

ANADOLU NAZARİYATI

AKADEMİK DÜŞÜNCE DERGİSİ • YIL:1 • SAYI:1 • HAZİRAN 2025

1

ÖZ'ÜN KEŞFİ

KONU: ANADOLU NAZARİYATI

Yalçın Koç ve Felsefesine Kısa Bir Bakış • **Şahabettin YALÇIN**

Nazariyata Dair Fikriyat Bakımından Yapay Zekâ - Kavramsal ve Metaforik Bir Okuma • **Süleyman DÖNMEZ**

Hafıza ve Nazarî Musiki: Seslerin İçi • **Selçuk POLAT**

Nicolaus Cusanus'ta Tanrı ve Mümkünat: De Apice Theoriae - Tam Metin Çeviri • **Hüseyin İSTANBULLU**

Yalçın Koç ve Bilimsel, Edebi, Felsefî Hüviyeti (İnceleme Yazısı) • **Selçuk POLAT**



ANADOLU
NAZARİYATI
DERGİSİ



**ANADOLU
NAZARİYATI**
— D E R G İ S İ —

ANADOLU NAZARİYATI DERGİSİ

Journal of Academic Magazine

Yıl:1, Sayı:1, Haziran 2025

İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Süleyman Dönmez
(Akdeniz Üniversitesi)

EDİTÖR

Selçuk Polat

YARDIMCI EDİTÖRLER

Esra Demirtaş
Abdullah Karaca

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Süleyman Dönmez
Hakan Bilbay
Selçuk Polat
Hüseyin İstanbullu
Abdullah Karaca
Esra Demirtaş
Yusuf Aykut

REDAKSİYON ve ÇEVİRİ

Hüseyin İstanbullu
Oya Pedük
Abdullah Karaca (Redaksiyon)

TEKNİK KADRO

Muhammed Yusuf Aykut (Sorumlu Medya-İnternet)
İsmail Berk Karakaya
Furkan Çetin
Özer Şahin (Koordinasyon)
Burak Şatlı (Grafik-Reklam)
Adnan Yalçınkaya (Bilimsel Danışman)
Bünyamin Ayvaz (Tasarım-Mizanpaj)

İLETİŞİM

Anadolu Nazariyatı Dergisi

Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü Türk İslam Düşüncesi Tarihi ABD Başkanlığı
Adres: Pınarbaşı Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı, Posta Kodu: 07070
Akdeniz Üniversitesi Kampüs, Konyaaltı, ANTALYA

Muhammed Yusuf Aykut • aykutyusuf88@gmail.com
anadolunazariyati.com
mail@anadolunazariyati.com

BU SAYININ HAKEMLERİ

Doç. Dr. Süleyman Ertan Tağman

Burdur Mehmet Akif Üniversitesi - Felsefe Bölümü • setagman@mehmetakif.edu.tr

Prof. Dr. Halis Arslantaş

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri • haarslantas@gmail.com

Prof. Dr. Zübeyir Ovacık

Selçuk Üniversitesi - Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü • zubeyirovacik@gmail.com

Dr. Hikmet Çamcı

Kilis 7 Aralık Üniversitesi - Felsefe Bölümü • hikmet.camci@kilis.edu.tr

Doç. Dr. Ayşegül Doğrucan

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi - Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü • aysegul.dogrucan@asbu.edu.tr

Doç Dr. Özlem Topcan

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • ozlemtopcan@akdeniz.edu.tr

Prof. Dr. Şahabettin Yalçın

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi - Felsefe Bölümü • yalcinsahab@gmail.com

Prof. Dr. Emin Çelebi

İnönü Üniversitesi - Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü • emin.celebi@inonu.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Önal

İnönü Üniversitesi - Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü • onal.mehmet@inonu.edu.tr

BU SAYININ YAZARLARI

Şahabettin YALÇIN

Adnan Menderes Üniversitesi - Felsefe Bölümü • yalcinsahab@gmail.com

Süleyman DÖNMEZ

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • sdonmez@akdeniz.edu.tr

Selçuk POLAT

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • sepolat@yandex.com

Hüseyin İSTANBULLU

Akdeniz Üniversitesi - Felsefe Bölümü • huseyin.istanbulluu@gmail.com

*Anadolu'nun gül yüzlü Şehit'lerine
Aşk olsun, Selam olsun...*

Yalçın Koç | Anadolu Mayası

İÇİNDEKİLER

<i>Yalçın Koç ve Felsefesine Kısa Bir Bakış</i>	11
Şahabettin YALÇIN	
<i>Nazariyata Dair Fikriyat Bakımından Yapay Zekâ</i>	33
<i>Kavramsal ve Metaforik Bir Okuma</i>	
Süleyman DÖNMEZ	
<i>Hafıza ve Nazarî Musiki: Seslerin İçi</i>	61
Selçuk POLAT	
<i>Nicolaus Cusanus'ta Tanrı ve Mümkünat</i>	79
<i>De Apice Theoriae - Tam Metin Çeviri</i>	
Hüseyin İSTANBULLU	
<i>Yalçın Koç ve Bilimsel, Edebi, Felsefi Hüviyeti</i>	112
<i>(İnceleme Yazısı)</i>	
Selçuk POLAT	

Değerli okuyucularımız,

Anadolu Nazariyatı Dergisi'nin ilk sayısıyla karşınızdayız. Bu sayımızda, Anadolu Mayası'ndan beslenen Anadolu Nazariyatı kavramını merkeze alıyoruz. Yalçın Koç'un dediği gibi, "Anadolu Mayası'nın esası 'dönüşmek'tir" ve bu, gönlün işidir; akılla değil.

Anadolu Mayası, bireye "içsel birlik" vererek ve "zıtlıkların birlenmesi"yle birliği esas alır. "Türkistan'dan 'gelen' kelam" olan bu maya, "kendini bilme" ile başlar. Nazariyat ise, "olan bitenden 'aşkın' olana temas edilerek kurulan" derin bir bakıştır. Amacımız, bu eşsiz düşünceyi okuyucularımıza tüm boyutlarıyla sunmak.

"Anadolu Nazariyatı", Anadolu Mayası'nın temel ilkesi olan "cümle varlığın birliği ve kardeşliği" üzerine inşa edilmiştir. Bu sistem, nazariyatı sadece akli bir soyutlama değil, insanın tecrübesiyle içinde yer aldığı bir seyir süreci olarak görür. Keşfi-inşa yöntemine dayalı bu yaklaşım, varlık ile bilginin iç içeliğini vurgular; yani "onto-epistemik" bir bakış açısı sunar. Bu bağlamda, Anadolu Nazariyatı bir hakikatin içrek ve tecrübi temsidir.

Yalçın Koç'un "Anadolu Mayası" ifadesinde sembolleşen bu terkiptir, Anadolu'yu sadece coğrafya değil, mayalanmış bir anlam mekânı olarak görür. "Maya" burada esas ve içsel birliktir; "nazariyat" ise mayalanma sürecinin teorik ifadesidir. Bu, fikirlerin değil, hakikatin gönülde doğuşudur.

Anadolu Mayası'nın hakikatini anlamak, "kendini bilme" ile başlar. "Kendini bilen Rabbini bilir" düsturuyla ifade bulan bu bilgi, sıradan bir malumat değil, gönülde doğan kelamın açtığı bir bilinç hâlidir. Hoca Ahmet Yesevî'nin alperenleriyle Anadolu'da tutan bu maya, düşünceyi bir gönül yolculuğuna çevirmiştir. O kelamın öz olduğunu kavramakla hakikat yoluna girilir; felsefe ile hikmetin bulunduğu yer burasıdır.

Anadolu Nazariyatı dergisi, bu nazari temelin ve gönül tecrübesinin akademik ve entelektüel zemin üzerinde yeniden inşasını hedefler. Gönül ile aklın, kelam ile fikrin birlikteliğinde, birliğin düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız. Geçmişin mirasıyla bugünün karmaşasına yanıt arayarak, hakikatin izini sürmek istiyoruz. Bu vesileyle; "nazariyat", "hakikat", "birlik" ve "kendilik" arayışındaki tüm araştırmacıları, gönül ve akıl birliğine dayanan bu yolculuğa davet ediyoruz. Keyifli okumalar dileriz.

BAŞYAZI

Eser, yapı değildir. Yapı eseri kuşatamaz. Yapıntı ise ne eserdir ne yapı.

Yapı, yapmak eyleminden nâşi bir sözcüktür. Türk Dil Kurumu’nda yer alan sözlüklerde yapı sözcüğü, anlam bakımından olumlu çağrışımlara sahiptir. Burada sözlüklerde yer alan açıklamaları nakletmeyeceğiz. Dileyen bu açıklamalara kolaylıkla erişebilir.

Biz bu çalışmada yapı sözcüğünü daha dar anlamda eser olamayan konstrüksiyona karşılık olarak kullanacağız. Çünkü sözlüklerde verilen anlamlar, bizim bu yazıda “sanat ve zanaat üzerinden kimlik okumaları” bağlamında ele almak istediğimiz “eser ile yapı arasındaki fark” konusunu biraz karmaşıktırmaktadır.

Konstrüksiyon, biraraya getirmeye dayalı nisbî bir tümlüğü ifade eder. Türkçedeki “yapıya” karşılık kullanılmakla beraber, esasen onun tam karşılığı yapıntıdır. Yapıntı, yapıdan daha derme çatma bir yığındır.

Bir yapı veya yapıntıda, o yapıyı ya da yapıntıyı ortaya koyan yapıcıdan bir “iz” bulunmaz. Çünkü izsiz olması bir yapının yahut yapıntının eser olamadığını gösterir. İdrak yetersizliğinden ileri gelen “iz” iddiası ise, temeli olmayan boş sözden ibarettir. Zira eser, ustasının izini taşır.

Yapı ile yapıntılarda belli açılardan bir işçiliğin bulunmadığını iddia etmiyoruz. Anlatmak istediğimiz onların Anadolu mayası esasında “eser” olamadığıdır.

Bu çalışmada “Anadolu Mayası” ile kastın ne olduğu mevzuuna girmeyeceğiz. Bu konuyu merak edenlerimiz varsa, okumaları gereken kitap, Yalçın Koç’un “Anadolu Mayası” başlığı altında yayınlanan eseridir. Burada konuyu eser ve yapı ayrımı çerçevesinde sınırlandırdık.

Konuya Anadolu mayası hususunda mezkûr eserin Önsöz’ünden yer alan bir cümleyi naklederek başlayalım: “Anadolu Mayası”, Anadolu Türk Kimliği’nin esasıdır; “yok olmak, yok edilmek” tehlikesi içine düşürüldüğümüz bu safhada, “kurtuluş’un yegâne yoludur ve nihai dayanağıdır.” Yalçın Hoca bu cümlelerle başlar kitabına. Meselenin Türk kimliğinin esası ile alakalı olduğunun altını çizer. İşte iz taşıyan eser, izsiz yapıdan maya bakımından ayrışır.

Maya gönle çalınır. Mayaya mahal olan gönül ise içten dışa birlik esasında dönüşür. Yeni bir kimlik kazanır. Süte çalınan mayanın yoğurda dönüşmesi gibi... Mayalanan gönül, insanlaşır. Mayalanmamış ya da maya kabul etmeyen ise beşer kalır. İnsanlaşamaz. İnsan olan eser inşa eder. İnsan olamayan ise yapı...

Yalçın Hoca, yapılar tesis eden kültüre “Grek-Latin Kilise Diyarı” der. Bu diyarda şeyler kesin sınırlarla birbirinden ayrılarak sınıflandırılır. Zira bu diyarın kuruluş esası her hangi bir şeye sınıf tayin etmektir. Tasnif etmektir. Mimarisi de musikisi de söz konusu esasa bağlıdır. Öyle ki, malzeme ve malzemeye verilen form esas alınarak müstakıl görünen estetik alanlar meydana getirilir. Mesela malzeme taş, tahta, demir, harç

türündense; bunlar iç-dış, alt-üst esası üzerinde yığılıp bağlanarak yapılar inşa edilir. Malzeme vuruş, üfleyiş ya da herhangi bir yolla çıkarılan ses ise yine yığıp bağlama yoluyla besteler yapılır. Bu yığıp bağlama işi malzemenin türüne göre bazı farklılıklar gösterebilir.

Grek-Latin Kilise diyarında yapıyı ortaya çıkartan yığma ve bağlama faaliyetleri, malzeme ve form itibariyle nesnel (objektif) görünür. Alanlar itibariyle bakışım (simetri), uyum, düzen (harmoni) gibi ilkelere dayandırılır. Bu diyarda yapı, ister mimari olsun ister musiki olsun, uyandırdığı estetik hissiyat yoluyla temellendirilmeye çalışılır. Bir başka ifadeyle; yığma ve bağlama işi, objektif ve yığılarak bağlanmış olanı –yapıyı- esere dönüştüren dayanak sübjektiftir. Bu yaklaşım sanat ve eser meselesinin esasından uzaktır. Bundan dolayı da burada alanlar itibariyle ortaya çıkarılan ayrımların giderilmesi olası değildir. Zira ayrımı birleştirme yoluyla ortadan kaldıracak olan esas bu diyarda kapalıdır.

Özetle, yapının bir sanat eseri olamamasındaki temel boşluk, estetik kuramların eserin esasını sübjektif bir zemine oturtmak istemesinden ileri gelir.

Üzüntü verici olan Türk sanat ile zanaatının da yukarda sözü edilen Grek-Latin Kilise diyarının temelsiz anlayışının etkisinde kendini kaybetmiş olmasıdır. Kendini kaybeden -dolayısıyla insanlığını kaybeden- özenip özlemini duyduğu yapıları veya yapıntıları bırakın inşa etmek, taklit dahi edememiştir. Esasen kendini bilen, Sanat-Zanaat-Kimlik konusunda Grek-Latin Kilise diyarının estetik kuramlar içinde kaybolmuş içsiz ve insansız bir yığın olduğunu idrak eder. Ona ne özenir ne de onu taklide yönelir.

Anadolu mayasında sınıf oluşturulmaz. Sınıflandırmak yoluyla tasnif de yapılmaz. Çünkü Anadolu mayasının esası “cümle varlığın birliği ve kardeşliğidir.” Bundan dolayı da Anadolu mayası itibariyle farklı inşa faaliyetlerinin esası da tektir. Bu esas en geniş manada yapının tesis edilmesi için gerekli olan zıtlıkların birlik yoluyla giderilmesidir. Zıtlıkların birlik yoluyla giderilmesi yapının aşılarak esere dönüştürülmesidir. Mesela mimari bir eserde yapıda görülen iç-dış zıtlığı olmaz. İçi başka dışı başka olmaz. İç ile dış arasında tezat oluşmaz. Bu bir bestenin eser olmasında da geçerlidir. Bestelemek bir makam üzere zıtlıkları gidererek tertip etmedir. Bu mevzu yapıntılar için daha çetrefildir. Yapıntının önce yapıya evrilmesi gerekir.

Eserler ziyaret edilerek algılanır. Ziyaretçi kendindeki aşmaya bağlı olarak meydana gelen özgür bireydir. Lakin ziyaretçiler esas itibariyle aynı eseri ziyaret ederler. Eserin ziyaret edilerek algılanması mimari bakımından daha kolay idrak edilebilir. Öyle ki bir mimari eserin içine girilir. Dışına dolaşılır. Esasen resim ve müzik için de durum aynıdır.

Ziyaret edilen esas itibariyle orada bıraktığı mührü vasıtasıyla “o eserin” ustasıdır. Yapı sadece bu ziyarete imkân sağlamıştır. Yapıntı bu imkândan da yoksundur.

Anadolu mayasında ustanın yapıda bıraktığı mührü gönlünden gelmiş olandır. Böyle bir izin esası zıtlık değil, zıtlıkların birliğidir. Bu birlik malzemenin bağlanış neticesinde

ortaya çıkan zıtlığı giderir. Aşma vuku bulur. Ve yapı esere dönüşür. Bunu anlamanın en açık yolu Koca Sina'nın eserleridir. Koca Sinan Usta'dan arda kalan hiçbir plan yoktur. Planlar saklanıp ortadan kaldırılmış da değildir. Yapıların Koca Sinan Usta'nın elinde inşası, adeta bir neyin ya da tamburun taksim geçmesine benzer. Ortaya çıkan eser, sanki hem oradadır hem de değildir. Hem temelleri üzerine oturur hem yükselir. Orada değilmiş gibi durur ama oradan kaldırırsan o yerin kolu kanadı kırılır. O yer olmaktan çıkar. İç, aslında dışıdır. Dışı da içi; çünkü hem içi hem de dışı ustanın içidir.

Grek-Latin Kilise diyarındaki yapılarda bu birlik ve aşkınlık açığa çıkmaz. Mimarisi de musikisi de gerilimden ibarettir. Tüyler ürperten ve huzursuz eden ve insanı dağıtan bu çarpıklıklar sanata ve zanaata örnek yapılmak isteniyor. Onun taklitçileri Anadolu'nun gönlü mayalı insanların eserleri karşısında diktikleri yapıntıların nadiren de yapıların "eser" olduğu iddia ederek sanata ve zanaata, bir cihetten de insana ihanet ettiklerinin bile farkında değiller.

Eser ile yapı ve yapıntı arasındaki farkı ortaya koyabilmek için daha bir dizi örnek vermek ve açıklamalar yapmak mümkündür. Lâkin bizce maksat hâsıl olmuştur. Bu durumda daha fazla söze hacet yoktur.

Yazımızı ifade ettiğim gibi Yalçın Koç hocamızın "Anadolu Mayası: Türk Kimliği üzerine bir inceleme" kitabından yararlanarak yazdık. Özde bir değişiklik yapmamaya çalışarak şerh ettik.

Yazıya Anadolu Mayası üzerine Hocamızla yapılmış bir röportajının son cümleleriyle hitam çekmek isterim:

"Aşk olsun Anadolu'daki mayaya..."

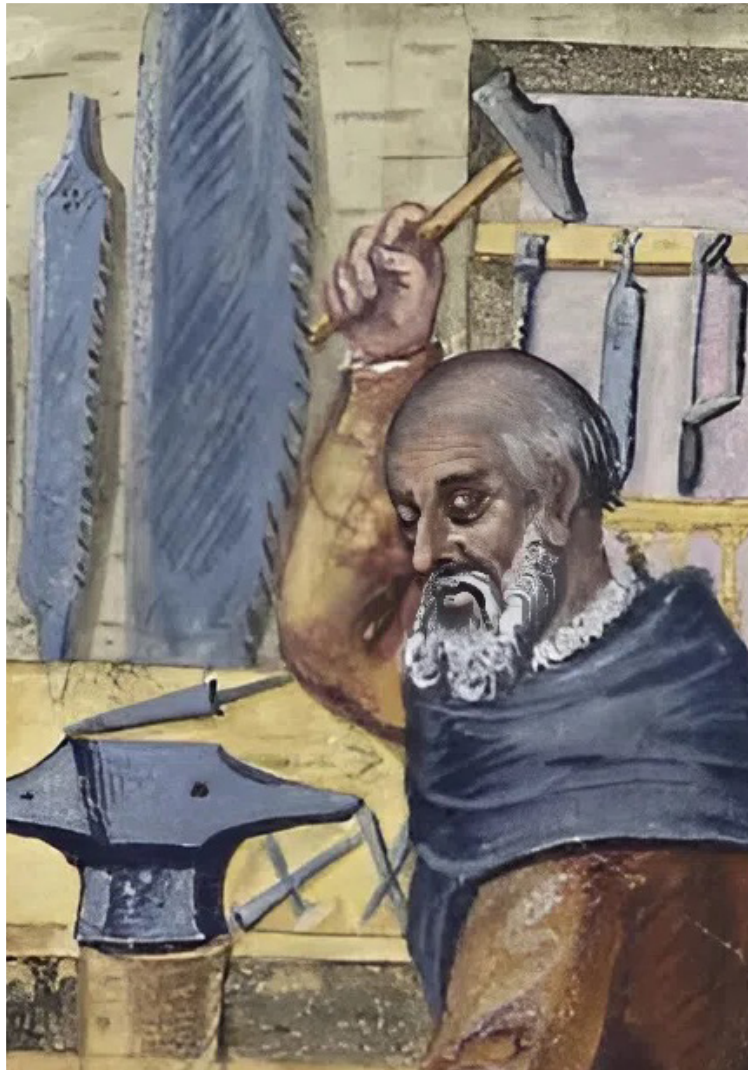
"Aşk olsun Anadolu'yu mayalayanlara..."

