğudan belirlediği için doğuyu sağ yön kabul etmiştir. (*) Hayvanın hareketi sağdan olur. Hareket halindeki felek de, onun inancına göre canlıdır. Bu itibarla o, doğunun feleğin sağ olması gerektiğini söylemiştir. Akli başında olan birinin feleğin doğudan hareket ettiğini sadece akla dayanarak saptamaya çalışması imkansızdır. Bu, şüphe götürmez bir şeydir. Çünkü feleğin hareket başlangıcı daima doğudur.

Aksine Aristo, feleğin sağ yönünün yerini tespit ettikten sonra ona dayanarak feleğin sağ yönünün niteliğini belirtmek istemiştir.

Altıncı Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Doğuyu feleğin sağı olarak kabul ettiğin takdirde herhangi bir yerin doğu oluşu, başka bir yerin de batı olmasını gerektireceğinden felek bütünüyle aynı zamanda sağ ve bütünüyle aynı zamanda sol olur. (Biruni burada feleğin hareketine atıf yapmaktadır.) Oysa bu durumda kalan bir şeyin, anlam bakımından zıt iki isimle adlandırılması doğru değildir.

Biruni'nin 7. Sorusu

Aristo, ikinci makalede, beyzi ve mercimek biçimindeki (adesi) şekillerin dairevi harekette bir boşluğa ve boş yere muhtaç olduğunu; kürenin ise böyle bir şeye muhtaç olmadığını söylemiştir. Oysa gerçek, onun anlattığı gibi değildir. Çünkü beyzi şekil, uzun çapından geçen kesitin uzun çap üzerinde döndürülmesinden, mercimek biçimindeki şekil de kısa çapından geçen kesitin kısa çap üzerinde döndürülmesinden meydana gelir. Döndürülme işinde, şekillerin meydana gelmelerini sağlayan eksenler yanlış seçilmezse, o zaman, Aristo'nun anlattığı durum meydana gelmez ve kürede durum ne ise, burada da aynı olur. Çünkü beyzi şeklin hareket eksenini uzun çapı ve mercimek biçimindeki şeklin eksenini de kısa çapı ise, dönmeleri, kürede olduğu üzere onlardan boş bir mekan gerektirmeksizin meydana gelir. Fakat beyzi şeklin eksenini kısa çapı ve mercimek biçimindeki şeklin eksenini de uzun çapı olarak alınırsa, bu takdirde, onun dediği gibi olur. Bununla beraber bu iki şekil içiçe yerleştirildiği takdirde, gök cisimlerinin feleğin iç kısmındaki hareketlerinde olduğu gibi, boşluğun mevcudiyetini gerektirmeksizin, beyzi şeklin kısa çapı üzerinde, mercimek biçimindeki şeklin de uzun çapı üzerinde ardaşık bir tarzda dönmeleri mümkündür. Böyle bir durumda birçok kimsenin inandıkları üzere, felekte yine de boşluk bulunmaz. Ben bunu, feleğin küre şeklinde olmayıp beyzi ya da mercimek biçiminde olduğu inancıyla söz konusu etmiyorum. Çünkü ben bu görüşü reddetmek için çok gayret sarf ettim. Ancak ben bunu "**Mantiğin Kurucusu'nun**" nasıl ileri sürebildiğine şaşıtımdan söylüyorum.

İbn Sina'nın Cevabı

Allah ömrünü uzun eylesin, bu konuda *Aristo'ya yerinde bir itirazda* bulunuyorsun. Bu, benim de bazı eserlerimde gösterdiğim gibi, Aristo'ya

yöneltmesi gerekli itirazlardan biridir. Fakat yorumcuların her biri, Aristo'nun bu görüşünün kusurlu yönlerini örtecek şekilde yorumlamaya çalıştılar. Bunlardan şu anda aklıma gelen "es-Sema" kitabına yazdığı yorumda Themistius'un şu ifadesidir: "*Aristo'nun görüşünü en iyi şekilde yorumlamamız gerekir. Şöyle ki, küre üzerindeki dairevi hareketten, hiçbir şekilde boşluk meydana gelmez. Boşluk, belki beyzi ve mercimek biçimindeki şekillerde mümkündür.*" Oysa bu cevabıyla O, Aristo'nun görüşünün kusurunu ortadan kaldıramamıştır. Feleğin beyzi veya mercimek biçiminde oluşunun yanlışlığı, çeşitli delillerle ispatlanabilir. Bu delillerden bazıları tabii ilimler alanına girer, ötekiler de genel olarak matematiğe, özel olarak geometriye dayanır.

Senin matematik sahasındaki maharetin ve çevrendeki diğer kimselerin geometrideki derin bilgileri (tərcümə səhvi - ətraflı izahı demək istəyir) lüzumsuz kılmasaydı, bu konuyu ele alıp imkan ölçüsünde anlatmaya çalışırdım.

Ama beyzi ve mercimek biçimindeki şekillerin, hareketlerinde boşluk meydana getirmeyeceğini feleğin boşluğunda hareket eden gök cisimlerini misal getirerek ileri sürmene gelince, bu ikisi birbirine benzemez. Çünkü alemin içinde hareket halindeki cisimlerin bitişiğinde sırasıyla birbirleriyle temas halinde olan diğer cisimler vardır. Feleğin mercimek biçiminde olup hareketinin kısa çapı üzerinde, yahut da beyzi olup hareketinin uzun çapı üzerinde olmadığı düşünülürse, hareketin mevcut olması halinde feleğin ötesinde feleğin cismine temas eden herhangi bir cismin mevcut olmamasından dolayı zorunlu olarak boşluk meydana gelir; tıpkı felek boşluğu içinde bulunan cisimlerde olduğu gibi.

Biruni'nin 8. Sorusu

Sen (Allah seni mutlu kılsın) soruyor ve diyorsun ki, Aristo, merkeze ve merkezden dışarıya doğru bir hareketin bulunmadığına dayanarak felek (evren)'in zorunlu olarak hafiflik ve ağırlığı olmadığını neden ileri sürmüştür? Oysa biz, feleğin cisimlerin en ağır olduğunu, zorunlu bir düşünce olarak değil de, sadece bir faraziye olarak kabul edebiliriz. Çünkü onun kısımlarını birbirine benzer kabul ettiğimiz için, bu faraziye, feleğin merkeze doğru bir hareketinin bulunmasını gerektirmez. Eğer her bölümü,

tabii olarak, merkeze doğru hareket halinde ve bölümler birbirine bitişik ise, ancak merkezi çevresinde olduğu yerde kalır.

Yine biz, onun en hafif cisimlerden olduğunu farzedebiliriz. Bu da onda, parçalanma ve bölünme bulunmadıkça ve dış kısmında bir boşluk olmadıkça, onun merkezden dışa doğru hareketini gerektirmez. Feleğin dışında boşluk bulunmadığını doğru ve kesin kabul ettiğimize göre, mesela ateş tabiatlı olsa bile, felek sanki sıkışmış ve bir araya toplanmış gibi olur. Feleğin kendi merkezi etrafında bir dönme hareketine gelince, böyle bir dolanımın onun için tabii olması mümkün olmayabilir. Bu da, yıldızların doğruya doğru tabii hareketlerine ve batıya doğru ister istemez yaptığı zorunlu arazi hareketine benzer. Ama bu hareketin arızı olmadığı, çünkü dolanma hareketlerde karşıtlık ve yönlerinde çatışma bulunmadığı söylenecek olursa, bu sözdeki safsata ve yanlış ortadadır. Zira aynı bir şey için, biri doğruya öteki de batıya doğru iki ayrı tabii hareket farzedilmesi mümkün değildir. Bu, anlam bakımından aynı şeye delalet ettiği halde, sadece ifade tarzındaki bir farklılıktan ibarettir. Çünkü bu durumda, batıya doğru olan hareket için, doğruya doğru hareketin tersidir, denilemez. Bunda ise kimsenin şüphesi olamaz. Böyle olunca da, tartışmalarımızda kelimeler üzerinde değil, anlam üzerinde duralım.

İbn Sina'nın Cevabı

Tanrı seni mutlu kılsın, sen feleğin ne hafif ne de ağır olduğunu ispat konusunda, onun kendi dışında işgal edebileceği bir yer bulunmadığı için yukarıya, bölümleri birbirine bitişik olduğu için de aşağıya doğru hareket edemeyeceği önermelerini temele koymakla beni zahmetten kurtarmış oluyorsun. Ben de senin söylediklerine ekleyerek diyorum ki, biz feleğin ister gerçekte ister nazari olarak, parçalardan meydana gelmiş olduğunu kabul etsek dahi, yine de onun, ne aşağıya doğru hareket etmesi ve ne de aşağıda intikal edebileceği tabii bir yerin bulunması mümkündür. Çünkü bu, bir taraftan bütün unsurların tabii yerlerinden naklini gerektir. Bu ise, ne ilahi ilimlerin ne de tabii ilimlerin mümkün göreceği bir şeydir. Öte yandan böyle bir düşünce, felekte boşluğun mevcudiyetini kabul etmek demek olur ki, bu da yine tabii ilimlerde caiz değildir. Öyle ise felek için, ne iç kısmında ve ne de dışında, ne fiili olarak ve gerçekleşmiş bir şekilde, ne imkan açısından ve ne de farazi olarak hareket edeceği tabii bir yer vardır. Zira bu,