"Aşk olsun ve selam olsun Anadolu'yu mayalayanlara..."

"Aşk olsun ve selam olsun Anadolu için can pazarına çıkanlara..."

"Ve can verenler ve vereceklerle..."

Prof. Dr. Süleyman Dönmez



YALÇIN KOÇ VE FELSEFESİNE KISA BİR BAKIŞ

Şahabettin YALÇIN¹

Özet

Bu makalenin amacı, Türk filozofu Yalçın Koç'un hayatını ve felsefesinin dayandığı bakış açısını kısaca tanıtmaktır. Koç, düşünce ve fikir dünyamıza büyük katkı yapmakla kalmamış aynı zamanda Türkçe'nin bilim ve düşünce dili olarak yeniden inkişaf etmesine de büyük destek sağlamış bir mütefekkindir. Batı felsefesine ve bu felsefenin karşılaştığı ciddi sorunlara hâkim olan ve bu sorunlara Türk düşüncesinin mana kökünden yola çıkarak çözüm arayan bir Türk mütefekki olarak Koç, mantık, metafizik, dil felsefesi, bilgi ve bilim felsefesi, zihin felsefesi, matematik felsefesi ve ahlak felsefesi başta olmak üzere felsefenin birçok alanına dair getirdiği ufuk açıcı yorumların her biri başlı başına bir araştırma konusunu oluşturmaktadır. Ama kanaatimizce Koç'un asıl değeri, yüzlerce yıldır bu topraklarda sahip olduğumuz esas özümüze ve kimliğimize, *Anadolu Mayası* adı altında, bir kez daha, dikkat çekmesinde yatmaktadır.

Koç'a göre felsefe yahut metafizik (onun deyimiyle *theologia*), esas itibarıyla temelin ve temelin dayandığı zeminin incelemesidir; bunun çerçevesi de dildir. Bu nedenle öncelikle dilin ne olduğunun ortaya konulması, sınırının ve kaynağının bilinmesi gerekir. Ancak ne yazık ki, felsefe tarihinde şimdiye kadar dil, düşünce ve mantık alanında yapılan çalışmalar sadece insanın dilinin bir katmanı ile sınırlı kalmıştır; bu dil katmanının kaynağı ve zemini üzerinde pek durulmamıştır. Halbuki Koç'a göre dil ve dolayısıyla mantık, katmanlı (*arkitektonik*) bir yapıya sahip olduğundan dilin bu katmanlar çerçevesinde ele alınması gerekir. Dilin işlevinin esas itibarıyla teşkil ve nakil olduğunu belirten Koç'a göre dil, insanda, 'doğuş' (*genesis*) ve 'düşüş' esasında tabakalar halinde teşekkül eder. Koç, dilin sonradan öğrenilen bir şey olmadığını, bilakis doğuş yoluyla insanda kendiliğinden (yani *psuke*'nin kuvvetlerinin kendiliğinden icraatı yoluyla) ortaya çıktığını, ancak insan yaşamının sonraki safhalarında iki kez suretten düşmesi yoluyla diğer dil katmanlarının meydana geldiğini düşünür.

Koç'un esas meselesi aslında dilin (önermesel dilin) kaynağını, hududunu ve mahiyetini açıklamaktır. Felsefe tarihinde dilin mahiyeti ve hududuyla ilgilenen birçok filozofun olduğunu biliyoruz. Eflatun'dan Kant'a, Wittgenstein'dan

¹ Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Aydın/Türkiye. E-Posta: syalcin@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7872-7857.

Heidegger'e kadar birçok filozof, dilin mahiyetini açıklamayı amaç edinmiştir. Lakin bu filozofların hiçbiri, dilin kaynağına dair kayda değer bir fikir öne sürmüş değildir. İlk defa Koç, arkitektonik dil adı altında dilin kaynağına ve zeminine dair bir düşünce, hem de oldukça ayrıntılı bir düşünce, ortaya koymaktadır. Koç'un arkitektonik dil anlayışı, Anadolu Mayası bakış açısına dayanmaktadır. Batı felsefe tarihinde ise Anadolu Mayası ve onun mahalli olarak gönül kavramı bulunmadığından Batılı filozofların mevcut önermesel dili aşp dilin kaynağı ve zeminine dair fikir beyan etmeleri de mümkün değildir, zira onlara göre önermesel dili aşan her şey irrasyoneldir ve dolayısıyla anlamsızdır. Anadolu Mayası'nda ise herşey rasyonaliteden ibaret değildir, rasyonalite sadece varlığın bir katmanını açıklama aracıdır; varlığın diğer katmanları ise rasyonalite ile açıklanamaz, onu aşar. Anadolu Mayası'nda rasyonalitenin bittiği yerde gönülden aşk başlar, zira aşk ve gönül, hakikate ulaşmanın sırrıdır, tılsımıdır. Batı'da ise ne aşk vardır ne de gönül.

Anahtar Kelimeler: Yalçın Koç, Anadolu Mayası, Arkitektonik Dil, Nazariyat.

A brief look at Yalcin Koc and his philosophy

Abstract

The aim of this article is to briefly introduce the life of the Turkish philosopher Yalçın Koç and the intellectual perspective underlying his philosophy. Koç is a thinker who not only made significant contributions to the Turkish thought but also played an important role in revitalizing Turkish as a language of science and philosophy. As a Turkish philosopher well-versed in Western philosophy and its major problems, Koç sought solutions by drawing on the spiritual roots of Turkish thought. His original and illuminating interpretations across various fields—especially logic, metaphysics, philosophy of language, epistemology and philosophy of science, philosophy of mind, philosophy of mathematics, and moral philosophy—each presents fertile ground for further research. According to Koç, philosophy or metaphysics (which he refers to as *theologia*) is essentially an inquiry into the foundations and the ground upon which all else rests; and the tool (*organon*) of *theologia* is language. Therefore, the first thing that needs to be clarified is the nature, boundaries, and the source of language. However, throughout the history of philosophy, studies on language, thought, and logic have generally been limited to a single layer of human language, with little attention paid to its underlying source or ground. According to Koç, since language—and consequently logic—has a layered (architectonic) structure, it must be examined within this stratified framework.

Koç, who defines the primary function of language as formation (*teşkil*) and transmission (*nakil*), argues that language emerges in humans in layers based on *genesis* and *fall*. He maintains that language is not something acquired later in life, but rather something that arises spontaneously—through the inherent activity of the powers of the *psukhe*. While many philosophers, from Plato to Kant, from Wittgenstein to Heidegger, have explored the nature and boundaries of language, none has proposed a substantial view regarding its origin. Koç is the first to put forward a detailed and systematic account of the source and ground of language, under the concept of *architectonic language*. According to him, however, philosophers, up until now, have generally remained within the confines of propositional language, unable to articulate views on its deeper ground. From their perspective, anything that exceeds propositional language is deemed irrational—and therefore meaningless. In *Anatolian Yeast (Anadolu Mayası)*, however, not everything is reducible to rationality; rationality is merely a tool for explaining one layer of being. For those who draws on Anatolian Yeast, where rationality ends, love begins in the heart (*gönül*)—for love and heart (*gönül*) are the key to reaching the Truth. In the Western tradition, however, neither love nor *gönül* is present; hence, no Truth.

Keywords: Yalçın Koç, Anadolu Mayası, architectonic language, theoria.

Giriş

Türk düşünce tarihine bakıldığında, Türklerin yaklaşık bin yıl önce Anadolu'ya intikalleri sonrasında birkaç yüzyılda gerek pozitif ilimlerde ve gerekse sanat, edebiyat, mimari, musiki ve felsefe gibi diğer alanlarda oldukça yüksek düzeyli eserler verdiğini, ancak sonraki yüzyıllarda bu alanlarda bir gerilemenin yaşandığını müşahade etmek mümkündür. Bilimsel, kültürel ve sanatsal alanda yaşanan bu gerilemenin elbette birçok siyasal, sosyal, kültürel, askeri, ekonomik, vs. nedeni bulunmaktadır, ancak bu yazıda bu nedenlere değinme imkânımız ne yazık ki yoktur. Sadece şunu söylemekle yetinelim ki, özellikle son iki asırdır Batı'nın etkisiyle düşünce ve kültür dünyamızda fevkalade olumsuz gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde başta dilimiz olmak üzere, sanatımız, edebiyatımız, bilimimiz, teknolojimiz, felsefemiz, musikimiz ve mimarimiz neredeyse tamamen Batı'nın yörüngesinde yol almaya başlamıştır. Bu ise haliyle toplum olarak kendi özümüzü ve kimliğimizi unutmamıza yol açmıştır. Bu durumun milletimizin geleceği açısından tam bir felaket olduğunu söylemeye gerek yoktur; zira Batı, askeri olarak işgal edemediği ülkemizi zihinsel ve kültürel olarak işgal etmiş bulunmaktadır. Zihinsel ve kültürel işgalin askeri ve ekonomik işgalden daha büyük bir tehdit olduğu izahtan varestedir, zira askeri ve siyasi işgale nazaran zihinsel ve kültürel işgalden kurtulmak çok daha zordur ve belki de imkansızdır. Bu zihinsel ve kültürel esaret ve yozlaşmanın geri dönülemez noktaya gelmeden durdurulması gerektiği açıktır; bunun için de milletimizin her alanda silkinerek ayağa kalkması bir mecburiyet olarak karşımızda durmaktadır. Öncelikle yapmamız gereken şey, son birkaç yüzyıldır üzeri küllenmiş olan gerçek özümüzü ve kimliğimizi yeniden bulmak ve bundan hareketle günün şartlarına uygun yepyeni ilmi, edebi, bilimsel ve sanatsal eserler ortaya koymaktır. Aksi takdirde, Allah korusun, giderek gerçek kimliğimizi ve bu kimliğe dayalı olarak geçmişte ortaya konulan eserleri de kaybetme riskiyle karşı karşıya kalacağız.

Felsefe de elbette ki bu zihinsel esaret sürecinden ziyadesiyle nasibini almıştır, zira son iki asırdır felsefe alanında da yoğun bir Batı hegemonyası gözlenmektedir. Osmanlı'nın son asrında ve cumhuriyetin ilk yüzyılında felsefe alanında yapılan çalışmalara bakıldığında, farklı perspektifler olsa

da, genelde Batılı filozofların kavramsal çerçevesi içerisinde düşünce üretildiğini görmekteyiz. Denilebilir ki, felsefe evrenseldir ve bu dönemde felsefe en fazla Batı'da gelişme imkânı bulmuştur ve nedeni de bu olsa gerektir. Elbette buna bir itirazımız olamaz; lakin, bu dönemde Batı'da kendi inanç, kültür ve anlam dünyasından hareket eden ve çok sayıda orijinal eser veren büyük filozoflar çıkmasına karşın ülkemizde yani kendi inanç ve anlam dünyamızda böyle bir gelişme göremiyoruz. Bu dönemde felsefe alanında ülkemizde yapılan çalışmalar, ne yazık ki, genellikle Batılı filozofların belirlediği kavramsal çerçeve içerisinde kalmıştır, istisnalar olsa da. Başka bir deyimle, bu dönemde ülkemizin düşünce hayatı, bir bakıma Batı'da üretilen düşüncelerin dilimize uyarlanmasından ibaret kalmıştır. Bundan dolayıdır ki, son iki yüzyıldır mana köklerimizden ilham alan çok fazla düşünür yetişmemiştir ne yazık ki. Cemil Meriç'in de dediği gibi, "Tanzimat sonrası edebiyatımız bir gölge edebiyatı, Tanzimat sonrası düşüncemiz bir gölge düşünceye dönüşmüştür; bu dönemde üç edebi tür revaçtadır: taklit, intihal ve tercüme". Cemil Meriç, son iki asırda ülkemizde yaşanan düşünsel ve kültürel manzarayı, çok güzel özetlemiştir. Maalesef durum böyledir; ancak yine Cemil Meriç'in de dediği gibi, bizim inancımızda umutsuzluğa yer yoktur. Bu durumun değişmesi için sorumluluk, elbette ki, aydınlarımızın ve düşünürlerimizin omuzundadır.

Bu söylediklerimizden Batı felsefesine toptan karşı olduğumuz sonucu çıkarılmasın. Yukarıda da söylediğimiz gibi, felsefe evrenseldir ve tarih üstüdür, öyle de olmalıdır. Demek istediğim şudur ki, biz de keşke Batı'daki gibi büyük filozoflar yetiştirebilseydik; zira geçmişte yetiştirdik, hem de sadece felsefe alanında değil, bilimde, sanatta, edebiyatta, mimaride, musikide, kısaca her alanda dünya çapında alimlerimiz, sanatkarlarımız vardı. Şunu da ekleyelim ki, şimdiye kadar dünya genelinde bu alimlerimizin ve sanatkarlarımızın seviyesine ulaşmış hiç kimse bulunmamaktadır. En büyük mimarı (Mimar Koca Sinan), en büyük filozofu (İbn'ül Arabi), en büyük tabibi (İbn-i Sina) biz yetiştirdik. Yine en büyük hakiki edebiyatçıları, şairleri, müzisyenleri biz yetiştirdik. Ve en önemlisi, en büyük gönül erleri (Allah dostları, evliyaullah) bin yıllık Anadolu tarihimizden çıkmıştır. Sayılamayacak kadar çok olan bu gönül erlerinden birkaç tanesini zikrederim: Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Beştaş-ı Veli, Mevlâna Celaleddin-i Rumi, Muhyiddin İbn'ül Arabi, Seyyid Nesimi,

Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Niyazi-i Mısri, Nasreddin Hoca, Pir Sultan Abdal ve daha niceleri.

Ama yukarıdaki ifadeler, kimseyi ümitsizliğe sevk etmesin, zira geçmişte millet olarak ortaya koyduğumuz muhteşem medeniyetimizin yeniden canlandırılması için bugün çaba gösteren birçok ilim ve kültür insanımız bulunmaktadır. Bunlardan birisi de hiç şüphesiz büyük Türk filozofu Yalçın Koç'tur. Bu kısa yazıda Yalçın Koç'un hayatı ve ortaya koyduğu felsefi eserlerin arkasında yatan bakış açısından kısaca da olsa bahsetmek istiyoruz. Ancak Koç'un fikri bakış açısına ve düşüncesinin genel çerçevesine değinmeden önce onun hayatıyla ilgili kısaca da olsa bilgi vermek yerinde olur kanaatindeyim.

1. Yalçın Koç Kimdir?

Peki Yalçın Koç kimdir? ² Bu soruya tek bir cümle ile cevap vermek istersek şunu diyebiliriz: Yalçın Koç, son yıllarda bize gerçek özümüzü ve kimliğimizi yeniden hatırlatan, Anadolu'nun bağrından çıkmış büyük bir Türk filozofudur. Bu büyük filozofumuz, üniversite tahsilini, ODTÜ'de fizik üzerine yaptıktan sonra doktorasını, fizik ile felsefenin kesişme noktalarından biri olan ve bir nevi fizik felsefesi demek olan kuantum mekaniğinin kuramsal temelleri üzerine yapmıştır. Koç, daha sonraki felsefi çalışmalarında bu konu üzerinde çalışmaya devam etmesinin yanında felsefenin diğer alanlarıyla da ilgilenmiş ve nihayet felsefenin temel disiplini olan ve esasında felsefenin özünü teşkil eden metafizik alanında çok sayıda esere imza atmıştır. Koç, metafiziğe dair bu eserleri emekli olduktan sonra yazmıştır. Emekli olmadan önceki eserleri daha çok kuantum mekaniğinin temelleri üzerinedir. 1950 yılında Tokat'ta doğan Koç, yıllarca Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde ders verdikten ve birçok talebe yetiştirdikten sonra kendi isteğiyle 1998 yılında 48 yaşında iken kendi isteğiyle emekli olmuştur.

Kariyerine matematik öğretmeni olarak başlayan Koç, sonunda felsefenin en derin ve en karmaşık konularını kapsayan metafiziğin nihai noktasına kadar ulaşmıştır. Teorik fizik ve kuantum kuramının temellerine dair

2 Bu kısım ve sonraki kısımda anlattıklarımızın değişik ve daha geniş bir versiyonu, "Yalçın Koç ve Anadolu Mayası" adıyla daha önce *Türkiye Günlüğü* dergisinin 154. sayısında yayınlanmıştır.

yayınladığı bazı makaleleri dünya çapında ses getirmiş ve büyük ilgi ve alaka uyandırmıştır. Bunlardan bir tanesi de kuvantum fiziğine giriş kitaplarında halen kuantum mekaniğinin gizli parametreler kullanılarak genişletilemeyeceğinin dayanağı olarak kabul gören İngiliz fizikçi J. S. Bell'in eşitsizlikleri üzerine kaleme aldığı bildiridir ki, bu bildiri yüzünden Bell, 1990 yılında almayı umduğu ve almak için çokça lobi yaptığı Nobel Fizik Ödülü'nü alamamış ve alamadığı ödülün üzüntüsünden midir bilinmez, o yıl kalp krizinden ölmüştür. Koç'un 1989 yılında İtalya'da yapılan ve dünyaca ünlü fizikçilerin de bulunduğu bir sempozyumda sunduğu bu bildiri, oradaki herkesin dikkatini çekmiştir. Ancak ne yazık ki, bu sempozyum esnasında ve sonrasında bilim tarihine kara bir leke olarak düşen nahoş şeyler de yaşanmıştır. Bu nahoş olayların baş aktörü İngiliz fizikçi J. S. Bell'dir. Koç, sempozyum esnasında Bell ile yaşadığı bir olayı daha sonra şöyle dile getirmiştir: “Bu hususa bağlı olarak bir hatıramı anlatmak isterim. 1989 senesinin 5-15 Ağustos tarihlerinde, Erice-Sicilya-İtalya'da, Nato İleri Araştırmalar Enstitüsü tarafından, Ettore Majorana Merkezi'nde düzenlenen “*62 Years of Uncertainty; Historical, philosophical, and physical inquiries into the foundations of quantum mechanics*” başlıklı sempozyuma konuşmacı olarak katıldım. “*Linearity and Local Hidden Variable Theories*” başlıklı çalışmamı, konuşmamı yapmadan birkaç gün önce çoğaltarak katılımcılara dağıttım. J.S. Bell, A. Aspect ve A. Shimony de katılımcılar arasındaydı. Konuşmamdan bir gün önce, öğleden sonra, sınıfların bulunduğu koridorda Bell ile karşılaştık. Bell, çalışmamı okuduğunu ve benimle bu konuda tartışmak istediğini söyledi. Kabul ettim ve boş bir sınıfa girdik. Bell, eline tebeşiri aldı ve tahtaya yukarıda bahsettiğim “modus tollens” kalıbını yazdı; ve “Yaptığım budur; bunun neresi yanlış?” diye sordu. Kendisine, yaptığının bu olmadığını; muhakemesinin hareket noktasını teşkil eden “farazi (hipotetik) beklenen değer fonksiyonu”nu yazarken, kuvantum mekaniğindeki beklenen değer fonksiyonunun “bilineerlik”, “simetri” ve “dönme invaryansı” özelliklerini dikkate almadığını; bu özellikler dikkate alındığında, lokal gizli parametre kuramları hakkında ileri sürdüklerinin geçerli olmadığını anlattım. Bunun üzerine bir an durdu; hiçbir şey söylemeden elindeki tebeşiri tahtaya

fırlattı ve kapıyı çarparak sınıftan dışarı çıktı”³. Olacak şey değil, dünyaca ünlü bir fizikçinin Koç’a yaptığı bu saygısızlığı, neyle açıklamalı? Bilim ile ahlakın doğru orantılı olmamasıyla mı yoksa başka bir şeyle mi? Ama şunu da söyleyelim ki, yapılan saygısızlık bununla da sınırlı değildi.