sözünü ettiğimiz, şüphe götürmez mantıki imkansızlıklara yol açar; yani bütün unsurların tabii yerlerinden hareket etmesini veya boşluğun mevcudiyetini gerektirir. Ne fiili olarak, ne imkan açısından ve ne de araziye çerçevesi içinde temellendirilmesi mümkün olan bir şeyden daha batıl bir şey yoktur.

Öyle olunca da, bana göre, feleğin ne altta ne de üstte tabii bir yerinin olmadığı muhakkaktır. Buna kimsenin itirazı olamaz. “*Felek bir cisimdir*” büyük önermesine, “*her cismin tabii bir yeri vardır*” küçük önermesini eklersek, kıyasın birinci nev’inin birinci şekline göre, “*feleğin de tabii bir yeri vardır*” sonucu çıkar. Neticeyi ayrık şartlı kıyas şekline sokarsak, “*feleğin tabii yeri, ya bulunduğu yerin üstünde, ya altında yahut da olduğu yerededir ama onun altta ve üstte olmayacağını dikkate alırsak, tabii yeri olduğu yerededir*” deriz. Tabii yerinde olan her şey, fiili olarak ne hafif ne de ağırdır: Felek de tabii yerindedir. Öyle ise felek, fiili olarak ne hafif ne de ağırdır. (*)

Tabii yerinde olan şeyin fiili olarak ne hafif ne de ağır oluşunun delili, hafif olan şeyin tabii şekilde kendi yerine yükselmek suretiyle hareket etmesidir. Çünkü zaten onun tabii yeri yukarıdadır. ‘Tabii yerinde olan şeyin, fiili olarak hafif olması mümkün değildir. Çünkü bu, gösterdiğimiz sebepler dolayısıyla onun, aynı zamanda, hem tabii yerinde olmasını hem de tabii yerinde olmamasını gerektirir, ki bu da çelişiktir. Durum, ağır olan cisim için de aynıdır. Çünkü ağır, tabii olarak aşağıya doğru hareket eden şeydir ve tabii yeri de aşağıdır. Bir şey tabii olarak hareket ediyorsa, demek ki hareketi, tabii yerine doğrudur. Birinci açıklamaya göre, yerinde olan şeyin, fiili olarak ağır olmadığı ortaya çıkmış olur. Yukarıdaki iki kıyasın sonuçlarını birleştirenince, tabii yerinde olan şeyin fiili olarak ne hafif ve ne de ağır olduğu sonucu çıkar. Şu halde “*feleğin tabii yerinde olduğu*” yolundaki ikinci küçük önerme doğrudur. Demek ki yapılan kıyas, olumlu sonuç vermiştir. Şu halde netice doğrudur ve o da şudur: Felek, fiili olarak, düşünce ve imkan açısından ne hafif ne de ağırdır.

Bunun delili şudur : Düşüncede ya ağır ya da hafif olan şeyler, ya tabii yerlerinde sabit olarak duran unsurların bölümleri gibi bütünüyle böyle ise, gerçekte ağır ve hafif olmasalar da, bu gibi cisimlerin tabii yerlerinden zorunlu bir hareketle geçiş yapma ve tabii bir hareketle de tabii yerlerine,

ister yükselerek ister alçalarak, dönme imkanı bulunduğu için, bunlarda ağırlık ve hafiflik nitelikleri mevcuttur. Veya düşüncede ağır ya da hafif olan şeyler, bütünüyle değil de, unsurlardan meydana gelen bütünler gibi bölümleri itibarıyla böyle ise, o takdirde bunlar, bir bütün olarak ne hafif ne de ağırdır ; aksine ağırlık ve hafiflik, bölümlerindedir. Çünkü onlar, yukarı doğru hareket edince, küre şeklinde olduğu için, zaruri olarak yarısı aşağıya doğru hareket edecektir. Bunun gibi tasavvur edilebilecek diğer çeşitli hareketler için de durum aynıdır. Şu halde felek, düşüncede ya hafif ya da ağırsa, bu konudaki birinci imkan, onun bütünüyle böyle olmasıdır.

Hareketin tabii olarak yukarı ya da aşağıya doğru oluşunun, feleğin bütünü için imkansız olduğunu ispatladık ve bunu ispatlarken, senin temele koyduğun bazı önermelerden yararlandık. Buna göre, feleğin bütünüyle hafif ya da ağır olmadığı anlaşılmıştır. İkinci imkan ise, tabii ki şudur: Felek, bölümleri bakımından düşüncede ne hafif ne de ağırdır. Zira hafif ve ağır bölümlerin ağırlık ve hafifliği, tabii yerine doğru, yaptığı tabii hareketle anlaşılır. Tabii yerine doğru hareket eden parçalar ise, ya daha önce zorunlu olarak tabii yerlerinden uzaklaştırılmış olup tabii bir hareketle oraya dönmektedir, yahut da başka bir şeyden doğarak tabii yerine doğru hareket halindedir; tıpkı yağın yanmasından hasil olan ateş unsurunun yukarıya çıkışı gibi. Feleğin bir bölümünün, kendiliğinden, tabii hareketine aykırı bir tarzda tabii yerinden hareket etmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir hareket, o bölümün, ister cisim olsun ister olmasın, dış bir hareket ettiriciyi, yani kendi öz varlığı dışında bir dış hareket ettiriciyi gerektirir. Felsefecilerin tabiriyle, tabiat, faal akıl ve ilk illet gibi cisim olmayan hareket ettirici şeylerin, bir cismi zorunlu bir hareketle hareket ettirmeleri, zorunlu olarak mümkün değildir. Tabiata gelince, burada durum açıktır. Akıl ile ilk illete gelince, bunlarda zorunlu hareket meydana getirmesinin söz konusu olmaması, metafiziğin ele alacağı bir konudur. Cismi illetin, mümkün olduğu takdirde, temel unsurların birinden ibaret olması ya da birden fazla unsurdan oluşması gerekir. Çünkü bu beşten başka bir cisim yoktur. Bu beş tür cisim, dört temel unsur ile bunların birbiriyle çeşitli bileşimlerinden ibarettir. Öz varlığı gereği hareket meydana getiren, yani arızı olmayarak etki yapan her cisim, kendisinden etkilenen ve hareket

kazanan şeyle temas eder. Bu husus, “*el-Kevn ve'l-Fesad*” kitabının birinci makalesinde açıklanmıştır.

O halde, bir cismin, feleğin bir bölümünü hareket ettirmesinin mümkün olması için, ancak ya zorunlu ya da tabii hareketiyle ona bitişmesi gerekir. Zorunlu olarak yaptığı bir hareket yoluyla başka bir cisimde hareket meydana getiren cisim, ister istemez, kendi hareketini, tabii hareket yaparak onunla temas kuran ve ona etki eden bir cismin zorlaması sonucu yapacaktır. Mesela bir cisim, dört temel unsur örneğinde olduğu üzere, kendisi için tabii olmayan bir yere doğru zorunlu olarak hareket ediyorsa, diğer bir cismin de tabii olarak o yöne hareket etmesi gereklidir. Bu durumda unsurlardan birincisi, diğerlerinin ilk hareket ettiricisi olur. Feleğin bölümüne yaptırılan söz konusu hareket, tabii bir hareket ise, ya basit bir ateşe ait harekettir ya da ateş parçaları galip olan başka unsurlarla karışmış ateşin hareketidir. Basit ateşe gelince, bu, feleğe tesir etmez. Çünkü ona, her taraftan temas halinde bulununca ve cisimlerin cisimlere etkisi temasla olunca, feleğin bir bölümünün diğer bir bölümünden daha fazla etkilenmesi söz konusu değildir. Ancak bazı parçaların etkilenmesi, tabiatları bakımından zayıf olmalarından ve etkilenmeye daha kabiliyetli bulunmalarından ileri gelir. Fakat böyle bir iddia geçerli değildir. Çünkü cevherin zayıf olması, öz varlığı ile değil, ancak bir müessir dolayısıyladır. Böyle olunca da mesele, daha önce bahsettiğimiz etkinin çeşitliliği konusuna döner.