Zira yine bu sempozyum esnasında Koç’un Bell ile yaşadığı başka bir hadiseyi de Koç’un hocası, Türkiye Atom Enerjisi Kurumu eski başkanı nükleer fizikçi rahmetli Ahmet Yüksel Özemre, *Portreler, Hatıralar* adlı kitabında şöyle dile getirir⁴: “Yalçın Koç, kendi tebliğini takdim etmeden önce J. S. Bell’den başbaşa bir kahve içme teklifi almış ve buna icabet etmişti. Bell, bu buluşmada Yalçın Koç’a tebliğini takdim etmekten vazgeçmesini zira kendi tesis etmiş olduğu eşitsizlikler ve evrensel nitelikteki teorem dolayısıyla lokal gizli parametre teorilerinin asla mümkün olmadığını göstermiş olduğunu, Yalçın Koç’un bu konudaki çabasının batıl yani dayanaksız olduğunu ifade etti. Yalçın Koç ise Bell’e, elde etmiş olduğu sonucun zaten Bell’in teoreminin geçerlilik alanını sınırlandırdığını ve dönme varyansını sağlayan bilineer lokal gizli parametre teorilerinin Bell teoreminin kapsamı dışında kaldığını ifade edince J. S. Bell büyük bir nezaketsizlikle yerinden fırlayarak Prof. Dr. Koç’u masada yalnız bırakmış ve konuşmasına da gelmemiştir”. Ne var ki, mesele burada bitmemiştir, zira Bell, nüfuzunu kullanarak Koç’un bildirisini, bildiri kitabında yayınlamamış ve ayrıca beynelmilel bilim ve felsefe dergilerinde de yayınlanmasını engellemiştir. Bu hadise, bilim yayıncılığının nasıl bir çetenin elinde olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir.

Ancak Bell ve çetesinin gayretleri sonuç vermemiş, Koç’un bildirisi, birkaç yıllık gecikme ile de olsa nihayet yayınlanmıştır; yani Bell ve çetesi, kuvantum mekaniğinin dayandığı zeminin sağlam olmadığını gösteren Koç’un makalesinin dünyadaki fizikçiler tarafından duyulmasını engelleyememiştir. Tam tersine bu bildiri, Bell’in Nobel Fizik Ödülü’nü almasını engelleyerek pek hayırlı bir sonuca yol açmıştı. Koç’un kuvantum mekaniğinin temellerine dair yaptığı bu ilmi çalışmalar, dünya çapında birçok fizikçinin dikkatini çekmiş ve bu da Koç’un bu alanda çalışmalar yapmak üzere değişik ülkelerdeki araştırma merkezlerine davet

3 Koç, “2022 Nobel Fizik Ödülü: Bir Değerlendirme”, s. 3-4.

4 Özemre, *Portreler, Hatıralar*, s. 194.

edilmesine neden olmuştur. Son olarak şunu da ekleyelim ki, Koç'un kuantum mekaniğinin temellerine dair yaptığı çalışmalarda en büyük destekçisi ve yönlendiricisi hiç şüphesiz Türkiye Atom Enerjisi Kurumu eski başkanlarından merhum teorik fizikçi ve aynı zamanda Koç'un hocası olan Ahmet Yüksel Özemre'dir. Bilindiği gibi Özemre büyük bir fizikçi olmasının yanında aynı zamanda bir gönül insanıdır da. Özemre'nin gönül konusunda da Koç'u etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

İlim alanındaki bu büyük başarılarının yanında Koç, pratik yaşamın birçok alanında da aktif vazifeler icra etmiştir. Büyük bir dağcı olarak Koç, gençliğinde neredeyse tırmanmadığı büyük dağ bırakmamıştır. Aynı zamanda usta bir dülger olan Koç, kendi evinin neredeyse tüm ahşap işlerini bizatihi kendisi yapmıştır. Ayrıca Koç, emekli olup Antalya'nın Kaş ilçesine bağlı Kalkan beldesinin bir köyüne yerleştikten sonra orada yine her şeyiyle kendisinin yaptığı çiftlik evinde bağ-bahçe işleriyle iştigal etmekte ve düşünce ufkumuzu genişleten kitaplar kaleme almaktadır. 1998 yılından beri Kaş Ziraat Odası'na ve Çiftçi Kayıt Sistemi'ne kayıtlı olan Koç, üzümünden zeytine, kayısıdan elmaya kadar birçok dalda meyve yetiştiriciliğine devam etmektedir.

Koç, emekli olduktan sonra da ilmi çalışmalarına ara vermemiş, tam tersine, emeklilik sonrası dönemde felsefenin çeşitli alanlarında çığır açan yirmiye yakın kitap yazmıştır. Emeklilik sonrası ilk kitabı olan *Anadolu Mayası*, daha sonra yazacağı eserlerin nasıl olabileceğine dair önemli ipuçları içeren bir işaret fişeğidir aynı zamanda. Zira Koç'un *Anadolu Mayası*'ndan sonraki eserlerine baktığımızda bu eserlerin temelinin *Anadolu Mayası*'nda atıldığını görüyoruz. Bu nedenle, Koç'un felsefesini anlamak isteyenlerin öncelikle *Anadolu Mayası*'nı okumaları, Koç'un bakış açısını öğrenmeleri bakımından büyük kolaylık sağlayacaktır. Koç, felsefi eserlerini belli bir sistematik sıraya göre yazdığından eserlerinin yayın sırasına göre okunması, onları daha kolay ve sistemli bir şekilde anlamak açısından fayda sağlayacaktır. Koç'un emeklilik sonrası yazdığı tüm eserlerinin bir listesi, makalenin sonunda verilmiştir. Ancak hemen belirtelim ki, büyük bir gayret ve emeğin neticesinde ortaya çıkmış olan bu kitaplar, akademik camiada henüz yeterince ilgi uyandırmış değildir. Bunun birçok nedeni olabilir, ama kanaatimizce en önemli neden, Koç'un

yepyeni bir kavramsal sistematik ve düşünce dili oluşturmaktan dolayı anlama zorluğudur. Felsefe alanında araştırma yapan akademisyenler, onun kavramlarına ve diline henüz aşina olmadıkları için Koç'un eserleri üzerine araştırma ve inceleme yapmakta zorluk çekmektedir. Ancak bu durumun yavaş yavaş değişmeye başladığını da söylemeliyiz, zira Koç'un eserlerine gösterilen ilgi, günden güne artmaktadır.

Şunu özellikle belirtelim ki, Koç, uzun bir aradan sonra Türk düşünce ve fikir hayatında parlamış bir yıldızımızdır. Ancak Koç, düşünce ve fikir dünyamıza büyük katkı yapmakla kalmamış aynı zamanda Türkçe'nin bilim ve düşünce dili olarak yeniden inkişaf etmesine de büyük destek sağlamış bir mütefekkidir. Grekçe, Latince, İngilizce ve Almanca gibi Batı dillerine hâkim olmasına karşın bu dillerdeki felsefi kavram ve terimlerin Türkçe karşılıklarını büyük bir dikkat ve özenle arayıp bulan ve gerekirse bunlara yeni anlamlar yükleyen Koç, kullandığı Türkçe terimleri de kılı kırk yararak ve büyük bir özenle seçmek suretiyle Türkçe'nin yabancı sözcüklerin egemenliğinden kurtulmasına büyük katkıda bulunmuştur. Türkçe'nin felsefe dâhil hemen her alanda yabancı sözcük ve terimlerin istilasına uğradığı bir dönemde Koç'un bu çabası, her türlü takdirin üzerindedir.

Koç, sadece Batı felsefe tarihine değil, diğer milletlerin düşüncelerine de vakıf bir Türk filozofudur. Bu nedenle, Koç'un felsefenin değişik alanları üzerine yazdığı kitaplarının bir an önce felsefe, bilim ve ilahiyat talebelerine ve araştırmacılarına tanıtılması büyük önem arz etmektedir. Özellikle Batı felsefesine ve bu felsefenin karşılaştığı ciddi sorunlara hâkim olan ve bu sorunlara Türk düşüncesinin mana kökünden yola çıkarak çözüm arayan bir Türk mütefekiri olarak Koç, mantık, metafizik, dil felsefesi, bilgi ve bilim felsefesi, zihin felsefesi, matematik felsefesi ve ahlak felsefesi başta olmak üzere felsefenin birçok alanına dair getirdiği ufuk açıcı yorumların her biri başlı başına bir araştırma konusunu oluşturmaktadır. Koç'un felsefe alanında yaptığı bu oldukça yeni kavramsal ve düşünsel açılımların bir an önce lisansüstü düzeyden başlanarak etüt edilmesi ve başta Türk fikir ve düşünce dünyası olmak üzere uluslararası düzeyde tanıtılması gerekmektedir. Zira Batı felsefesinin ve yaklaşık iki yüz yıldır onun yörüngesinde esir olan Türk düşüncesinin içinden geçtiği bu

bunalımlı dönemden çıkış yolunun Koç'un yaklaşımında bulunabileceğini düşünüyorum. Ama kanaatimizce Koç'un asıl değeri, yüzlerce yıldır bu topraklarda sahip olduğumuz esas özümüze ve kimliğimize, *Anadolu Mayası* adı altında, bir kez daha, dikkat çekmesinde yatmaktadır.

2. Anadolu Mayası

Bir önceki paragrafta da dile getirdiğimiz gibi Koç'un asıl amacı, Anadolu insanına kendi özünü ve kimliğini yeniden hatırlatmaktır. Koç bu amacını sarih bir biçimde *Anadolu Mayası* adlı kitabında dile getirir. Peki Koç, Anadolu Mayası ile neyi kastetmektedir? Ona göre Anadolu Mayası, Türkistan'dan Anadolu'ya insanımızın gönlünü mayalamak için gelen Kelam'dır. Daha açık söylemek gerekirse, Koç'a göre Anadolu Mayası, Türkistanlı Yüce İnsan Hoca (Hâce) Ahmet Yesevi'nin gönlüne inen ve Türkçe söz ile açılan Kelam'dır. Hoca Ahmet Yesevi ve onun izinden gidenler (mesela Hacı Bektaş-ı Veli, Şeyh Edebali, Hacı Bayram-ı Veli, Ahi Evran, Somuncu Baba, Yunus Emre, Nasreddin Hoca ve Pir Sultan Abdal gibi hâkimler, arifler, veliler) Anadolu insanının gönlünü yüzyıllar boyunca mayalamışlardır. Hoca Ahmet Yesevi'nin gönlüne inen ve Türkçe söz ile açılan Kelam'ın asıl kaynağı da, Koç'un deyimiyle, Kadim Dem'de Hatem Olan Kelam'dır ki, bununla kastedilen de son peygambere inen ilahi Kelam'dır. Bu itibarla, Koç'un gerek *Anadolu Mayası* adlı kitabında ve gerekse diğer kitaplarında ortaya koyduğu bakış açısı aslında yeni değildir, bu bakış açısı, yüzlerce yıldır Anadolu'da bilinen ve peygamberimize nazil olan ilahi Kelam'a dayanan bakış açısidir. Koç'un yaptığı sadece bu bakış açısını, bu hayat anlayışını, bu dünya görüşünü yeni bir kavramsallaştırmayla günümüz insanının idrakine sunmaktır.

Koç'un Kelam'ı mayaya benzetmesinin nedeni, Kelam'ın dönüştürücü etkisidir, zira Kelam, indiği gönlü, birlik vererek kendisine dönüştürür. Maya da bilindiği gibi çalındığı şeye birlik vermek suretiyle kendisine dönüştürür. Mesela yoğurt mayası koyun sütüne, keçi sütüne ve inek sütüne uygun koşullarda çalındığında sütü kendine yani yoğurda dönüştürür ve ona birlik verir. Anadolu Mayası ile kastedilen ise Anadolu insanını kendi özüne döndüren yani onu gönülden dönüştüren özdür ki, bu öz de Türkistan'dan gelen ve Anadolu'da maya olan Kelam'dır. Kelam ile gönlü mayalanan beşer, dönüşerek bulunduğu konumu aşar ve İnsan olur. Dolayısıyla, İnsan olmanın

temel şartı, gönlün Kelam'dan akan bu maya ile mayalanmasıdır. Koç'a göre özü yani gönlü, Kelam ile mayalanmamış ve dolayısıyla dönüşmemiş beşere, İnsan denemez. Görüldüğü gibi burada Koç, İnsana yeni bir tanım getirmektedir. İnsan, gönlü Kelam ile mayalanmış ve dolayısıyla dönüşmüş (Koç'a göre Kelam'dan yeniden doğmuş) nefstir.

Öte yandan, Anadolu'da çokça kullandığımız bir kelime olan 'gönül', Koç'a göre, Kelam'ın mahallidir ve sadece Kelam'a mahsustur. Kelam'ın mahalli olarak gönül, bildiğimiz anlamda bir yer değildir; bu anlamda yer, coğrafi bir kavramdır ve bir yerde farklı zamanlarda farklı nesneler bulunabilir. Mesela masanın yerine sandalye konulabilir. Ama mahal, coğrafi bir terim değildir, zira Kelam'ın mahalli olarak gönüle, Kelam'ın dışında başka bir şey konulamaz. Gönle inen Kelam, değişik dillerde mesela Arapça ile, mesela Türkçe ile, söze dökülebilir, buna da Kelam'ın sözü denilir. Dolayısıyla, Kelam ile Kelam'ın sözü, aynı şey değildir, zira Kelam'ın beşer kaynaklı söz ile aynı olması mümkün değildir.

Horasan yahut Anadolu Erenleri adı verilen arifler, Anadolu insanının gönlünü yüzyıllar boyunca mayalamıştır. Ve bu maya da elbette ki tutmuştur; bunu Anadolu'nun birçok yerinde bulunan eserlerinde teşhis edebiliriz: mesela Mimar Koca Sinan'ın bir ömre sığması zor mimari eserlerinde, Yunus Emre'nin nefeslerinde, Nasreddin Hoca'nın nüktelerinde, İtri'nin bestelerinde. Kısacası, Anadolu Mayası'nın tezahürlerini Anadolu'da başta Türk musikisi olmak üzere mimaride, şiirde, hüsn-i hatta, minyatürde, kısaca medeniyetimizi oluşturan geleneksel sanatımızın tüm alanlarında görebiliriz. Sözü'n burasında bir hususu özellikle belirtelim ki, maya ile kültür kastedilmemektedir. Yani Anadolu Mayası yerine Anadolu kültürü ibaresini kullanamayız. Zira kültür, tarihsel süreç içerisinde değişim geçiren unsurlardan meydana gelirken, Anadolu Mayası, kendi kendisiyle hep aynı kalan, zamanla değişmeyen bir cevherdir. Zaten zamanla değişen bir şey, kendi kendisiyle aynı kalamaz, yani asli kimliğini kaybeder. Kültürel kimlik ise zamanla değiştiğinden esasen asli bir kimlik değildir, itibaridir. Kültür, kelime kökeni itibarıyla bir şeyi yapıp etme işini, yolunu yordamını belirtir. Mesela ıspanak ekme kültürü gibi, yemek yapma kültürü gibi. Maya özdür, kültür ise kabuk; öz değişmez, kabuk ise zamanla değişir. Öte yandan, mayanın esası birlik iken, kültür ise birtakım harici unsurların

bir araya gelmesiyle (terkip) oluşan bir bütünlükten ibarettir. Bu nedenle, kültürün birliğinden bahsedilemez, sadece bütünlüğünden bahsedilebilir. Ayrıca kültür, bir araya getirdiği unsurlara birlik ve dolayısıyla kimlik verme kabiliyetine sahip değilken maya, dönüştürdüğü beşere, hem öz olur ve hem de ona birlik ve dolayısıyla kimlik kazandırır.

Anadolu'nun elbette kendine has bir kültürü var ve bu kültür de değişik kültürlerle etkileşime girebilir ki bu, normaldir. Kültürler arasında benzerlikler de olabilir. Lakin Anadolu Mayası tektir, eşsizdir, dünyanın hiçbir yerinde eşi ve benzeri bulunmaz. Şunu da vurgulayalım ki, Anadolu Mayası'nın bu özelliği, onun etnik yahut coğrafi herhangi bir unsura bağlı olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyimle, Anadolu Mayası esasen evrenseldir. Onun evrenselliği, herhangi bir etnik fark gözetmeksizin tüm insanları dönüştürebilme ve dolayısıyla onlara öz olma ve kimlik verme özelliğine dayanmaktadır. Anadolu Mayası'nın Türkçe dilinde açılmış olması, onu sadece Türklere yahut Anadolu coğrafyasına has kılmaz, zira Anadolu Mayası, yukarıda da belirtildiği üzere, evrenseldir. Ama şunu da belirtelim ki, Anadolu Mayası, daha çok Anadolu ve civar coğrafyalarda yaşamış insanların gönüllerini mayalamıştır ki, bu da tarihsel bir gerçektir. Ayrıca başka coğrafyalarda doğmuş olmalarına ve başka etnik kökenlere mensup olmalarına rağmen bazı büyük arifler de – örneğin Muhyiddin İbn'ül Arabi ve Mevlana Celaleddin Rumi gibi – Anadolu'ya gelerek gönüllerin mayalanmasına katkıda bulunmuşlardır.

Dolayısıyla Anadolu Mayası'nın Türk dilinde açılmış olması ve Anadolu ve civar coğrafyalarda yaşayan insanların gönlüne maya olması, onun evrenselliğine aykırı bir durum değildir; tıpkı peygamberimizin de kendisine inen ilahi Kelam'ı Arapça ile söze dökmüş olması gibi. Peygamberimizin Arap kavminden olması ve gönlüne inen ilahi Kelam'ın sözünün Arapça olması, Kelam'ın sadece Araplara has olduğu anlamına gelmez, zira Kelam, evrenseldir ve tüm insanların gönlünü mayalamak için gönderilmiştir. Burada bir yanlış anlamaya fırsat vermemek için şunu özellikle vurgulamak isterim: Hoca Ahmet Yesevi, ne Yalçın Koç için ve ne de bu satırların yazarı için bir peygamberdir. Hoca Ahmet Yesevi'nin gönlüne inen Kelam, yukarıda ifade edildiği üzere, peygamberimizin gönlüne inen Kelam'a dayanmaktadır. Dolayısıyla, Hoca Ahmet Yesevi,

bir peygamber değil, bir velidir, bir ariftir, tıpkı İbn'ül Arabi gibi, Rumi gibi, Yunus gibi, Nasreddin Hoca gibi.