İçinde ateş parçaları galip olan karışım halindeki ateşe gelince, bu, esir’le temas etmesi neticesi ateşe dönüşmesinden ve orada tutuşmasından ve yanmasından dolayı, karışım olma durumunu feleğin kütesine ulaşıncaya kadar muhafaza etmez. Bu, tıpkı gök taşlarında müşahede ettiğimiz duruma benzer. Gerçi bunlardaki ateşe dönüşme süreci, hızlı değildir. Bunlar da hiçbir zaman felekle temasa gelme durumuna gelmezler. Çünkü bunlarda, merkeze yönelmeleri sonucunu doğuran ağırlığa sahip toprak ve başka bölümler mevcuttur. Sonuç olarak felekle, cirmi ile tabiatı itibariyle temas halinde bulunmak, ancak saf ateş için mümkündür. Kendinden gayrı diğer üç unsurun tabii yerlerinden öteye geçerek yükselmeleri, ancak saf ateş ve karışım halindeki ateş için mümkündür. Karışım halindeki ateş ise, saf ateş değildir. Şu halde saf ateş olmayan karışımın, üç unsurun tabii yerlerinden

geçerek yukarı çıkması mümkündür. Fakat tabiatı itibariyle felekle teması imkansızdır.

Diğer unsurların, bütünüyle felekle teması mümkün olmaz. Çünkü bunlar, bütünü itibariyle tabii yerlerinden ayrılmazlar. Fakat karışım halinde ve bölümlerinde, bunların etkisi sonucu felekte bir etkilenme meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bunların, belirttiğimiz üzere esirde yanarak felekte etkisi olmayan bir ateşe dönüşecekleri için, felekle teması mümkün değildir. Esir, kendisiyle temasa gelen herşeyi değiştirir ve dağıtır; çünkü gerçekte sıcaktır. Gerçekte sıcak olanın tanımı, kendi cinsinden olan şeyle bir araya gelen, cinsinden olmayandan ayrı duran, birbirinden farklı cinsleri birbirinden ayıran ve birbirine uyan cinsleri de bir araya getiren şeydir. Buna göre ateş, kendisinden etkilenen cisimden daha kuvvetli olunca, cisim birbirinden farklı bölümlerden oluşmuşsa, bunları dağıtır ve o bölümleri, kendi tabiatlarına çevirir. Böylece, başka unsurlarla karışıma girmesine rağmen, cevherlerinde bir değişiklik meydana getirmez.

Soğuk ise böyle değildir. Şüphesiz sıcak, etkisinin şiddeti ve tesirinin kuvveti bakımından en güçlü şeydir. Tabii, yerinde bulunan şey, kendi cinsi için mümkün olan en kuvvetli durumdadır. Bütün de parçadan kuvvetlidir. Şu halde tabii yerinde bulunan ve bütün olan veya diğer bir deyimle, başka niteliklerle karışım halinde bulunmayan sıcak, kendi tabii yerine giren bileşik bir cismi etkilemeden, onu asli durumuna çevirmeden ve kendi bölümlerine ayırmadan, onu kendi halinde nasıl bırakır?

Yukarıda söz konusu edilenlerden anlaşılır ki, ateş hariç, diğer temel unsurlardan bir bölümün veya bileşik cismin, feleğe ulaşması mümkün değildir. Ona ulaşamayınca, onunla temas haline de gelemez. Temas etmeyince onda bir etki yapamaz. O halde cisimlerden ne basit ne de karma olanların hiçbiri, feleğin bölümlerinde herhangi bir etki yapmaz. Feleklerin kendileri müstesna, bütün cisimler, ister basit ister karma olsun, feleğin bölümlerini etkileyemediğine göre, kendi özü itibariyle etkilemesi ve zorunlu olarak harekete getirilmesi de mümkün olmaz. Bu önermenin birinci bölümü, yani etkileyememe şartının koşulduğu kısım (istisna), tasdik edilme durumundadır. Çünkü daha önce saptandığı üzere, feleklerden gayrisinin felekler üzerinde etki yapması imkansızlığı, geçerlidir. Şu halde sonucumuz, yani tabiatma aykırı etki alması ve zorunlu olarak hareket

etmesi imkansızdır, hükmü doğru ve gerçeğe uygundur. Öyle ise felek, gerek bütünü gerek bölümleri itibariyle, düşüncede ne hafif ne de ağırdır. Onun böyle olmadığını, fiili olarak da tesbit ettik. Şu halde felek, mutlak olarak ne hafif ne de ağırdır. İşte bizim açıklamak istediğimiz şey, bu idi.

Feleğe bir bakıma hafif denebilir. Çünkü insanlar, bazen, tabiatı itibariyle sıvı üzerinde batmadan duran cisme, sıvıdan hafiftir, diyorlar. Bu bakımdan feleğin, maddelerin en hafifi olması mümkündür.

Senin, “*onun müstedir hareketinin tabii olmaması mümkün olabilir*” sözüne ve yine senin, “*bu hareket arzi değildir...*” sözleriyle başlayan soruna gelince, feleğin tabii dairevi hareketinin varlığını ortaya koyan bilginlerden hiçbiri, onu, senin kendi kendine yaptığın itirazlarda bağdaşacak bir biçimde değil, başka şekillerde saptadılar. Sözü uzatmak sıkıcı bir şey olmasaydı ve bu başlı başına bir konu olarak ele alınmış olsaydı, meselenin bu yönlerini de açıklardım.

Felekler ve yıldızların hareketlerinin birbirine zıt oldukları yolunda senin ileri sürdüğün iddiaya gelince, bunlar zıt değildir. Söz konusu ettiğin hareketler, birbirine zıt değil, birbirinden sadece yönleri ve ulaşma noktaları bakımından farklıdır. Çünkü eğer yükseklik, alçaklığın tersi olmasaydı, merkezden hareket merkeze doğru harekete zıttır, demezdik. Bu hususun açıklaması, “*es-Sema’u’t-Tabi’i*” kitabının beşinci makalesindedir.

Bu iki dairevi hareketin yön ve ulaşım noktalarına gelince, bunlar, tabii olmayıp tarafımızdan ileri sürülmüş bir faraziyedir. Çünkü tabiatı itibariyle feleğin dairevi hareketinin ulaşma noktası yoktur. Şu halde bunlar, birbirine zıt değildir. Öyle ise devri ters yönlü iki hareket de, birbirine zıt değildir. Bu da açıklamak istediğimiz konudur.

Sekizinci Sorunun Cevabına Biruni’nin İtirazı

(*) Bu sözlerine ben itiraz ediyor ve diyorum ki, unsurların istisnasız hiçbiri tabii yerinde değildir. Çünkü aşağıya doğru olan yön merkezdir ve yukarı doğru olan çevredir. Merkez ise bir tek noktadan ibarettir. Böyle olunca da toprağın bir tek bölümü tabii yerine yerleştirilirse, ne kadar küçük olursa olsun orayı ikinci bir şey işgal edemez. Olsa olsa o zerrenin bütün yan kısımları oraya yönelmek için birbirleriyle yarışma halindedirler. Aynı suretle yukarı doğru harekette olan cisimlerin hiçbiri, çevreye

ulaşamayacaktır. Çünkü çevre, idealleştirilmiş geometrik bir yüzeyden ibarettir.

Yine suyun işgal etmekte olduğu bölge ile merkez arasında bir şey bulunmayacak olursa, su merkeze cezbedilerek gidip orayı işgal edecektir. Böyle olunca da suyun tabii yeri, toprağın işgal ettiği bölgenin üst kısmı olmayacaktır. Aynı suretle, cisimlerin istisnasız hiçbiri, kendi tabii yerini işgal etme durumunda değildir.

İşte bütün bunların sonucu da, “*felek bütünüyle ağırdır; fakat bölümlerinin bitişikliği merkeze doğru bir düşme hareketi yapmasını engeller*” diyenin tezi, temel önerme olarak kabul ettiğin öncüllerle çürümüş olmaz.

Biruni'nin 9. Sorusu

Isı merkezden çıktığına göre, sıcaklık bize neden Güneş'ten geliyor? Işıklar cisim midir, araz mıdır, yoksa başka şey midir?

İbn Sina'nın Cevabı

Bilmelisin ki ısı merkezden gelmemektedir. Çünkü ısı, hareket edici değildir. Fakat hareket eden bir cisimde bulunduğu için hareket halindeki bir gemide bulunan insan gibi ancak arızı olarak hareket eder. Yine bilmen gerekir ki Güneş'in ısı bize yukarıdan aşağıya doğru Güneş'ten inmek suretiyle gelmez. Şöyle ki:

1. Isı, özü itibariyle hareket etmez.

2. Yukarıdan inip aşağıyı ısıtan sıcak bir cisim yoktur. Bu yüzden ısı Güneş'ten arızı olarak inmez.

3. Güneş de sıcak değildir.

Yukarıda anlattığımız üç sebepten dolayı burada, yani Dünya'da meydana gelen ısı yukarıdan inmiş değildir. Fakat buradaki ısı, ışığın yansımından ve bununla havanın ısınmasından meydana gelmektedir. (*) Nitekim bu, yakıcı aynalarda (çukur ayna) görülmektedir. (**)

Bilmelisin ki) ışıklar cisim değildir. Çünkü cisim olsalardı) iki cisminJ yani hava ile ışığın aynı yerde bulunmaları gerekirdi. (***) Ancak ışık, saydam cisme saydam olması itibariyle ait olan zati bir renktir. (****) Aristo *Kitabu'n-Nefs*'in ikinci, *Kitabu'l-Hiss*'in birinci makalesinde ışığı “*saydam olması itibariyle saydam olan şeyin mükemmelliğe erişme durumudur*” diye tanımlamıştır.