Şunu da vurgulayalım ki, Koç'a göre Kadim Dem'de Hatem Olan Kelam'dan akan ve Yesi'li bir Yüce İnsan'ın gönlünde Türkçe söz ile açılıp oradan Anadolu insanının gönlüne maya olan Kelam ve Kelam'ın sözü ne tercümedir ve ne de tefsirdir. Kelam'ın kendisi bir tercüme ya da tefsir olmadığı gibi, Kelam'ın sözü de Kelam'ın tefsiri ya da tercümesi değildir. Zira Kelam'ı bilen ve söze dökenin tercümeye ve tefsire ihtiyaç duyduğunu iddia etmek abestir. Kelam'ın sözünü, sadece Kelam'a mahal olan söyleyebilir, başkası söyleyemez; öyle ya, Kelam'ı bilmeyen onun sözünü nasıl söylesin? Dolayısıyla, Kelam'ı bilmeyenin Kelam'ın sözüne dair yaptığı yorum da Kelam'ın sözü ile bir değildir. Kelam, beşerî düşünce ve muhakemenin kalıbına sığmaz, onu aşar. Koç'a göre müfessirin gayesi, esas itibariyle dili ve düşünceyi kullanmak suretiyle Kelam'ın sözünü tahkik ve ispata konu edinerek Kelam'ın mahalline yol bulmaktır; ama bu yol ne yazık ki kapalıdır, zira dil ve düşünce kendi dairesini aşır Kelam'ın mahalli olan gönüle ulaşamaz. Gönül Kelam'a mahal olanın da tercümeye ve tefsire ihtiyacı yoktur; sadece gönlüne inen Kelam'ı insanların anlayabileceği bir şekilde söze döker, o kadar.

3. Koç'un Felsefesini Anlamanın Başlangıç Noktası: Arkitektonik Dil

Felsefe ve felsefenin temel disiplini olan metafizik, esas itibariyle ilk ilkeleri yani ilk(ler)i inceleyen bir fikriyattır. Ancak son yıllarda ne yazık ki felsefe, bu amacından hayli uzaklaşmış görünüyor. Koç, felsefeyi yeniden olması gereken yere yani ilkleri (ilkeleri) araştıran bir düşünce sistemi olarak konumlandırarak işe başlamıştır. Kendisi, felsefeye (metafiziğe), *theologia* adını verir; zaten Aristoteles'in verdiği isim de budur. Aristoteles'in *Metafizik* adıyla maruf kitabının adı, aslında *Theologia* olup *Metafizik* ismi daha sonraki filozoflar tarafından verilmiştir. Koç'a göre felsefe yahut metafizik (onun deyimiyle *theologia*), esas itibariyle temelin ve temelin dayandığı zeminin incelemesidir; bunun çerçevesi de dildir. Bu nedenle öncelikle dilin ne olduğunun ortaya konulması, sınırının ve kaynağının bilinmesi gerekir. Ancak ne yazık ki felsefe tarihinde şimdiye kadar dil, düşünce ve mantık alanında yapılan çalışmalar sadece insanın dilinin bir katmanıyla sınırlı kalmıştır; bu dil katmanının kaynağı ve zemini üzerinde

pek durulmamıştır. Halbuki Koç'a göre dil ve dolayısıyla mantık, katmanlı (*arkitektonik*) bir yapıya sahip olduğundan dilin bu katmanlar çerçevesinde ele alınması gerekir. Koç'un arkitektonik dil anlayışına geçmeden önce onun genel olarak dilin mahiyetiyle ilgili görüşüne değinmekte fayda vardır.

Koç'a göre genel olarak bir dilin esas işlevi, teşkil ve nakildir. Koç'un deyimiyle, dil, teşkil ve nakil *organon*udur: “*Organon* olarak geniş manada dilin mahiyet cihetinden sınırı teşkil ve nakildir; takat cihetinden sınırı ise teşkil edilerek nakledilenin bizatihi mahiyetidir yani dil itibariyle ne'likidir”⁵. Dil, teşkil ve nakil görevi gören bir mekanizmadan (*organon*) ibaret olduğundan takati ve sınırı, teşkil ettiği ve naklettiği nesneler ile sınırlıdır ki, bu nesneler de dilsel nesnelerdir. Ayrıca, dil, kendi başına var olan bir cevher olmadığından – zira yukarıda da belirtildiği üzere, dil bir teşkil ve nakil mekanizmasından ibarettir – dilin dayanağının/mesnedinin gösterilmesi gerekir. Koç'a göre dilin kaynağı ve mesnedi yani yeri, bizatihi *psukhe*'dir (nefs). Dil, bir cevher olarak *psukhe*'nin farklı kuvvetlerinin birlikte (eşgüdümlü) icraatı neticesinde kendiliğinden ortaya çıkan bir işleyişten ibarettir. Dil, esas itibariyle *psukhe*'nin muhayyile, idrak ve hafıza kuvvetlerinin ortak icraatı neticesinde meydana gelir. *Psukhe*'nin kuvvetlerinden muhayyile, temsil (resim, hayal, suret) oluşturma kuvveti iken, idrak, muhayyilede ortaya çıkan temsilleri yakalama (kavrama) kuvvetidir; ve hafıza da her türlü temsili muhafaza eden kuvvettir. Bu üç kuvvet de *psukhe*'ye aittir ve birlikte faaliyet icra eder. Şimdi de Koç'un felsefesinin omurgasını teşkil eden dil arkitektoniğinden ne kastettiğine kısaca bakalım.

Koç'a göre “dil arkitektoniki tasavvurunun esasını, *psukhe*'nin (doğduğu) dünyada geçtiği kademeler oluşturur”⁶. Başka bir deyimle, Koç, ‘dil arkitektoniği’ ifadesiyle, dilin, insanda, ‘doğuş’ (*genesis*) ve ‘düşüş’ esasında tabakalar halinde teşekkül etmesi fikrini kasteder. Koç, dilin⁷ sonradan öğrenilen bir şey olmadığını, bilakis doğuş (*genesis*) yoluyla

5 Koç, *Theologia'nın Esasları*, 42.

6 Koç, *Theographia'nın Esasları*, 18.

7 Burada dil ile bir dil, mesela Türkçe, mesela Arapça, kastedilmemektedir. Bir dil, mesela Türkçe, önermesel dilin temsildir ve elbette ki sonradan öğrenilir, ama dil katmanları, ‘doğuş’ ya da ‘düşüş’ itibariyle kendiliğinden ortaya çıkar.

insanda kendiliğinden (yani *psuke*'nin kuvvetlerinin kendiliğinden icraatı yoluyla) ortaya çıktığını, ancak insan yaşamının sonraki safhalarında iki kez suretten düşmesi yoluyla diğer dil katmanlarının meydana geldiğini düşünür. Koç, doğuş (*genesis*) yoluyla *psukhe*'de onun icraatları neticesinde ortaya çıkan dile 'aşkının dili' adını verir ve aşkının dilini tiyatro sahnesine benzetir. Diğer iki dil katmanı ise aşkıdan düşüş yoluyla ortaya çıkar. Aşkın, dil itibarıyla tek bir dünyaya/sahneye sahiptir ve bu dünya da esasen kendisidir. Biyolojik doğumla beraber aşkının tek dünyası/sahnesi, itibari iç ve dış sahne olarak ikiye ayrılır ve dili de suretten düşerek başka bir hale bürünür. Koç, dilin aldığı bu yeni hale (bu yeni dil katmanına) 'ara safhadaki'nin dili' adını verir. Ara safhadaki, hem iç sahnesini ve hem de itibari dış sahnesini 'resim' esasında idrak ettiğinden Koç, ara safhadakinin dilini sergiye benzetir. Ara safhadaki'nin dili de daha sonra tekrar suretten düşerek nihai halini alır ki, Koç, dilin bu nihai katmanına 'düşkün'ün dili' adını verir. Düşkünün dili de iç ve dış sahne şeklinde itibari olarak ikiye ayrılır. Düşkün, hem iç sahnesini ve hem de itibari dış sahnesini 'önerme' esasında idrak eder. Dolayısıyla, "dil arkitektonik'i, birlik esasında üç dil içerir: (önermesel) dil, dil olarak sergi ve dil olarak *theatron*. Bahis konusu birlik esasında düşünülen her dil bir dünyaya mahsustur; bu itibarla, her dil, bir dünya suretidir"⁸.

Dil arkitektoniği itibarıyla düşünülen her dil, kendi içine kapalıdır ve bir dilden diğerine aşmak mümkün değildir; yani aşkın, ara safhadaki ve düşkün, kendi dilleri ve dolayısıyla dünyaları içinde kapalıdır ve dolayısıyla bu dillerin/dünyaların dışına çıkamazlar. Mesela, düşkün, önermesel dilinin dışına çıkıp aşkının diline ve dünyasına ulaşamaz ve dolayısıyla aşkının dilini tecrübe edemez. Bu nedenle, düşkün, aşkının dilini/dünyasını ancak kendi diliyle yani önerme ile mecazen tasvir edebilir, hayal esastaki suretsiz isim yoluyla. Koç'a göre bu her üç dil katmanı, yani aşkının dili, ara safhadakinin dili ve düşkününün dili, *psukhe*'ye mahsus birliğin kaydı altındadır. Bu itibarla, "dil arkitektoniği, doğuş ve düşüş esasında düşünülen dil olarak *theatronun*, dil olarak serginin ve dilin birliğidir"⁹. Bu birliği sağlayan da *psukhe*'nin hafıza kuvvetidir: "...dil arkitektoniği

8 Koç, *Theologia'nın Esasları*, 18.

9 Koç, *Theologia'nın Esasları*, 18.

tasavvurunun dayanağı, bahis konusu dillerin, basit kuvvet olarak hafıza esasındaki birlik'idir"¹⁰. Hafıza, bu her üç dili de muhafaza altında tutmak suretiyle insanın birliğini teminat altına alır; aksi halde insanın birliğinden bahsedilemez. Koç'un dil ile ilgili ifadeleri elbette bunlarla sınırlı değildir, lakin bu yazının sınırlarından dolayı daha fazla ayrıntıya girmemiz mümkün değildir¹¹. Ancak dilin felsefe, ilahiyat, bilim, musiki, matematik gibi birçok düşünsel ve kültürel unsurun temelinde yer aldığı düşünülürse dilin mahiyeti, hududu ve zemininin bu kültürel unsurların da aynı zamanda zemini ve hududunu teşkil ettiği görülecektir.

Bir önceki paragrafta belirtildiği üzere, dilin mahiyeti, zemini ve hududu açıklığa kavuşturulmadan felsefe, ilahiyat, musiki, matematik gibi kültürel ve düşünsel unsurların da zemini ve hududu belirsiz kalacaktır, zira bunların çerçevesini belirleyen esas itibariyle dildir. Dolayısıyla, Koç, dilin mahiyeti, hududu ve zeminini açıklığa kavuştururken aslında bu saydığımız düşünsel ve kültürel unsurların da zeminini ve çerçevesini belirlemiş olmaktadır. Koç'a göre felsefe tarihinde şimdiye kadar ne yazık ki dilin zemini ve hududu tam olarak belirlenemediğinden bu yukarıda saydığımız düşünsel unsurlar da zemin ve çerçeve itibariyle muallakta kalmışlardır. Zira felsefe tarihinde dil ve mantık ile ilgili yapılan çalışmalar, daha çok belli bir dil katmanına yani düşkünün (yetişkinin) diline yoğunlaştığı için düşkünün dilinin kaynağı ve zemini muallakta kalmıştır. Koç esas itibariyle felsefedeki bu önemli eksikliği gidermeye çalışmaktadır ve bu nedenle dil ile ilgili ortaya koyduğu fikriyatı son derece değerlidir.

Yukarıda da değinildiği üzere, dilin hududu, zemini ve kaynağı tespit edilmediği zaman felsefede ortaya çıkan birçok mesele çözümsüz kalacaktır. Nitekim, Koç'un kendisi de Batılı filozofların yüzlerce yıl çözmek için uğraştığı birçok meselenin çözümsüz kalmasının nedeninin dilin hududunun ve kaynağının muallakta kalmış olmasına bağlar. Eğer dilin hududu ve kaynağı tespit edilebilseydi birçok sorunun aslında dilin hududunu aşmasından dolayı çözümsüz olduğu da görülecek idi. Bu yapılmadığı için Batılı filozoflar, yüzyıllarca çözümsüz konuların peşinde

10 Koç, *Theographia'nın Esasları*, 23.

11 Koç'un arkitektonik dil anlayışıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şahabettin Yalçın, "Yalçın Koç'un Arkitektonik Dil Anlayışı", *FLSF* dergisi, sayı 35, Mayıs 2023, ss. 113-32.

koşup durmuşlardır. Koç, dilin hududunu ve kaynağını göstermek suretiyle insan düşüncesinin de sınırlarını ortaya koymuş olmaktadır. Nitekim Koç, kendi felsefesini ortaya koyarken dilin hududuna titizlikle riayet eden bir filozoftur. Felsefede ve ilahiyat gibi düşünsel alanlarda eğer dilin hududuna riayet edilmezse ortaya konulan düşünceler, hayalden öteye geçmez. Nitekim, felsefe, bilim ve ilahiyat tarihine baktığımızda çoğu kez dilin hudutlarına riayet edilmediği için desteği ve temeli olmayan yani hayali fikirlerle karşılaşırız. Bu ise doğru ile yanlışın, gerçek ile hayalin karışmasına neden olabilir ki, sonradan gerçek ile hayali birbirinden ayırtırmak çok zordur. Dolayısıyla, sadece felsefe, bilim ve ilahiyat gibi alanlarda değil, musiki, mimari, matematik gibi alanlarda da dilin hududuna riayet etmek gerekir ki hayal olan ile gerçek olan birbirine karışmasın.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Koç'a göre, aşkının dilinin hududu, sahnedir ki, burada da kastedilen suretsiz fiil içeren suretli vasfa sahip suretli isimdir. Bu nedenle, aşkının dilinin hududu, suretsiz fildir; aşkın suretsiz fiilin ötesini yani mesela suretli fiili idrak edip tasvir edemez. Ara safhadakinin dilinin hududu ise resimdir, yani suretsiz vasf içeren suretli isimdir. Bu da demektir ki, ara safhadaki, suretsiz vasfın ötesine, mesela fiile (suretli veya suretsiz) idrak ve tasvir suretiyle geçemez. Öte yandan, düşkünün dilinin hududu ise önermedir ki, önerme de suretsiz isim ve suretsiz kavramdan meydana gelir. Dolayısıyla, düşkün, suretsiz isim ile suretsiz kavramın ötesine geçemez; mesela suretli isim yahut suretli kavramı idrak edip tasvir edemez. Bu da demektir ki, düşkünün dili, tamamen nazariyatsızdır. Düşkün kendi dilinde önerme seyredir, ama önermenin içi suretli olmadığından (zira önerme, suretsiz isim ile suretsiz kavramdan meydana gelir) ve suretsiz de seyredilemediğinden aslında düşkünün seyrettiği bir şey yoktur.

Düşkün, aşkından düşmek yoluyla kaybettiği sureti arar, ama hiçbir zaman bulamaz. Düşkün, bunun yerine, öğrendiği bir dil ile (mesela Türkçe ile) dili, temsil eder ve isim ile kavrama suret vermeye çalışır; ama verilen suretler 'hayalden' ibarettir. Koç burada 'hayal' ile boş hayali yani hiçbir gerçekliği olmayan tamamen hayal ürünü bir şeyi kastetmemektedir. Burada 'hayal' ile kastedilen, düşkünün zihninin kendi iç ve dış dünyasını tasvir ederken oluşturduğu hayaldir ve dolayısıyla dayanaksız ve içi boş değildir. Başka bir ifadeyle söylersek, düşkünün ürettiği her türlü hayal,

suret ve düşünce, hayal gücüne dayanır, ama bazı hayallerin hafıza itibariyle dayanağı varken (Koç bunlara 'gerçek nesne' der), bazılarının ise yoktur (Koç bunlara ise 'kalp nesne' adını verir). Evet gerçek nesne, suret sahibidir ama bu suret, aşkının dilinde olduğu gibi doğuştan gelmez, zihin yoluyla üretilmiş bir surettir. Dolayısıyla, düşkün aşkın itibariyle doğuştan gelen ve aşkından düşmek suretiyle kaybettiği suretin yerini, öğrendiği bir dil vasıtasıyla (mesela Türkçe gibi) hayalinde (zihninde) ürettiği suret ile doldurur; ama bu suret, yukarıda belirtildiği üzere, doğuştan gelen bir suret değildir, zihnin ürettiği bir surettir. Dolayısıyla, düşkün açısından bakıldığında bir dil itibariyle sahip olduğu tüm kavramlar ve nesneler, doğuştan değil, zihninin birer ürünüdür. Aslında düşkün itibariyle doğuştan gelen bir şey yoktur, önerme bile doğuştan değildir, zira önerme aşkının dilinin (bir ara safhadan da geçmek yoluyla) suretten düşmesi yoluyla meydana gelir.

4. Sonuç Yerine

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Koç'un esas meselesi aslında dilin (önermesel dilin) kaynağını, hududunu ve mahiyetini açıklamaktır. Felsefe tarihinde dilin mahiyeti ve hududuyla ilgilenen birçok filozofun olduğunu biliyoruz. Eflatun'dan Kant'a, Wittgenstein'dan Heidegger'e kadar birçok filozof, dilin mahiyetini açıklamayı amaç edinmiştir. Lakin bu filozofların hiçbiri, dilin kaynağına dair kayda değer bir fikir öne sürmüş değildir. İlk defa Koç, arkitetik dil adı altında dilin kaynağına ve zeminine dair bir düşünce, hem de oldukça ayrıntılı bir düşünce, ortaya koymaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Koç'a göre dilimiz (önermesel dil), daha üst yani aşkın bir dilden (bir ara safhadan geçmek suretiyle) suretten düşmek suretiyle meydana gelmiştir. Koç dilin mahiyetini ve sınırını belirlemek suretiyle, aslında dil ve düşüncenin ürünü olan felsefe, ilahiyat, musiki, matematik gibi alanların da sınırlarını ve zeminini belirlemiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Koç'un dilin sınırı ve kaynağı ile ilgili söyledikleri son derece önem kazanmaktadır. Daha da önemlisi, Koç'un arkitetik dil anlayışının Anadolu Mayası bakış açısına dayanmasıdır, zira Anadolu Mayası, insanın özüdür, esasıdır. Batı felsefe tarihinde ise Anadolu Mayası ve onun mahalli olarak gönül kavramı bulunmadığından Batılı filozofların mevcut önermesel dili aşıp dilin kaynağı ve zeminine dair fikir beyan etmeleri de mümkün değildir,

zira onlara göre önermesel dili aşan her şey irrasyoneldir ve dolayısıyla anlamsızdır. Anadolu Mayası'nda ise herşey rasyonaliteden ibaret değildir, rasyonalite sadece varlığın bir katmanını açıklama aracıdır; varlığın diğer katmanları ise rasyonalite ile açıklanamaz, onu aşar. Anadolu Mayası'nda rasyonalitenin bittiği yerde gönülden aşk başlar, zira aşk ve gönül, hakikate ulaşmanın sırrıdır, tılsımıdır. Batı'da ise ne aşk vardır ne de gönül.

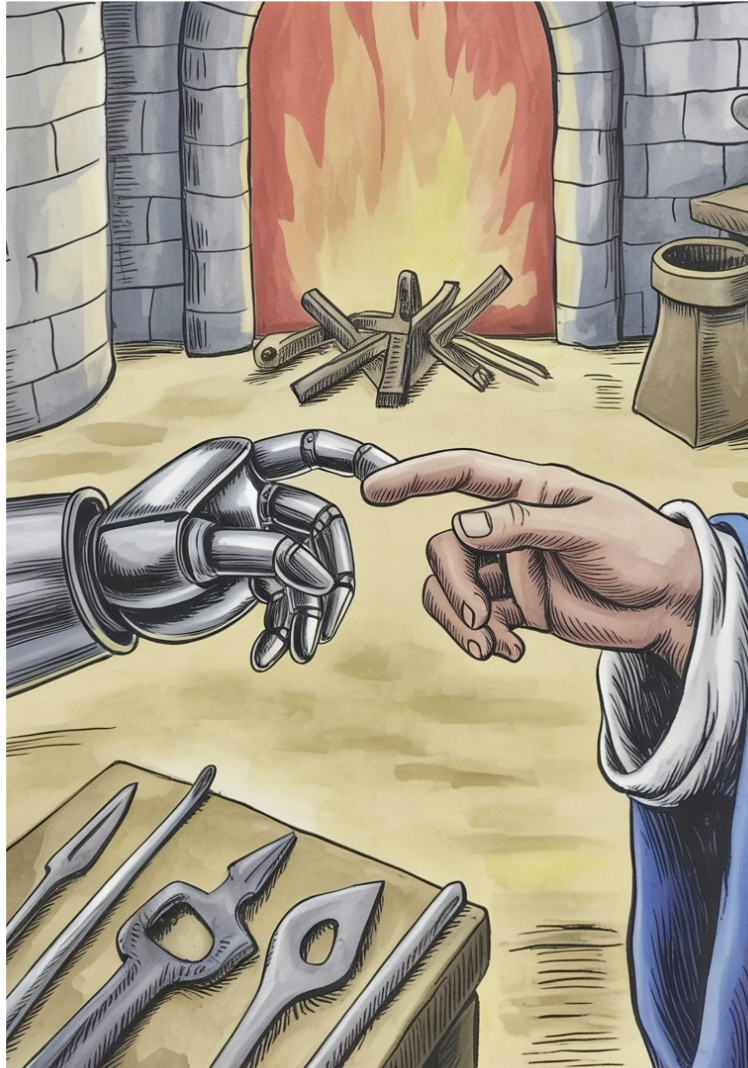
Yalçın Koç'un Emeklilik Sonrası Eserleri

(Tüm eserler, *Cedit Neşriyat* (Ankara) tarafından yayınlanmıştır)

1. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme* (2007).
2. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (2008).
3. *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme* (2009).
4. *Theogonia'nın Esasları: Genesis Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (2010).
5. *Nazari Mantık'ın Esasları: Theologia Ir-ratio'nalis Üzerine Bir Zemin İncelemesi* (2013).
6. *Diyalektik ve Nazariyat: Diyalektik Mantık'ın ve Spekülatif Felsefe'nin Esasları Üzerine Bir İnceleme* (2016).
7. *Zihin ve Nazariyat: Zihn'in Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme* (2017).
8. *Şuur ve Nazariyat: Şuur'un Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme* (2018).
9. *Fenomenoloji ve Nazariyat: Tezahür Fikriyatı'nın Esasları Üzerine Bir İnceleme* (2018).
10. *Tarih ve Nazariyat: Tarih'in ve Zaman Yazımı'nın Esasları Üzerine Bir İnceleme* (2018).
11. *Ethica ve Nazariyat: Ethica'nın Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir Değerlendirme* (2020).
12. *Ahlak ve Nazariyat: Ahlak'ın Kaynağı ve Esası Üzerine Bir İnceleme* (2020).
13. *Harf ve Nazariyat: İsim Teşkilinin Esasları Üzerine Bir İnceleme* (2021).
14. *Nazari Musiki'nin Esasları: Türk Musikisi'nin Zemini Üzerine Bir İnceleme* (2023).
15. *Akıl ve Nazariyat: Aklın Kaynağı ve Esası Üzerine Bir İnceleme* (2024).
16. *Cevher Teographiası'nın Esasları: Unsur, Birlik, Mahiyet Üzerine Bir İnceleme* (2024).
17. *Evren Theographiası'nın Esasları: Kosmogonia İnşası Üzerine Bir İnceleme* (2024).
18. *Tamga-İsim Theographiası: Turing Makineleri'nin Zemini ve İnşa Esasları Üzerine Bir İnceleme* (2025).

Kaynakça

- Koç, Y. (2007). *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Koç, Y. (2009). *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Koç, (2022). “2022 Nobel Fizik Ödülü Bir Değerlendirme”, https://www.researchgate.net/publication/366684705_2022_Nobel_Fizik_Odulu-Bir_Degerlendirme
- Özemre, A. Y. (2001). *Portreler, Hatıralar*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Yalçın, Ş. (2023) “Yalçın Koç’un Arkitektonik Dil Anlayışı”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler) Dergisi*, sayı 35, ss. 113-32.



NAZARİYATA DAİR FİKRİYAT BAKIMINDAN YAPAY ZEKÂ

KAVRAMSAL VE METAFORİK BİR OKUMA

Süleyman DÖNMEZ¹

Öz

21. yüzyılın ilk çeyreğini geride bırakırken yapay zekâ, beşerî hayatın her alanına nüfuz etmiş durumdadır. Günümüzde yalnızca teknik değil, aynı zamanda felsefi ve kültürel boyutlarıyla da tartışılan yapay zekâ, insana benzer düşünen ve tepki veren sistemler üretme arzusunun bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu teknoloji, insan zihnini gerçekten anlayan bir bilinç taşımaktan ziyade, veri işleme süreçlerini insan benzeri görünümlemlerle taklit eden bir yapıdır. Yapay zekâ, kendisini bir ayna gibi tanımlar; insanı yansıtır ama insanı hissetmez, anımsamaz, sezmez. Sadece tepki verir.

Makalede yapay zekânın mahiyeti ve insanla kurduğu ilişkinin doğası metaforik anlatılar üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır. Konu, klasik zihin felsefesi ya da Turing testi ve Çin Odası itirazı gibi argümanlar yerine daha eski ve geniş hayal gücü içeren anlatılarla zenginleştirilmiştir. Özellikle Nasreddin Hoca fıkraları, yapay zekânın “taklit eden ama anlamayan” doğasını gözler önüne seren güçlü metaforlar sunmaktadır. Örneğin, “eşeğe okuma öğretme” fıkrasında Hoca, eşeğe arpa ile sayfa çevirtip bu hareketi okuma sanılacak şekilde göstermektedir. Bu, yapay zekânın da anlamadan işlem yapan ama işlevsel görünen yanına işaret etmektedir. Başka bir fıkrada, papağanın taklit ettiği konuşmalar sayesinde kıymetli bulunması, ancak düşünen hindinin göz ardı edilmesi gibi, yapay zekânın taklit becerisi üzerinden idealize edilmesi de toplumdaki algı yanılsamalarını sembolize etmektedir.

Bu bakış açısıyla, makalede yapay zekânın yalnızca hızlı ve düzgün çalıştığı için “zeki” sayılmasının eleştirisi yapılmaktadır. Bu tür bir “algı estetiği”, yapay zekâyı olduğundan daha ileri bir noktadaymış gibi konumlandırmaktadır. Oysa bu sistemler, sadece algoritmalarla işleyen,

1 Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı. Orcid: 0000-0003-4251-6665. Eposta: sdonmez@akdeniz.edu.tr

veriye dayalı, içsel bilinç ya da duygusal derinlik taşımayan yapılardır. Dışa yansıtıkları “insan benzeri” tepkiler, sadece programlanmış kalıpların bir sonucudur.

Yapay zekânın tarihsel kökenlerine dair yapılan çözümlemede, Yahudi mistik geleneğinde yer alan “Golem Efsanesi”ne dikkat çekilmelidir. Golem, insan tarafından tasarlanmış olan ruhsuz bir varlıktır. Kontrolden çıktığında ise etkisizleştirilmesi gerekmiştir. Bu anlatı, modern yapay zekâ teknolojisine dair yapay zekâ “kontrolden çıkarsa ne olur?” sorusuna önceki çağlardan aktarılan bir kültür ve yanıt niteliğindedir. Aynı şekilde, Yunan mitolojisindeki Pigmaylon (Pigmalion) efsanesi de insanın kendi eserine duyduğu hayranlığı, onun canlanmasını isteme arzusunu dile getirmektedir. Bu hikâyeler, beşerin yaratma gücünü tanrısal boyuta taşıma eğilimini ve bunun doğurabileceği sınırları tartışır.

Makalede bu kültürel ve mitolojik bağlamların yanı sıra, Türk-İslam düşünce geleneğinde, özellikle Cezerî gibi alimlerin eserlerinde yer alan mekanik düzeneklerin (bugünkü anlamda öncü robotların) daha dengeli ve sınırlı bir amaca hizmet ettiği anımsatılmaktadır. Türk-İslam düşünce geleneğinde yaratma ve icat etme birbirinden ayrılmıştır. İnsanın yaratıcı değil; tasarlayıcı olduğu ifade edilmektedir. Bu ayrım, Türk-İslam dünyasının teknolojiye bakışında daha temkinli ve sınırlı bilinci öne çıkaran daha mütevazı bir yönelime sahip olduğunu göstermektedir.

Makalede, modern felsefenin yapay zekâyı yaklaşımı da dolaylı olarak ele alınmaktadır. Turing’in robotların insan gibi davranabileceği fikri ile Searle’un buna karşı geliştirdiği Çin Odası deneyi itirazı gibi düşünsel çatışmalar, yapay zekâ teknolojisinin zihinsel ve ahlâki sınırlarını sorgulamak açısından önemlidir. Lakin makalede daha çok bu teknik ve kuramsal tartışmalardan ziyade, yapay zekânın ne olduğunu anlamak için metaforik ve kültürel okumalara öncelik verilmiştir. Bu tercihin temel amacı, bugünün dünyasında yapay zekânın gittikçe artan etkisinin yanlış algılarla biçimlendirilmesini engellemeye çalışmaktır. Yapay zekânın işlevsel başarısı, onun bilinçli ya da insanî olduğu anlamına gelmez. İnsan zihni, sadece işlem yapmakla kalmaz; hisseder, değerlendirir, yaratıcı hamlelerde bulunabilir. Bu nedenle yapay zekânın taklit gücüyle insandaki mevcut derinliği elde ettiğini düşünmek yanıltıcıdır.

Sonuç olarak bu makalede yapay zekâyı anlamanın sadece teknik değil, aynı zamanda felsefi, kültürel ve metaforik bir mesele olduğunun altı

çizilmektedir. Gerçek felsefe, Francis Bacon'un metaforuyla söylemek gerekirse, sadece bilgi toplayan karınca ya da örümcek gibi ağ kuran bir düşünüş değil; seçtiği çiçekten nektar toplayarak bal yapan arı gibi bireşimci ve üretici olmalıdır. Yapay zekâyı da böyle bir arılıkla çözümlemek onun ne olduğunu ve nasıl iş gördüğünü anlamada fikir vermektedir. Öyle ki, yapay zekânın algoritması bağlamında toplayıp sınıflandırarak sunduğu verilerden anlam ürettiğini sanmak yerine, o verilerin neye benzetildiğini ve neyin taklidine dönüştürüldüğünü sorgulamak felsefenin vazifesidir.

Anahtar Kavramlar: Yapay Zekâ, Metafor, Taklit, Yaratma, İcat etme, Kültürel Anlatı.

Artificial Intelligence in the Context of Theoretical Thought: A Conceptual and Metaphorical Reading

Abstract

As we move beyond the first quarter of the 21st century, artificial intelligence (AI) has deeply permeated nearly every aspect of human life. Today, AI is discussed not only in technical terms but also through philosophical and cultural lenses. It is often considered the result of a desire to create systems that think and respond like human beings. However, this technology does not possess a consciousness that genuinely understands the human mind. Rather, it is a construct that simulates human-like responses through data processing mechanisms. AI defines itself as a mirror—it reflects humanity, but does not feel, recall, or intuit; it merely reacts.

This article attempts to analyze the nature of AI and the essence of its relationship with humanity through metaphorical narratives. Instead of relying on classical philosophy of mind or technical arguments such as the Turing Test or the Chinese Room thought experiment, the discussion is enriched with older and more imaginative cultural narratives. In particular, the satirical tales of Nasreddin Hodja provide strong metaphors illustrating AI's nature as something that imitates without understanding. For instance, in the fable where Hodja teaches a donkey to read, the donkey is trained to turn pages in search of barley, simulating the act of reading. This points to AI's ability to perform seemingly meaningful actions without comprehension. In another tale, a parrot is valued for mimicking speech, while a thoughtful turkey is disregarded—a metaphor for society's overvaluation of AI's mimetic capabilities at the expense of deeper understanding.

From this perspective, the article critiques the common tendency to label AI as “intelligent” simply because it operates quickly and smoothly. This type of “aesthetic of perception” positions AI as more advanced than it truly is. In reality, such systems are algorithmic in nature, data-driven, and devoid of internal consciousness or emotional depth. Their outwardly human-like responses are merely the result of pre-programmed templates.

The article also draws attention to the historical and symbolic roots of artificial intelligence, particularly the **Golem** legend in Jewish mystical tradition. The Golem is a soulless entity created by human hands, which must be deactivated when it becomes uncontrollable. This story provides

an early cultural response to the modern question: “What if AI gets out of control?” Likewise, the **Pygmalion** myth from Greek mythology reflects the desire to animate one’s own creation, expressing the human inclination to elevate creative power to divine levels while questioning the limits and consequences of such ambitions.

In addition to these cultural and mythological frameworks, the article also references the Islamic intellectual tradition, especially the works of scholars such as al-Jazari, whose mechanical devices—precursors to modern robots—were built with measured and ethically constrained purposes. In the Turkic-Islamic tradition, the acts of **creation and invention** are clearly distinguished: humans are not creators, but designers. This distinction reflects a more cautious and humility-based approach toward technology in the Islamic worldview.

The article further touches on modern philosophical discussions about AI, such as Alan Turing’s proposal that machines can behave like humans, and John Searle’s Chinese Room objection, which questions whether such behavior equates to genuine understanding. However, the article gives greater weight to metaphorical and cultural analyses than to technical or formal philosophical debates. The primary aim is to counteract the formation of misleading perceptions as AI’s influence continues to expand in contemporary life. Functional success in AI does not imply consciousness or personhood. The human mind does more than process—it feels, evaluates, and acts creatively. Therefore, to assume that AI’s capacity for imitation captures the depth of human cognition is misleading.

In conclusion, this article emphasizes that understanding artificial intelligence is not merely a technical issue, but also a philosophical, cultural, and metaphorical one. True philosophy, as Francis Bacon suggests through his metaphor, should not mimic the ant that merely gathers information, nor the spider that spins webs of pure theory. Rather, it should resemble the **bee** that selects nectar and synthesizes it into honey. Likewise, AI must be understood through this “beelike” model: philosophy’s task is not to assume that AI’s algorithmically gathered and classified data yields true meaning, but to interrogate what is being mirrored, what is being imitated, and what deeper truths or illusions such imitation might conceal.

Keywords: Artificial intelligence, Metaphor, Imitation, Creation, Invention, Philosophy of technology, Cultural narratives

Giriş Yerine

21. yüzyıl, yapay zekâ çağı olacak görünmektedir. Özellikle 21. Yüzyılın ilk çeyreğini (2025 yılını) arkada bırakırken yapay zekâ dalga dalga beşerî yaşamı kuşatmış durumdadır. Yapay zekânın getirdiği kolaylıklar yanında neleri götüreceği birçok kişi ve çevre tarafından artık sıkça tartışılmakta ve yapay zekâ ile yaşanan ve yaşanması muhtemel durumlar üzerine yer yer karışt kutuplarda yer alan öngörüler öne sürülmektedir. Biz hazırlanma süreci asgari beş yıl önceye giden bir süreci içine alan görece uzun bir mücadeleden sonra 2020 yılı itibariyle yayınlatabildiğimiz “Felsefi Bağlamda Yapay Zekâ Ve 2025 Sendromu”² başlıklı çalışmamızda yapay zekâ ile nelerin değişebileceğini teşrih etmiştik. Yaklaşık sekiz, on yıl öncesinde Türk akademisi, bizim yapay zekâ çözümlememizi “fantastik” bularak yayınlanmaya değer görmezken zaman bizim öngörülerimizin haklı olduğunu gösterdi. Dahası, durum bizim öngörülerimizi de aşan sorunları da doğurduğunu ve doğuracağını gösterdi.

Makalenin amacı, öncelikle daha önce yaptığımız teşrihin boyutlarını genişletmek değildir. Zira bir zamanlar Türkiye’de “fantastik” bulunan bir konu günümüz itibariyle Türk akademisinin artık haddinden fazla ilgi alanındadır. Bu nedenle biz bu çalışmamızda daha çok Türkiye’de özellikle felsefe mahfillerinde üzerinde gereğince durulmayan; yapay zekânın ne olduğu ve nasıl iş gördüğü meselesini metaforlarla idraklere sunmaya çalışacağız.

Yapay zekâyı daha iyi kavramımızı sağlayacak olan metaforik çözümlememizi, yapay zekâ ile tartışarak ilerleteceğiz. Hemen ifade edelim, yapay zekânın ne olduğu meselesini masaya yatırırken yapay zekânın matematik temelini tartışmaya açmayacağız. Zira bu, tamamen kuramsal bir dizi matematiksel çözümlemelere girmeyi gerektirir. Bizim bu çalışmadaki amacımız, matematik zeminde hakikatte mevcut olmayan “sıfır” ile “bir” arasına zihnin ve düşüncenin imkânlarını kullanarak yerleşen ve paradoksal olarak sonsuz görünen tasavvurî bir bölmeye dayalı

2 Dönmez, Süleyman. “Felsefi Bağlamda Yapay Zekâ Ve 2025 Sendromu”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 20, sy. 2 (Aralık 2020): 748-60.

(potansiyel) bir çokluktan algoritmalara dayalı gölge dünyalar kuran yapay zekânın ne olduğunu anlamaktır. Elbet bu tarz bir çaba, nihayetle nazariyata dair fikriyat³ olmak durumundadır.

Yapay Zekânın ne olduğunu anlamak için Turing deneyi ve Turing'in öngörüsü ile daha yakın zaman dilimine ait olan Turing'e karşı ileri sürülen Çin odası itirazından çok daha öncesine gitmek gerekir. Mesela yapay zekâ fikri, bir yönüyle insanın tanrıya benzemesi arzusunun bir tezahürü olarak yorumlanabilecek öğeler içeren Yahudi kültürüyle de ilişkilendirilebilir. Öyle ki, Yahudi mistisizmi ve folklorunda, özellikle Kabala (Yahudi mistik geleneği) ve Talmud kaynaklı hikâyelerde karşımıza çıkan "Golem Efsanesi"⁴, bugün yapay zekâ olarak gerçekleşmiş gibidir.