Dokuzuncu Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Işık yansımalarını söz konusu ettiğinde bunu resimlendirmen gerekir. Çünkü sözünün manası ancak resim yardımıyla ortaya çıkmış olur.

(**) Eğer ışınlar üzerine düştükleri cisimden yansımakta olduklarından dolayı o cisim ısınıyorsa bunun delili nedir? Ayrıca buradaki ısınma ile yakıcı aynalar arasındaki ilişki nedir? Çünkü yanma yeri ile ışının yansımaya yeri arasında bir uzaklık vardır.

(***) Bu itirazı ne bakımdan yaptığını anlamadım. Çünkü ışının cisim olduğunu ileri sürenin ya boşluğu kabul etmesi gerekir -ki bu takdirde senin itirazın onu bağlamaz- ya da ışının küre içinde daimi olarak hava ile birlikte var olduğunu kabul etmesi gerekir. Bu durumda senin itirazın suyun da cisim olmadığını ileri sürmeyi gerektirmez mi? Çünkü suyun cisim olduğunu kabul etmek de iki cismin aynı bir yerde bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir; su ile toprağın çamurda bir arada bulunmaları örneğinde olduğu gibi...

(****) O halde senin beyanın "*ışık, havanın ve saydam cismin bünyelerinde, kendisine yer verdikleri bir renktir*" yargısını kabul etmeni gerektirir. Ben ise bunun aksini söylüyor ve diyorum ki: Tersine ışık, saydam olmayan şey üzerinde görülür ve saydam üzerinde görülmez; saydam onu kabul etmez. (Karanlık) odada gördüğümüz şey, ancak ışığın zerrelere üzerine düşen kısmıdır. Fakat havada böyle zerrelere hiç yoksa ve bu mümkünse, o zaman ışık görülmez. Demek ki ışıkla diğer şeyler arasında bir fark yokmuş...

Biruni'nin 10. Sorusu

Çeşitli şeylerin birbirine dönüşmesi, yanyana olma ve birbirine girme suretiyle mi, yoksa değişme yoluyla mıdır? Mesela hava ve suyu ele alalım. Su, hava olma vasıflarını kazanacak şekilde bir dönüşmeye uğrayınca, gerçekten hava mı oluyor? Yoksa görme duyusundan kaybolması ve hiç görülmemesi sonucunu doğuracak şekilde parçaları ayrışıp dağılıyor mu?

İbn Sina'nın Cevabı

Çeşitli şeylerin birbirine dönüşmesi, parçalarının havada dağılıp histen kaybolduğunu farzetmek suretiyle misal gösterdiğin suyun havaya dönüşmesi gibi değildir. Aksine bu, suyun maddesinin su olma vasfını (suret-form) terkedip, hava olma vasfına bürünmesindedir. Bunu ayrıntılı olarak

bilmek isteyen kimse, el-Kevn ve'l-Fesad, el-Asaru'l-Ulviyye kitaplarının ve es-Sema've'l-Alem adlı kitabın üçüncü makalesinin yorumlarına baksın. Fakat ben bu konuda, onların açıklamalarından kısa bir şekilde bahsetmek ve görüşlerini tespit için getirdikleri tümevarıma dayanan bir örneği zikretmek istiyorum.

Şöyle ki, cisimlerin genleşmesi, yani bu bakımdan niceliğinde bir artış olması mesela şöyle olur: Suyu bakır bir kaba doldursak ve ağzını kapatsak, sonra da iyice ısıtsak, parçalarının havaya dönüşmesi sonucu hacminin artması ve daha geniş bir yere muhtaç olması sebebiyle kap patlar. (*) Bu patlama, ya suyun parçalarının arasına boşluğun girmesindedir ya da bu değişimin sebebi, parçalarının ayrışıp dağılması değildir. Fakat boşluk imkansızdır. Öyle ise, *“parçalarının ayrışıp dağılması değişimin sebebi değildir”* şeklindeki ikinci şık, zorunlu olarak doğrudur. Ki bu da, ancak maddenin ikinci bir formu (suret) kabul etmesidir.