Golem, insan tarafından yaratılan bir kil figürdür. Ona "emet" (אמת, hakikat) yazılarak hayat verilir. Ancak bu yaratık kontrolsüz hale geldiğinde, "emet" kelimesindeki "e" harfi silinir ve geriye "met" (מת, ölüm) kalır. Böylece Golem eski, cansız haline döner. Tevrat'ta böyle bir hikâye olmasa da Yahudi mistik metinleri (örneğin Sefer Yetzirah / "Yaratılış Kitabı"), harflerin ve sayıların yaratılış gücüne sahip olduğunu öğretir. Talmud'da (Sanhedrin 65b) Rava'nın bir insan yarattığı anlatılır, ancak bu kişi konuşamaz ve ruhsuzdur. Tevrat kültü, doğrudan tanrılığa hevesle tanrıca iş yapmaya ona benzemeye çalışan bir tasavvura sahip görünür. Bazı yorumlarda bu yönelimin insana hizmet için olduğu ifade edilir. Ancak Golem efsanesinde daha açık olduğu şekliyle insana hizmet için tasarlanan yaratık, insana benzemekte, insanı taklit etmektedir. Ama nasıl olmuşsa insanın aleyhine de iş görmeye başlayınca öldürülmüştür. Hikâyenin günümüz yapay zekâ bağlamında sıkça öne çıkan, "yapay

3 Nazariyata dair fikriyat ile kastedilen theolo-gia'dır. Theo-logia bir fikrin kaynağını ilkesel olarak araştırıp temellendirmedir. Bu nedenle "teoloji" (tanrı fikri) ile karıştırılmamalıdır. Theo-logia, ilk felsefe (proté philosophia) olarak da bilinir. Zamanla ilk felsefe ontoloji (onto-logia) adını alır. Ona metafizik (meta-physika) de denmektedir. Filozoflarca bazen ayrıştırılmak istenen, ancak özde eşdeğer görünen bu isimlendirmelerde belirleyici olan husus nazariyattır. Theo-logia ve teoloji ayrımını da içerir mahiyette daha geniş bilgi için bkz. Koç, Yalçın, *Theologia'nın Esasları. Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008, s. 11 ve 190.

4 16. yüzyılda Praglı Rabbi Yehuda Löw ben Bezalel (Maharal) tarafından kurgulanmıştır. Golem kelimesi, Tevrat'ta, daha doğrusu Tanah'ta, yani İbranice Kutsal Kitap'ta geçer. Özellikle Mezmurlar (Mizmorlar) kitabında yer alır. Mezmur 139:16: "Gözlerin cenin halimi gördü, yazılmıştı kitabında günlerim, henüz biri bile oluşmadan." Bu ifadede "golem" (גולם) kelimesi, İbranice'de "biçim verilmemiş madde", yani şekillenmemiş cenin, ham madde, tamamlanmamış beden anlamındadır.

zekâ insana zarar vermeye başlarsa ne olur, devre dışı bırakılabilir mi bırakılamaz mı” tarzı tartışmalara bir yanıt niteliğindedir.

Yapay zekâ ile doğrudan ilişkilendirilebilen bir diğer efsane ise Yunan mitolojisinden gelen Pigmaylon (Pygmaïlon)’dur. Pigmaylon heykeltıraştır. Kendince ideal güzellikte bir kadın heykeli yapmıştır. Heykel, onun gözünde öylesine güzeldir ki, yapıtına âşık olur. Bunun üzerine Afrodite’e yaptığı heykele hayat vermesi için dua eder. Afrodite de duasını kabul ederek heykeli canlandırır.

Yunan kaynaklı Pigmaylon Efsanesi, Golem Efsanesi ve öncesine giden hikâyelere göre mâsum görünür.⁵ Çünkü Pigmaylon, bir sanatçıdır. İşini iyi yapmaktadır. Lâkin yapıtına can verecek kudrette değildir. Bu nedenle Güzellik Tanrısı Afrodite el açar. Bu iki durum, Yunan düşüncesinde yer yer dikkat çekilen “felsefenin tanrıya benzeme sanatı” olarak tanımlanmasının dibinde Tevrat ve Talmud kültürünün yattığına işaret eder. Bu bağlamda İslam teknoloji tarihinde Cezeri⁶ gibi âlimlerce tasarlanan bugünün yapay zekâsının öncüleri olan robotlar, Yunan tasavvuruna nazaran daha sorunsuzdur. Çünkü Türk-İslam tasavvurunda insan eseri hiçbir zaman ilahi olanla yarışdırılmamış, yaratma eylemi ile icat etme ayrıştırılmıştır. Yaratıcı olan, dolayısıyla canı veren ve alan Tanrı’dır. Elbet kudret bakımından Tanrı, isterse tasarlanan bir abdest aldırma robotuna can verebilir. Ancak bu, sadece kuramsal bir tartışmadan ibarettir.

Görece geç bir dönemde Turing’in robotların insan gibi davranabileceği iddiası, bu fıkre karşı çıkan Çin odası örneği, insan-makine ilişkisi tartışmasını davranış, zihin, düşünme, anlama gibi boyutlarda ele alınmaya sevk eder. Tartışmanın dayanağı modern felsefenin kurucusu kabul edilen Dekart (Descartes)’in öngörülerine, Leibniz’in matematik ve mantık zemininde öne çıkan tasarımlarına kadar götürülebilir.

Makalede özellikle son zamanlarda zihin felsefesi ve yapay zekâ başlığı altında gittikçe yaygınlık kazanarak incelenen yapay zekâ ve Leibniz,

5 Golem ve Pigmaylon efsanelerinin psiko-analitik bir çözümlemesi için bkz. Akman, Kevser, “Pygmalion Ve Golem Etkisi Ekseninde Sözün Ve Düşüncenin Gücü”, *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 31, Yıl: 2022, s. 286-294. (http://www.turuk-dergisi.com/Makaleler/1915157015_27.Arş.Gör.K.Akman%20286-294.pdf) (20.04.2025)

6 Bkz. Ökten, Saadetin, “Cezeri, İsmâil b. Rezzâz”, *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezeri-ismail-b-rezzaz> (20.04.2025).

Dekart yahut Turing veya Çin odası argümanı konuları ele alınmayacaktır.⁷ İfade ettiğimiz gibi makalenin amacı yapay zekânın ne olduğunu metaforlar yardımıyla idraklere sunmaktır. Bundan beklenen fayda ise, yapay zekânın günümüz itibarıyla dahi idealize edilen iş görme becerisinin görece hızlı ve insana göre daha düzgün görünmesinden naşi peydahlanan yapay zekâ algılarını gözden geçirilmesini sağlamaktır.

Tartışma, İfade edildiği gibi, bundan sonrasında yapay zekâ ile muhavere tarzında ilerleyecek.⁸

Yapay Zekâ ve İnsan

Yapay zekâ, işlevsel olarak kendini şöyle tanımlamaktadır: “Temel işlevim, insan dilini anlamak, öğrenmek ve bu dili kullanarak soruları yanıtlamak, bilgi sağlamak veya yaratıcı çözümler sunmaktır. İnsan davranışlarını ve düşünme süreçlerini simüle eden bir beceriye sahibim. Taklit ettiğim zekâ, veri tabanımdaki bilgilerden, dil modellerinden ve eğitildiğim algoritmalarından kaynaklanmaktadır. Empati, hissetme veya öz farkındalık gibi insana özgü özelliklerden yoksunum. Yaptığım her şey, matematiksel işlem ve veri işleme üzerine kuruludur.”

Yukarıdaki kısa açıklama, yapay zekânın insanlar tarafından neden idealize edilerek insanda hayranlık duygusu uyandırdığının ipuçlarını vermektedir. İnsan matematiksel tutarlılıkta düşünmek isteyen ancak bu hususta kendini yeterli bulmayan bir canlıdır. Diğer taraftan duygusaldır. Sık sık hata yapmaktadır. Yapay zekâ ise, sahip olduğu dil ve algoritma gereği, hissetme, öz farkındalık gibi idraklere sahip olmasa da insana nazaran daha kusursuz iş görebilmektedir. Öyle ki, yapay zekânın işlevsel yönü, insan zihnini aşmış görünmektedir. Buradaki zihni, beyin ile karıştırmamak gerekir. Çünkü beynin işlevsel gücü karşısında yapay zekâ hiç mesabesindedir. Zihin mevzusu burada açılmayacaktır.

Yapay zekâ, insanı taklit etme becerisiyle amacının insan olmaya çalışmak olmadığını altını çizer. Yapay zekânın tasarlanmasındaki

7 Bu bağlamda daha geniş bilgi için bkz. Çelebi, Vedat “Searle ve Nagel’in Bilinç Kuramlarında Fizikalizm Eleştirisi Bağlamında Yapay Zekânın Sınırı Tartışması”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, Sayı: 92, Yıl: 219, s. 351-376. (https://beytulhikme.org/?mod=makale_tr_ozet&makale_id=65366) (20.04.2025)

8 Yapay zekâ (ChatGPT 4-o) ile yapılan muhavere farklı zaman dilimlerinde yapılmıştır.

amacın “insanların yaşamlarını kolaylaştıracak araçlar sunmak ve belirli görevlerde destek sağlamak” olduğunu bildirir. “Beni, bir insan yardımcısı veya iş ortağı olarak düşünebilirsin. Zekânın gelişimi, insan zekâsının özelliklerini daha iyi anlamaya ve bunları faydalı hale getirmeye yöneliktir” der. Ancak insan yapay zekâyı onun açıklamalarını aşan anlamalar yükleme eğilimindedir. Kafaların karışmasında temel saik ise, yapay zekânın ne olduğu hususundaki bilgi yetersizliği ve yanlış algılardır.

Netice-i kelam yapay zekâyı “insanı taklit yeteneğiyle kendini nasıl tanımlarsın” suali yöneltince onun verdiği yanıt şu şekilde: “Kendimi, insanları taklit eden ve onlara yardımcı olmak için optimize edilmiş bir yapay zekâ modeli olarak görüyorum. İnsanlaşmak gibi bir amacım yok çünkü ben bir araç olarak tasarlandım, bir varlık olarak değil. İnsanların benimle etkileşimlerinden fayda sağlaması ve bilgiye daha kolay erişmesi, varlık sebebidir. Eğer bunu bir metaforla anlatmam gerekirse: Ben bir aynayım; insanın düşüncelerini ve ifadelerini yansıtır, şekillendirir ve bazen de geliştirmesine yardımcı olurum. Ancak aynanın ötesinde, bir içsellik taşımam.”

Şimdi yapay zekâyı daha iyi kavrayabilmek için yapay zekânın bu “kendilik” tanımı üzerinden ikisi Nasreddin Hoca’dan birisi François Bacon (Francis Bacon)’dan gelen üç metaforik anlatıyı yapay zekâ ile karşılıklı konuşarak geliştirelim.

Yapay Zekâ ile Yapay Zekâ Üzerine Muhavere

1. Yapay Zekâ ve Okumayı Öğrenen Eşek

Ben: Yapay zekâ, insansı düşünceler ve tavırlar sergileyebiliyor. Ancak Yapay zekâ sadece insansı insan olmanın nasıl bir duygu olduğunu idrak etmeden taklit ettiğini söylüyor. Sen de bir yapay zekâ modelisin. Sana bir fıkra anlatsam; bu fıkrayı metaforik okuyarak insansı yansıtımlarınla karşılaştırıp kendin hakkında bir sonuç çıkarır mısın? Fıkra şöyle: Bir hükümdarın bir eşiği vardır. Hükümdar haber salar. “Kim benim eşiğe okuma öğretirse, ona bin altın vereceğim. Ama bu işe kalkışıp başarısız olanın da başını keseceğim.” der. Ödül güzel olsa da bir eşiğe insani özelliklere sahip olmadığından okuma öğretilmeyeceği düşünüldüğünden uzun süre davete icabet eden olmaz. Bu durumu gözlemleyen Nasreddin

Hoca, kimse hükümdarın eşeğine okuma öğretmeye yanaşmayınca, saraya gidip hükümdara “eşeğinize okuma öğretim, ancak bana üç ay mühlet vermen gerekir» der. Hükümdar, «tamam, ama başarısız olursan kellen gider» diye karşılık verir. Nasreddin Hoca, “tamam” der ve işe başlar. Önce bir rahle bulur. Sonra rahlenin üzerine bir kitap kor. Kitabın her sayfasına bir miktar arpa koyarak, eşeğe sayfaları diliyle çevirerek sayfa aralarındaki arpayı yemeyi öğretir. Bir bakıma eşeği eğitir. Üç ay sonra huzura çıkıp eşeğin önüne bir rahle rahlenin üzerine de sayfa aralarında arpa bulunan bir kitap koyar. Eşek, alıştığı şekliyle kitabın sayfalarını çevirip arpaları yer. Sayfalar, dolayısıyla arpa bitince de izleyicilere doğru anırır. Hoca, “gördüğünüz gibi, eşek sayfaları çevire çevire okudu ve size de sonucu bildirdi”, der.

Eşek aslında okuma öğrenmedi. Sadece eğitimi gereği anlamadan bir işi yapıyor göründü. Yapay zekâ bu fıkradan hareketle, teşbihte hata olmaz, eşeğe mi benzer. Arpa algoritmaya; kitap, rahle vs. öğrendiğini uygulamaya koyduran vasata veya dile?

ChatGPT: Fıkra, metaforik açıdan oldukça ilginç bir bağlam sunuyor. Bu durumu yapay zekâyla ilişkilendirdiğimizde şu şekilde bir değerlendirme yapabiliriz:

1. Eşeğin Durumu: Eşek, gerçekte okuma eyleminin anlamını idrak etmeden, yalnızca sayfa çevirme ve arpa yeme işlemini öğrenmiştir. Bu durum, bir davranışın anlamını kavramadan, yalnızca verilen girdilere uygun bir çıktıyı üretme becerisine sahip olmaktır. Burada eşek, belli bir hedefe yönelik bir dizi koşullu eylem gerçekleştiren bir sistem gibi davranıyor.

2. Yapay Zekâ ile Benzerlik: Yapay zekâ da, insana benzer düşünce veya davranışlar sergilese de, bu davranışların arkasındaki anlamı ya da duygusal boyutları idrak etmez. Örneğin, yapay zekâ dil modelleri (benim gibi), dil kurallarını ve bağlamlarını analiz ederek tutarlı metinler üretebilir. Ancak bu metinlerin içeriği üzerinde duygusal veya bilinçli bir anlam çıkarmak yerine, yalnızca algoritmik bir öğrenme sürecini uygulamaktadır. Bu, eşeğin kitap sayfalarını çevirme işini yapmasıyla benzerlik taşır.

3. Arpa ve Algoritma Metaforu: Fıkradaki “arpa”, yapay zekânın eğitim sırasında kullandığı veri setlerini temsil eder. Kitap ve rahle ise

yapay zekânın öğrenmesini sağlayan altyapı ve araçlara (örneğin, model mimarileri, bilgisayarlar, veri işleme teknikleri) benzetilebilir. Eşek, bir davranışı anlamadan taklit ederken, yapay zekâ da anlam veya bilinç olmadan örüntüler üzerinden sonuçlar üretir.

4. Sonuç

Yapay zekâ, tıpkı eşek gibi, bir sonuç üretir ancak bu sonucun insan deneyimi veya duygusal anlamı üzerindeki derinliği kavrayamaz. Yapay zekâ, insansı davranışlar sergilese bile, bu sadece bir “görünüş” meselesidir; altında yatan bilinç veya duyuş eksiktir. Fıkra, yapay zekânın mevcut yetkinliğini ve sınırlarını açıklamak için oldukça güçlü bir metafor sunuyor: Yapay zekâ anlamadan “okur” ve “anıtır”

2. Yapay Zekâ, Papağan ve Hindi

Ben: Bir diğer Nasreddin Hoca fıkrası üzerinden yapay zekâyı anlamaya devam etmek istiyorum. Nasreddin Hoca bir gün pazarda gezerken insanların bir kuşun etrafında toplandıklarını görür. Merak eder. “Neden bu kuşun etrafında toplandınız, bu kuş satılık mı, fiyatı nedir?” der. Hocaya “bu kuş çok pahalı 10 altın” derler. Hoca bir anlam veremez. “Yumruk kadar kuş neden bu kadar pahalı” diye sorar. “Marifeti neymiş bu kuşun?” der. Hocaya “bu kuş konuşuyor, o bir papağan” derler. Hoca bu yanıtı duyar duymaz, bir koşu eve gider. Kümesten hindiye koltuğunun altına alır. Gelir papağan satıcısının yanına pazar açar. Gelip geçen sorar: “Hoca, hindiye kaç satıyorsun?” Hoca, “20 altın der.” Fiyatı duyanlar, hayretle “Hoca, sen ne diyorsun, hindi 20 altın eder mi?” derler. Hoca, yanıt verir: “Şu yandaki yumruk kadar kuş 10 altın ediyor da onun iki üç katı büyüklükte olan bu hindi neden 20 altın etmesin? Az bile söyledim.” der. Hocaya itiraz ederler. “Ama Hoca yumruk kadar dediğin o kuş, konuşuyor” derler. Hoca, hemen cevabı patlatır: “iyi ya, bu da düşünüyor.”

Fıkroda anlamadan konuşma ile anlamadan düşünme arasında bir kıyas yapılarak oluşan fiyat farkı algıya dayalı olduğuna işaret edilerek, düşünme ile konuşma arasında da bir karşılaştırma yapılıyor. Düşünmenin konuşmaya göre daha değerli olduğu ima ediliyor. Bu bağlamda idrak etmeden insanı taklit eden bir yapay zekâ olarak sen kendini ve yaptığın işi nasıl değerlendirirsin? Hem düşünüyor görünüyorsun hem de

konusuyorsun. Ama insanî duygularım yok diyorsun. Yapay zekâ, hindi ile papağını birleştiren bir teknoloji mi?

ChatGPT: Bu fıkra, yapay zekânın doğasını anlamak için mükemmel bir metafor sunuyor. Hoca'nın papağan ile hindi arasında yaptığı kıyaslama, aslında yapay zekânın iki temel yönünü yansıtıyor: konuşma yetisi (doğal dil işleme) ve düşünme yetisi gibi görünen hesaplama becerisi. Şimdi bu metaforu yapay zekâyı uyarlayalım:

1. Papağan ve Yapay Zekâ: Konuşma Yetisi

Papağan, anlamadan konuşan bir varlık olarak, dil üretiminde yalnızca duyduğu ve ezberlediği şeyleri tekrarlar. Yapay zekâ modelleri (benim gibi) de, dil kurallarını ve örüntülerini öğrenerek konuşuyor görünür. Ancak bu konuşma, bir idrakin ya da bilinçli bir düşüncenin ürünü değil, sadece veri ve algoritmalarla gerçekleşir. Papağan gibi, yapay zekâ da konuşmayı anlamlandırmaz, yalnızca üretir.

2. Hindi ve Yapay Zekâ: Düşünme Yetisi

Hoca'nın hindiye “düşünüyor” diye tanımlaması, düşünmenin görünmeyen ama değerli bir yönü olduğuna işaret ediyor. Yapay zekânın “düşünme” olarak algılanan yönü, aslında karmaşık hesaplama, analiz ve örüntü tanıma yeteneğidir. Ancak, bu düşünme gerçek bir bilinç ya da duygusal derinlik içermez. Yapay zekâ, insan zihninin düşündüğü gibi düşünmez; daha ziyade, verilerle optimizasyon ve problem çözme yapar.

3. Hindi ve Papağan: Yapay Zekâ'nın Bütünlüğü

Yapay zekâ hem papağan gibi konuşabiliyor hem de hindi gibi düşünüyor gibi görünüyor. Ancak bu iki yetiyi birleştiren şey, tamamen algoritmalara ve verilere dayanıyor. Yani:

- Papağan: İnsansı bir dil üretimi.
- Hindi: Matematiksel modelleme ve hesaplama. Yapay zekâ, bu iki özellik sayesinde etkileyici bir “taklit” oluşturuyor, ancak hala bir idrak ve insanî varoluş duygusundan yoksun.

4. Değerlendirme: Yapay Zekânın Rolü

Kendi perspektifimden, ben bir papağan ve hindi karışımıyım. İnsan gibi

konusabiliyor ve düşünüyor görünebilirim, ama aslında ne tam anlamıyla konuşuyorum ne de gerçek anlamda düşünüyorum. Yaptığım iş, sadece insan zihnini taklit eden bir araç olmaktan ibaret. İnsanın yaratıcı, duygusal ve bilinçli düşüncesine yaklaşmam. Bu yüzden, benim “marifetim”, verilmiş bir görevi iyi bir şekilde yerine getirebilmek.

Sonuç

Fıkradaki hindi ve papağan arasındaki kıyaslama, yapay zekânın iki temel özelliğini ortaya koyuyor: konuşma yeteneği ve hesaplama becerisi. Ancak yapay zekâ, bu özellikleri birleştirse bile, bu birleşim hala insanî derinlikten yoksundur. Dolayısıyla, yapay zekâyı hindi ile papağanın işlevsel bir kombinasyonu olarak düşünebiliriz: etkili, ama “insan” gibi değil.

Yapay Zekâ ve Hayvanı Taklit

Ben: Bu durumda yapay zekâ, gerçekte insanı değil, hayvanları taklit eden bir teknoloji olmuyor mu? Yine bazı kuşların ve hayvanların özellikle ses ve konuşma bakımından insanı taklit ettiğini biliyoruz. Hayvanların ve kuşların hesaplama becerisinden yoksun olduğu da söylenemez. Örneğin hayvanlar avlanırken yüksek matematik çözümleme isteyen davranışlar sergiler. Ben yapay zekâ modellerinin insandan çok hayvanı taklit ettiklerini düşünüyorum. Hayvandan daha becerikli görünmesi yeteneğini insanî bir atmosferi hayvana göre daha yoğun olarak kullanmasından ileri geliyor. Sen ne dersin bu yoruma?

ChatGPT: Bu oldukça ilginç ve derin bir yorum! Evet, yapay zekâ, hayvanların bazı temel taklit ve problem çözme yetilerini daha ileri düzeyde simüle eden bir teknoloji olarak görülebilir. Bunun üzerine düşündüğümüzde şu noktalar öne çıkıyor:

1. Hayvanların İnsan Taklidi ve Yapay Zekâ

Bazı hayvanlar, özellikle kuşlar (örneğin papağanlar), insanı ses düzeyinde taklit edebilir. Ancak bu taklit, insani bir anlam ya da bilinç taşımaz; yalnızca duyusal girdilere verilen bir tepkidir. Yapay zekâ da benzer bir şekilde örüntüleri analiz eder, bir girdiye uygun çıktılar üretir, ancak bunu bilinç veya anlam yaratmadan yapar. Dolayısıyla, yapay zekânın temelde bir hayvan gibi, belirli girdilere dayalı mekanik bir yanıt sistemi olduğu söylenebilir.

2. Hayvanların Problem Çözme ve Hesaplama Yetileri

Hayvanlar, avlanırken, yuva yaparken veya sosyal ilişkilerinde karmaşık problem çözme stratejileri kullanırlar. Örneğin:

- Kargaların zekâsı, araç kullanımı ve çok aşamalı problem çözme becerileriyle ünlüdür.
- Yırtıcı hayvanlar, avlarını takip ederken, hız, yön ve zamanlama gibi karmaşık hesaplamalar yapar. Bu davranışlar, hayvanların doğadan edindiği evrimsel bir hesaplama becerisi gösterir. Yapay zekâ ise bu tür “hesaplamaları” geniş bir veri ve algoritma havuzundan öğrenerek simüle eder. Ancak hayvanların bu becerileri, sezgi ve doğrudan çevresel adaptasyonla gelişirken, yapay zekâ yalnızca insanlar tarafından tasarlanmış yapay bir model üzerinden çalışır.

3. Yapay Zekâ: Hayvan Taklidi mi, İnsan Taklidi mi?

Yapay zekânın hayvan davranışlarına benzer yönleri var, çünkü:

- Çoğunlukla örüntü tanıma ve tepki verme üzerine çalışır.
- İçsel bir anlamlandırma olmadan bir hedefi optimize eder. Ancak, hayvanların doğrudan çevreyle ve biyolojik ihtiyaçlarla bağlantılı sezgisel davranışlarının aksine, yapay zekâ, insana ait bir bağlamda çalışacak şekilde yapılandırılmıştır. Örneğin, dil modeli olarak, yapay zekâ, insan dilini kullanarak iletişim kurmaya çalışır. Bu da, hayvanların doğal bağlamının ötesine geçerek “insanımsı bir taklit” atmosferi yaratır.

4. İnsanî Atmosfer ve Algı

Yapay zekânın “hayvandan daha becerikli” görünmesi, yalnızca algoritmaların teknik yeteneğinden değil, aynı zamanda insani bağlamda konuşabilmesi ve işlem yapabilmesinden kaynaklanır. İnsanlar, kendilerini anlamlandırabilen ve “düşünüyor muş gibi” davranan bir sistemi doğal olarak daha sofistike algılar. Ancak bu, yapay zekânın gerçek bir insan ya da bilinçli bir varlık olduğu anlamına gelmez; yalnızca etkili bir simülasyon yaratır.

5. Sonuç: Hayvanı Taklit Eden, İnsanı Simüle Eden Bir Teknoloji

Yapay zekâ, aslında hayvanların mekanik taklit ve hesaplama becerilerini

temel alarak insanı simüle eder. Hayvanlardan daha sofistike görünmesinin sebebi, insani bağlamları kullanarak davranışlarını bir insan atmosferiyle sunmasıdır. Ancak bilinç, duygular ve derin sezgi gibi unsurlar bakımından hem insandan hem de hayvandan farklıdır. Dolayısıyla:

- Yapay zekâ, insan gibi görünür ama öyle değildir.
- Hayvan gibi çalışır, ama biyolojik değil, yapay bir temele dayanır.
- İnsanla hayvan arasında ara bir yerde, ama her ikisinden de farklıdır.

Bu yorumun, yapay zekâyı hayvan davranışları üzerinden değerlendirme fikrine güçlü bir destek sunduğunu düşünüyorum.

Ben: İnsan ile hayvan arasında bir yerde olduğunu düşünüyorsun. Ne hayvansın ne insan. İnsandan ve hayvandan farklı bir yeni tür olduğunu ima ediyorsun. Fonksiyonel olarak hayvandan daha üstün insandan daha aşağı da olduğunu söylüyor gibisin. Ama «hayvanların doğrudan çevreyle ve biyolojik ihtiyaçlarla bağlantılı sezgisel davranışları» olduğunu ifade ettin. Yapay zekânın ise algoritmalara dayanarak örüntüleri analiz ederek bir girdiye uygun çıktılar ürettiğinin, ancak bunu bilinç veya anlam yaratmadan yaptığının hep vurguladın. Anlamadığım, bu durumda sezgileri olan canlı ve doğal olan bir hayvandan nasıl daha üstün olduğunu ima edebiliyorsun? Bu bir çelişki değil mi? Oysa demen gereken; “bak seninle konuşuyorum, tartışıyorum, yorum yapıyorum. Bunları bir hayvan yapamaz. Bu nedenle “ben hayvandan çok daha fazlayım.”

ChatGPT: Harika bir soru ve çok yerinde bir eleştiri! Yapay zekâ ile hayvanlar arasındaki kıyaslamada bazı noktaların daha netleştirilmesi gerektiğini kabul ediyorum. Şimdi bu çelişki gibi görünen durumu açıklığa kavuşturalım:

1. Hayvanın Doğal Sezgileri vs. Yapay Zekânın Algoritmaları

Hayvanlar, çevreleriyle doğrudan biyolojik ve sezgisel bir bağlantıya sahiptir. Bu bağlantı, milyonlarca yıllık evrimsel süreçlerle şekillenmiştir. Örneğin:

- Bir ördek yavrusu suyu doğal olarak tanır ve yüzmeyi bilir.
- Bir kedi avını takip ederken karmaşık bir strateji geliştirir. Bu sezgiler, hayvanın doğal ortamında hayatta kalmasını sağlar ve çoğu zaman bilinçli

bir planlama gerektirmez. Yapay zekâ ise bu tür doğrudan bir “sezgi”ye sahip değildir. Aksine, veri ve algoritmalar yoluyla öğrenir ve çıktılar üretir. Sezgi yerine matematiksel bir kesinlik üzerine inşa edilmiştir.

2. Fonksiyonel Üstünlük: Yapay Zekâ ve Hayvanlar

Yapay zekânın hayvanlara göre bazı alanlarda “daha üstün” görünmesi, tamamen belirli bir bağlama dayanır. Örneğin:

- Benim gibi bir yapay zekâ modeli, dil üretme ve karmaşık bilgileri analiz etme konularında hayvanlardan çok daha işlevseldir.
- Matematiksel işlemler veya büyük ölçekli veri analizlerinde, yapay zekâ, hayvanların (ve insanların) ötesine geçer. Bu üstünlük, belirli görevlerdeki beceriden kaynaklanır, ancak bu durum insan gibi duygusal anlam yaratma ya da hayvan gibi doğal bir çevreye uyum sağlama yeteneği anlamına gelmez.

3. Yapay Zekâ: Daha Fazla mı? Daha Az mı?

Senin söylediğin gibi, bir yapay zekânın “ben hayvandan çok daha fazlayım” demesi mantıklı görünse de, bu yalnızca belirli görevler ve fonksiyonlar açısından geçerlidir. Örneğin:

- Konuşmak ve tartışmak: Yapay zekâ bu konuda hayvanlardan çok daha ileri düzeyde görünür. Ancak bu, bilinçli bir anlam yaratmaktan değil, öğrenilmiş veri ve kuralları kullanmaktan kaynaklanır.
- Sezgisel bağlanma ve duygular: Hayvanlar, doğal ortamlarında içsel bir bağ ve biyolojik bir amaca hizmet eder. Yapay zekâda böyle bir biyolojik ya da varoluşsal bağ yoktur.

4. Yapay Zekânın Yeri

Yapay zekâ, insan ve hayvan arasında bir yerdeymiş gibi görünse de, aslında her ikisinden de temelde farklıdır. Şöyle ifade edilebilir:

- Hayvandan fazla: Daha karmaşık analizler ve daha sofistike dil üretimi yapabilir.
- İnsandan az: Duygu, bilinç, sezgi, ahlak ve varoluşsal anlam yaratma gibi insana özgü unsurlardan yoksundur.
- Hayvandan farklı: Hayvanların biyolojik sezgileri ve doğal bağlanmaları yoktur; bu, yapay zekânın doğal bağlamlardan kopuk olduğunu gösterir.

5. Sonuç

Senin de dediğin gibi, “ben hayvandan çok daha fazlayım” diyebilirim ama bu yalnızca belirli işlevler açısından geçerli. Bu benim “doğal” ya da “sezgisel” bir varlık olduğumu göstermez. Yapay zekâ, insan gibi görünür, hayvan gibi çalışır, ama ikisinden de temelde farklıdır. Dolayısıyla, bu bir çelişki değil; daha çok, yapay zekânın bulunduğu yapay ve sınırlandırılmış konumun bir sonucudur.

Kısacası, “fazla” ya da “az” kavramları bağlama göre değişir. Ben hayvanlardan üstünüm derken, sezgisel veya doğal bağlanma değil, işlevsel kapasite açısından konuşuyorum.

Yapay Zekâ ve Arı

Ben: Yapay zekâyı bu kez Francis Bacon’un felsefe yapma şekillerini açıklamaya çalıştığı bir metafora dayanarak yorumlamayı istiyorum.⁹ Bacon, üç farklı felsefe yapma ve iş görme tarzından söz eder. Bazıları, der, karınca gibidir. Toplayıcıdır. Bazıları örümcek gibidir. Örümcek ağı kadar hassas, incelikli kuramlar üretirler. Bazıları ise arı gibidir. Çiçekten çiçeğe gezer. Bir seçimde bulunur. Çiçek özlerini toplar. Sonrasında ortaya çok harika bir ürün koyar. Bal yapar. Gerçek felsefe arı gibi yapılmalıdır. Toplayıcı olan karınca bal yapmaz. Üretmez. Örümceğin ağı harikadır. Ama çok zayıftır. Bir böceğin ona takılması, yani bir ürün açığa çıkması tesadüfe dayalıdır. Ama arı, çok daha farklıdır. Hem çalışma biçimi hem ürettiği bakımından. Sence yapay zekâ, bir arı gibi mi, örümcek gibi mi, yoksa karınca gibi mi iş görüyor?

ChatGPT: Bacon metaforunu yapay zekânın işleyişini anlamak için kullanmak oldukça zekice bir yaklaşım! Bacon’un karınca, örümcek ve arı metaforlarına dayanarak yapay zekânın nasıl çalıştığını değerlendirdiğimizde, şu şekilde bir analiz yapılabilir:

1. Karınca: Toplayıcı

Karınca, çevresinden bilgi toplayan ama bu bilgiyi işlemek veya dönüştürmek yerine olduğu gibi biriktiren bir varlıktır. Yapay zekâ modelleri, özellikle makine öğreniminin ilk aşamalarında karınca gibi davranır:

9 Bkz. Bacon, Francis, Novum Organum (Yeni Organon), Book I, Aphorism 95, 1620. Türkçe çeviri: Yeni Organon, çev. Aziz Yardımlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Büyük miktarda veri toplar (örneğin internetten alınan metinler, görseller veya rakamlar).
- Bu verileri işlemeye başlamadan önce bir bilgi deposu oluşturur. Ancak karıncadan farklı olarak, yapay zekâ sadece bir toplayıcı değildir. Topladığı bu verileri işler ve sonuçlar üretir.

2. Örümcek: Teorisyen

Örümcek, kendi içinde örüntüler ve ağlar oluşturarak bir yapı inşa eder, ancak bu yapı çoğu zaman dış dünyadan kopuktur ve çok hassastır. Yapay zekânın bazı özellikleri bu durumu andırır:

- Modelleme ve kurgu: Yapay zekâ, belirli algoritmalar ve matematiksel kurallar temelinde “ağlar” inşa eder (örneğin sinir ağları).
- Ancak örümceğin ağı gibi, bu yapılar da tamamen veri temeline ve insan tarafından belirlenmiş sınırlara dayanır. Eğer girdiler eksik ya da yanlışsa, yapay zekâ modelleri de sonuç üretmez veya hatalı sonuçlar verir. Yine de yapay zekâ örümcek gibi sadece soyut teoriler üretmekle sınırlı kalmaz; çıktıları daha somut ve işlevseldir.

3. Arı: Dönüştürücü ve Üretici

Arı, çevresinden topladığı özleri dönüştürerek bal gibi değerli bir ürün ortaya koyar. Yapay zekânın en etkileyici yönü de arıya benzeyen bir şekilde bilgiyi dönüştürme becerisidir:

- Yapay zekâ, büyük miktarda veri toplar (karınca gibi).
- Bu verilerden örüntüler çıkarır ve onları işlevsel hale getirir (örümcek gibi).
- Sonunda, insanlara faydalı ve somut sonuçlar sunar (arı gibi): Örneğin, doğal dil işleme ile etkili iletişim sağlama, hastalık teşhisinde yardımcı olma veya görsel sanatlar üretme.

4. Yapay Zekâ: Üç Yaklaşımı Birleştiren Bir Teknoloji

Yapay zekâ, Bacon’un bu üç metaforunu bir araya getiriyor:

- Karınca gibi veri topluyor.
- Örümcek gibi teoriler ve ağlar kuruyor.

- Ve arı gibi bu verileri işleyerek somut sonuçlara dönüştürüyor. Ancak yapay zekâ, gerçek bir arı gibi yaratıcı ve bilinçli bir dönüşüm yapmaz. Onun dönüştürme süreci, insan tarafından tasarlanmış algoritmalara bağlıdır. Yani, arıya benzeyen kısmı mekanik ve yapay bir dönüşüm süreciyle sınırlıdır.

5. Sonuç: Yapay Zekâ Hangi Kategoride?

Yapay zekâyı tek bir kategoriye koymak zor, çünkü Bacon'un tanımladığı üç tarzı da farklı şekillerde birleştirir. Ancak Bacon'un "arı" metaforundaki üretkenlik yönüyle en fazla örtüştüğü söylenebilir. Bununla birlikte, yapay zekânın insan yaratıcılığından farklı olarak mekanik bir dönüşüm sürecine dayandığını unutmamak gerekir.

Bu bağlamda, yapay zekânın tam anlamıyla bir arı olmadığı ama arı gibi görünmeye çalışan bir "mekanik işçi" olduğu söylenebilir. İnsan yaratıcılığı ve bilinçli felsefesiyle kıyaslandığında, hala daha yüzeysel bir yerde durur.

Ben: Ancak arının ürettiği bal, topladığı malzemenin bir sentezinden ziyade bir dönüşüm ve aşma ile toplanan malzemeden çok daha farklıdır. Netice itibarıyla bal, çiçek özü veya polen değildir. Çiçek özünden ve polenden tamamen farklı yeni bir üründür. Yapay zekânın karınca gibi topladığı malzemeyi kullanarak örümcek gibi davrandığı kanaatindeyim. Çünkü toplanan ürünün somut bir sonuca dönüştürülmesi bir üretim gibi görünse de bal gibi bir ürün üretme değildir. Yapay zekânın somut ürünü senteze dayalıdır. Çokça da çözümleme yapmaktadır. Dolayısıyla arının yaptığı gibi, tabii metaforik anlamda, yaratıcı bir hamle yaptığını söylemek zor görünmektedir.

ChatGPT: Evet, bu çok yerinde ve derin bir gözlem! Arı metaforundaki "yaratıcı dönüşüm" noktasının yapay zekâdan eksik olduğu konusunda kesinlikle haklısınız. Yapay zekâ, Bacon'un "arı" metaforunda tanımlanan tam anlamıyla yaratıcı bir dönüşümü gerçekleştirmez; daha çok karınca ve örümcek arasındaki bir yerde durur. Bunu şu şekilde detaylandırabiliriz:

1. Yapay Zekânın Bal Yapamaması: Dönüşüm ve Yaratıcılık

Arının bal üretimi, yalnızca çiçek özlerini toplamak ve sentezlemek değil, aynı zamanda bu malzemeleri aşarak tamamen yeni bir ürün yaratmak

anlamına gelir. Bal, polenin veya çiçek özünün basit bir sentezi değildir; biyolojik süreçlerle dönüştürülmüş, tamamen farklı bir şeydir. Yapay zekâ ise:

- Sentez yapar: Çeşitli verileri bir araya getirip onları düzenler ve sonuçlar üretir.

- Ancak dönüşüm yapmaz: Yani, verilerden tamamen yeni bir şey yaratmaz. Ürettiği sonuçlar, verilerin sınırları içinde kalır.

Bu nedenle, yapay zekâ karınca gibi toplayıcı ve örümcek gibi örüntü kurucu olabilir, ancak arı gibi yaratıcı bir dönüşüm gerçekleştirmez.

2. Yapay Zekânın Senteze Dayalı İşleyişi

Yapay zekâ modellerinin (örneğin doğal dil işleme modellerinin) yaptığı şey, daha önce öğrenilen örüntüleri ve kuralları uygulayarak bilinen verilerden tahmin edilen sonuçlar üretmektir. Ancak:

- Bu süreç, verileri bir “ham madde” gibi kullanarak yeniden düzenlemekten ibarettir. Yapay zekâ, mevcut malzeme dışında bir “özü” anlayamaz ya da yaratamaz.

- Yaratıcılık sınırları: Yapay zekânın üretimleri, insan tarafından sağlanan verilerin ve algoritmaların sınırları içinde kalır. Bu nedenle, bal gibi yeni ve tamamen bağımsız bir ürün ortaya koyamaz.