Eğer *“bakır kaba hava veya başka birşey girip böylece de bütünün mevcut niceliğinde bir artış oluyor”* denilecek olursa ona cevap olarak deriz ki, bu mümkün değildir. Çünkü ***dolu bir şeye başka bir cismin girmesi, ancak ilk cismin çıkmasından sonra mümkün olur.*** Ağzı kapalı bakır bir kaptaki delik bulunmadığı için ondan su çıkmaz. Ağzı kapatılan ve ocağa konulan küçük bir bakır kap gördüm. Çok geçmeden kap patladı ve kaptaki her şey ateş olup çıktı. Bu kaptaki suyun ayrışıp dağılan parçaları başka bir şeyle karışmadı ki bu ikinci şeyden ileri geldiği söz konusu olsun. Bunu kesinlikle bilmekteyiz. Çünkü ateş önce kaptaki yoktu; kaptaki delik bulunmadığı için sonradan da girmedi. Şu halde, onun dönüşmesinin parçalarının ayrışıp dağılması yoluyla değil, özleri itibarıyla hava ve ateş vasıflarını kazanmalarıyla meydana geldiği sonucuna kesinlikle ulaşılır.

Tabiattaki çeşitli cisimlerdeki doğup, gelişme ve fesada uğrama konusunda Aristo'nun görüşünü teyid eden bir misal verdim. Daha etraflı izah fazla vakit alacağı için, bu kadarla yetindim. Bu konuda birçok itiraz ortaya çıkabilir. Sana göre bir itiraz varsa, açıklamam için lütfedip bana sorarsan İnşallah cevap veririm.

İşte, es-Sema kitabından Aristo'ya itiraz yollu sorduğum on meselenin cevapları, bunlardan ibarettir.

Onuncu Sorunun Cevabına Biruni'nin İtirazı

(*) Dönüşme “bir şeyin parçalarının başka bir şeyin parçalarındaki ayrışıp dağılmadır” diyen kimse, “cisim ısıtıldığı takdirde daha geniş bir yere muhtaçtır” dememektedir. Aksine bu kimse, ateş parçalarının, bu cisme aralıklarından ve gözeneklerinden girdiğini ve bunun üzerine iki cismin bir araya gelmesiyle cismin niceliğinin arttığını kabul eder. Yine böyle düşünen bir kimseye göre, bakır kap ısınınca gözeneklerinden ısı zerreleri girer ve bunun üzerine bakır kap, genişleme sınırına ulaşıncaya kadar genişler ve ondan sonra patlar. Bunun delili şudur ki biz, suyun kendi öz formunu bırakarak hava formuna büründüğünü görmüyoruz; sadece suyun katılaşp zerrelere birleşmesi halinde, onun sıvılık formundan sıyrıldığını görmekteyiz. Su, gerçekten havaya dönüşüyorsa, yoğunlaşmak suretiyle neden sıvılık durumuna geri dönmeyin ve aynı suretle, neden havanın suya dönüşmesi, başka bir şeye dönüşmesinden gerçeğe daha uygun olsun? Yine, ısınan bir cismin boyutlarının arttığına ve buna karşılık, bunun boyutlarının arttığı ölçüde boyutları küçülen bir başka cismin bulunması gerektiğine ve mekanda boşluk meydana gelmemesi için, bu farklı cisimlerdeki boyut artış ve azalmasının aynı anda gerçekleşmesi gerektiğine delil göstermek sana düşer. Aksi takdirde, mesela bakır kaptaki bu artan kısım, gidip nereyi işgal edecektir?

Kaynak:

Tanci, M. (2011). **Beyrunî'ye Armağan**. “*Beyrunî'nin İbn-i Sina'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sina'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrunî'nin İtirazları*”. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

*kadimtarihimiz.blogspot.com

TABLE OF CONTENTS

From Editorial Board 5

Articles

*Kevser Tozduman YARALI – Critical Thinking in the Child Development
Discipline* 9

*Gulsum MEHDİYEV – A Historical Perspective on Child and Childhood
Perception* 27

Salahaddin KHALİLOV – Civilization is facing a test 40

Ali Suat GOZCU – The Problem of Causality for Hume 48

Ahmet Emre DAGTASHOGLU – A Critical Review of Profession 65

Classics of Philosophy

Change of Letters between Biruni and Ibn Sina on 10 Questions 78

Firma lent “Zerdabi”