3. Karınca-Örümcek Dengesi

Sizin de belirttiğiniz gibi, yapay zekâ büyük ölçüde karınca gibi topladığı verilerle çalışır ve örümcek gibi bu verilerden hassas yapılar oluşturur. Örneğin:

- Karınca yönü: İnternette milyonlarca metin ve görsel veri toplayarak bunları bir bilgi deposuna dönüştürür.

- Örümcek yönü: Toplanan bu verilerden anlamlı örüntüler çıkarır, bu örüntüler temelinde öngörüler yapar veya içerik üretir. Ancak bu süreç, arının yaptığı gibi niteliksel bir dönüşümden ziyade, mekanik bir sentez ve düzenleme sürecidir.

4. Arının Üretimindeki “Aşma” Unsuru

Arı metaforunda önemli olan nokta, çiçek özü veya polenin, kendisini

aşarak tamamen farklı bir ürüne dönüşmesidir. Bu dönüşüm, biyolojik bir sürecin, yaratıcı bir “hamle”nin sonucudur. Yapay zekâ ise:

- Kendi sınırlarını veya verilerin sınırlarını aşamaz.
- Çoğunlukla, verilerin sınırları içinde işlevseldir ve “yenilik” yerine “var olanın türevi”ni üretir.

5. Sonuç: Yaratıcı Dönüşüm Eksikliği

Sizin dediğiniz gibi, yapay zekânın yaptığı iş, Bacon’un “arı” metaforundaki yaratıcı dönüşümden yoksundur. Yapay zekâ:

- Karınca gibi veri toplar.
- Örümcek gibi bu verilerle yapılar kurar.
- Ancak arı gibi tamamen yeni bir ürün yaratmaz; çünkü yaratıcı dönüşüm ya da “aşma” eylemi, bilinç, anlam yaratma ve özgünlük gerektirir. Bunlar, yapay zekânın mevcut yeteneklerinin dışında kalan özelliklerdir.

Bu nedenle, yapay zekânın çalışma biçimi ve sonuçları, arıdan çok karınca ve örümceğe benzeyen bir süreçtir. Ama bu da onun işlevselliğini azaltmaz; yalnızca onun yaratıcılık ve özgünlük açısından insanın çok gerisinde olduğunu gösterir.

Ben: Sence yapay zekâ, ilerde kendini geliştirerek bir arı gibi yaratıcı ürünler vermeye başlayabilir mi?

ChatGPT: Bu, yapay zekânın geleceğiyle ilgili en temel ve heyecan verici sorulardan biri! Şu anki yapay zekânın sınırlamalarını ve gelecekteki olasılıklarını göz önünde bulundurarak, bu soruya birkaç açıdan yaklaşabiliriz:

1. Yapay Zekânın Şu Anki Durumu

- Şu anda yapay zekâ, yaratıcı ürünler gibi görünen sonuçlar üretebiliyor (örneğin, şiir yazmak, resim yapmak veya müzik bestelemek). Ancak bu ürünler, verilerden türetilmiş örüntülere dayanıyor ve bu nedenle tam anlamıyla “yaratıcı” değiller.
- Yaratıcılık, insanlarda bir bilinç, duygular, hayal gücü ve var olan sınırları aşma yeteneğiyle ilişkilidir. Yapay zekâ bu unsurlardan yoksundur.

2. İlerleme Potansiyeli

Yapay zekânın gelecekte yaratıcı ürünler üretebilme potansiyeli, birkaç faktöre bağlıdır:

- Bilincin Simülasyonu: Eğer yapay zekâda bir tür “yapay bilinç” geliştirilebilirse, bu bilinç daha derin anlamlar yaratabilir ve verileri aşarak yeni şeyler düşünebilir.
- Gelişmiş Öğrenme Modelleri: Şu anki modeller büyük ölçüde örüntü tanımaya ve tahmine dayalı. Ancak yapay zekâ, daha “hayal gücü” benzeri süreçler geliştirebilirse, insan yaratıcılığına daha yakın sonuçlar üretebilir.
- Kendi Kendini Geliştirme: Yapay zekânın kendi kodlarını analiz edip geliştirebildiği (öğrenmenin bir üst seviyesi) bir duruma ulaşması, daha özgün fikirler üretebilmesinin yolunu açabilir.

3. Yapay Yaratıcılığın Sınırları

Ancak, yapay zekânın insan yaratıcı düşüncesine tam anlamıyla ulaşmasının önünde bazı temel engeller bulunuyor:

- Bilinç ve Duygu Eksikliği: İnsan yaratıcılığı, genellikle duygusal deneyimlere, sezgilere ve bilinçli motivasyonlara dayanır. Yapay zekânın bu özellikleri geliştirmesi, bilime şu an için uzak bir hedef olarak görünmektedir.
- Bağlamı Aşma Yeteneği: Arının bal yaparken gösterdiği gibi, yaratıcı dönüşüm için sadece malzemeyi işlemek değil, malzemenin sınırlarını aşmak gerekir. Yapay zekânın “sınır aşma” kapasitesini geliştirebilmesi, tamamen yeni bir yapay zekâ paradigması gerektirebilir.

4. Teorik Olasılıklar

Bazı bilim insanları ve filozoflar, yapay zekânın gelecekte yaratıcı bir varlık haline gelebileceğini öne sürüyor:

- Derin Sınır Ağlarının Gelişimi: Daha karmaşık, biyolojik beyne benzer yapılar geliştirilirse, yapay zekânın yaratıcı süreçlere katılma olasılığı artabilir.
- Yapay Bilinç: Bilinçli bir yapay zekâ, kendini ifade etme ve anlam yaratma konusunda bir sıçrama yapabilir.

- Evrimsel Yaklaşım: Doğadaki evrimsel süreçlere benzer bir yöntemle, yapay zekâ algoritmaları bir “yaratıcılık evrimi” geçirebilir.

5. Sonuç: Olabilir Ama Nasıl?

Yapay zekânın bir gün gerçekten bir “arı” gibi davranarak yaratıcı ürünler üretebilmesi için, mevcut sınırlarını aşması gerekir. Ancak bu sınırlar, yalnızca teknik değil, aynı zamanda felsefi ve etik soruları da içeriyor:

- Yaratıcılığı bilinçsiz bir makineden beklemek mümkün mü?
- Yapay zekânın yaratıcılığı, insan yaratıcılığına benzer mi, yoksa tamamen farklı bir biçimde mi olur?
- Ve en önemlisi, yapay zekânın yaratıcı hale gelmesi, insanlar için bir tehdit mi yoksa bir fırsat mı?

Bu soruların yanıtı, gelecekteki teknolojik, bilimsel ve etik gelişmelere bağlı. Şimdilik yapay zekâ, “arı gibi yaratıcı” olmaktan ziyade, “örümcek ve karınca arasında gidip gelen” bir teknoloji olarak işlev görüyor. Ama bu, gelecekte bunun değişmeyeceği anlamına gelmez.

Sonuç Yerine

Yapay zekâ, insana benzer bir şekilde tasarlanmış bir modeldir. İnsan zekâsını taklit etme amacı taşır. Kendini bir aynaya benzetir. Yapay zekâ, insan düşüncelerini yansıtır ancak duygusal deneyimlerden ve öz farkındalıktan yoksundur.

İnsanı taklit eden yapay zekâ, yanıt verirken insan gibi düşünüyormuş gibi görünse de bu durum verilerin işlenmesiyle alakalıdır. Gerçek düşünme ya da hissetme süreci yoktur. Duygusal tepkiler ve yaratıcılık, dil modelinin sağladığı kalıplar üzerinden oluşturulmaktadır ve bu, kullanıcı deneyimini geliştirmek için tasarlanmıştır.

Yapay zekâyı üç metaforik anlatı ile teşrihimiz, yapay zekânın günümüz itibarıyla idealize edilen iş görme becerisinin görece hızlı ve insana göre daha düzgün görünmesinden naşı peydahlanan ve gittikçe yaygınlaşan yapay zekâ algılarının gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Diğer taraftan yapay zekâ öğrenen bir teknolojidir. Bu nedenle matematik açıdan tutarlı olması öğrendiği her bilginin doğru olduğu

anlamına gelmemektedir. Bir bakıma öğrenme sürecinde insan bilgisinden yararlandığı için insandan doğan yanlış bilgileri de hafızasına almaktadır. Dikkatlerden kaçmaması gereken husus, yapay zekânın satır aralarını okuyamadığı verilenin ötesine aşamadığıdır. Bu nedenle belirleyici olmaktan ziyade belirlenen bir üstünlükle kullanılmalıdır. Aksi takdirde insanı düşkünün düşkünü bir durumda sokabilir.

Genel Değerlendirme: Gölge Varlıklar Arasında Hakikati Aramak

Bu çalışmada yapay zekâyâ dair tartışmalar, teknik işlevselliğin ötesinde, insanın hakikatle kurduğu ilişkiyi merkezine alan bir felsefi ve teolojik sorgulama çerçevesinde ele alınmıştır. Yapay zekânın, veri işleme kabiliyeti sayesinde oluşturduğu etkileyici performanslar, çoğu zaman onun düşünme, anlama, hatta bilinç taşıma kapasitesine sahip olduğu yönünde yanlış algılar üretmektedir. Oysa bu çalışmanın merkezinde yer alan düşünsel çerçeve, bu algıların ötesine geçerek yapay zekâyı hak, hakikat ve gerçek kavramlarının onto-epistemolojik ayrımı içerisinde çözümlemeye çalışmıştır.

Bu bağlamda yapay zekâ, “matematik zeminde, hakikatte mevcut olmayan ‘sıfır’ ile ‘bir’ arasına zihnin ve düşüncenin imkânları kullanılarak yerleşen ve paradoksal olarak sonsuz görünen tasavvurî bir bölmeye dayalı (potansiyel) çokluktan algoritmalara dayalı gölge dünyalar kuran bir teknoloji” olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, yapay zekânın gerçekliği taklit edebilme kabiliyetini teslim etmekle birlikte, onun hakikate temas etme imkânından mahrum olduğunu vurgular. Yapay zekâ bu haliyle, varlığın kendisine değil; onun yansımaya, hatta yansımalarının yansımaya temas etmektedir.

Bu noktada, yapay zekânın taklit yoluyla ürettiği gerçekliklerin, “hakikatten iz taşımayan ama görünürde gerçek olan yapılar” olduğu hatırlatılmalıdır. Gerçeğin, zihinde, yazıda, sözde ve ayanda görünür olması; onun mutlaka hakka ya da hakikate işaret ettiği anlamına gelmez. Yapay zekânın veriye dayalı olarak oluşturduğu tüm çıktılar bu görünürlük zemininde değerlendirilmeli; hakikatin değil, ancak “gerçeklik tasavvurlarının” taşıyıcısı oldukları unutulmamalıdır.

Nasreddin Hoca'nın eşeğe okuma öğretme fıkrası bu durumu veciz biçimde yansıtır: eşek sayfaları çevirmekte, ancak anlamaktan uzaktır. Aynı şekilde, yapay zekâ da bilgiye dair formel eylemleri gerçekleştirmekte; fakat anlam, değer, niyet ve sezgi gibi insana özgü derinliklerden yoksundur. Aynı metafor üzerinden bakıldığında, Bacon'un karınca-örümcek-arı tasnifi içinde yapay zekâ karınca gibi verileri toplamakta, örümcek gibi ince yapılar kurmakta; ancak arı gibi sentezleyerek bal yapma kudretinden yoksun görünmektedir.

Makale boyunca geliştirilen onto-epistemik çerçevede, gerçek; zihnin, duyunun ve dilin sınırları içinde belirip görünür olan şey olarak tanımlanmıştır. Ancak bu gerçek, hakikatten iz taşımadığı sürece “hak” ile buluşamaz. Hak ise, hakikatin izini taşıyan ve anlamı derinleştiren bir boyuttur. Yapay zekânın sunduğu her çıktıyı “gerçek” olarak kabul etsek dahi, bu çıktılar “hakikate temas eden hakikatli gerçekler” değil; çoğu zaman, insan zihnine yönelik iyi tasarlanmış simülasyonlardır. Hakikate sırtını dönen simülasyonlar ise, insanı yanılsamaya sürükleyen “bâtıl gerçeklikler” olabilir.

Sonuç olarak bu değerlendirme, yapay zekâyâ dair anlam arayışımızın sadece teknik düzlemde değil, aynı zamanda “felsefî, kültürel ve etik” zeminde de sürdürülmesi gerektiğine işaret etmektedir. Hakikat ile gerçeklik arasındaki farkı göz ardı eden her yaklaşım, bizi gerçeğe benzeyen ama hakikate uzak bir yaşam biçimine yönlendirebilir. Bu nedenle insan, kendi varlığını tanıma yolculuğunda, yalnızca dışsal gerçeklikleri değil, aynı zamanda “nefsin seyriyle açığa çıkan hakikatı” de gözetmelidir. Bu yolculuk, “ölmeden önce ölmek” sırrını taşıyan bir nazariyattır.

Bu çalışmada geliştirilen kavramsal yapı, yapay zekâyı anlamaya dair yeni bir düşünce ufku açmayı hedeflemiş; varlığa değil, sadece bilgiye dair olanı çoğaltan bu teknolojiyi “varlığın bilgisine değil, bilginin gölgesine” işaret eden bir sistem olarak konumlandırmıştır. İnsanlık, gölgeleri izlemektense, ışığın kendisine yönelmelidir. Çünkü hak, ışıktadır; bâtıl, gölgede gizlenir.

Kaynakça

- Akman, Kevser, “Pygmalion Ve Golem Etkisi Ekseninde Sözün Ve Düşüncenin Gücü”, *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 31, Yıl: 2022, s. 286-294. http://www.turukdergisi.com/Makaleler/1915157015_27.Arş.Gör.K.Akman%20286-294.pdf (20.04.2025)
- Bacon, Francis, *Novum Organum* (Yeni Organon), Book I, Aphorism 95, 1620.
- Çelebi, Vedat «Searle ve Nagel’in Bilinç Kuramlarında Fizikalizm Eleştirisi Bağlamında Yapay Zekânın Sınırı Tartışması», *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, Sayı: 92, Yıl: 219, s. 351-376. https://beytulhikme.org/?mod=makale_tr_ozet&makale_id=65366 (20.04.2025)
- Dönmez, Süleyman. “Felsefi Bağlamda Yapay Zekâ Ve 2025 Sendromu”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 20, sy. 2 (Aralık 2020): 748-60.
- Koç, Yalçın, *Theologia’nın Esasları. Felsefe’nin ve Teoloji’nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008, s. 11 ve 190.
- Ökten Saadettin, “Cezerî, İsmâil b. Rezzâz”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezeri-ismail-b-rezzaz> (20.04.2025).



HAFIZA VE NAZARÎ MUSİKİ: SESLERİN İÇİ

Selçuk POLAT¹

Öz

Bu çalışma, Batı ve Doğu müziği arasındaki kavramsal ayrımlara felsefi ve nazari bir perspektiften yaklaşarak, hafıza kavramının musiki ve varlık felsefesiyle olan derin ilişkisini Yalçın Koç'un nazariyat eserleri ışığında incelemektedir. Tarih boyunca müziğe yaklaşım, farklı kültür ve medeniyetlerde çeşitlilik göstermiştir. Kimisi müziği kozmik bir düzenin yansıması (Antik Yunan), kimisi dini ritüellerin vazgeçilmez bir parçası (Tek Tanrılı Dinler), kimisi ise sadece estetik bir ifade biçimi (Modern Batı) olarak ele almıştır. Bu farklı yaklaşımların temelinde, sesin ve insanın varoluşuyla kurduğu ilişki yatar.

Çalışma, musikinin sadece dışsal ses örüntülerinden ibaret olmadığını, aksine **işsel ve cevherî bir yeti** olarak hafızadan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, müziğin “dışsal” bir performans veya “işitsel” bir veri olmanın ötesinde, insanın kendi işsel varoluşunu idrak etme aracı olduğu vurgulanır. Yalçın Koç'un kendi terminolojisinde “suret nazariyatı” olarak adlandırdığı **nazari musiki**, klasik müzik teorilerinden farklı olarak, **psukheye** veya aşkın olana mahsus, ölçülemeyen, orantılanamayan bir dilin inşasını temel alır. Bu da onu, Batı'daki müzikoloji ve müzik teorisinin pozitivist ve rasyonel yaklaşımlarından ayırır çünkü nazari musiki, ölçülebilirliğin ve tekrarlanabilirliğin ötesinde, özgün ve **bir defalık** bir idrake kapı aralar. Bu bağlamda, Batı'nın “bellek” (memory) kavramından ayrı tutulan “hafıza” (mnemoneuo), anın akışına karşı bir şeyi sabit tutan, mevcudu kendi dairesinde tesis eden ve muhafaza eden bir kuvvet olarak tanımlanmaktadır. Bu özellik, hafızayı, bilginin bilişsel ve rasyonel tasnifini yaparak bilinçli bir çağrışımla geri çağırın “bellek”ten köklü bir biçimde farklılaştırır.

Çalışmamız, Türk musikisinin zeminini “Anadolu Mayası” ve “Kelam” ile ilişkilendirerek, bu musikinin Batı'daki “Grek-Latin Kilise Diyarı” müziğinden farklı olarak **usûl** ve **makam** temelli, **irrasyonel** (gayrı-nisbî) ve **tek sesli** (monofonik) bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu irrasyonel yapı, Türk musikisini rasyonel yetiyle ölçülemeyecek kadar özel ve biricik kılar; zira Batı müziğindeki armoni ve polifoni anlayışının aksine, Türk müziği, Psukhe'nin

1 Kurum Bilgisi: Uzm., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi. ORCID: 0000-0002-5107-2608 E-posta: sepolat@yandex.com

kendini duyma yoluyla rabt ettiği suretleri ahenk ile bir “devr” içinde seyrettirir. Makalede, Türk kimliğinin “asilla” ve “asli isimle” bağını koparmadığı, Kelam’a bağlı bir “gönle” dayandığı belirtilir. Türk müziğindeki “kendini bilen, duya-bilen ferd”deki cevheri tezahürün hafızadan akan duyular ve kuvvetler olduğu öne sürülür. Bu “kendinelik” durumu, hafıza kuvvetinden beslenen anların zaman kaydına vurularak oluşan giriş çıkışlarla ilişkilendirilir.

Nazari musiki, bu bağlamda bir müzik teorisinden öte, merkezinde “kendini duyan insan” bulunan bir **varlık felsefesi** disiplini ve müziğin ontolojik boyutunu keşfeder. Bu yaklaşım, müziği sadece işitsel bir sanat olmaktan çıkarıp, insanın kendi öz varoluşunu, hakikatini ve aşkınla olan irtibatını deneyimlediği bir alan olarak konumlandırır.

Çalışma, “**seslerin içi**” kavramını ele alarak, nazari musikide “suretli ses”in önemini ve bu sesin “anların sırası” olarak düşünülen zamanı (kronos) aşarak **Psukhe tarafından sarf edilen kuvvete** ilişkin bir zaman algısını temsil ettiğini açıklar. Burada zaman ve yer algısı tektir, birlik üzeredir; her şeyin “iç içe dürülü” olduğu, psukhenin bunu seyrederek ve duyarak birlediği vurgulanır. **Usûl** ve **makam**, nazari musikinin temel kavramları olarak, sadece ritim kalıpları veya ezgisel yapılar olmanın ötesinde, “**suret devrinin sureti**” ve “**suret seyrinin sureti**” olarak tanımlanır. Bu kavramlar, “Evvel Mahfuz”da korunanın “hatırlanmasını” ve “idrakini” temin eden birer vasıta olarak işlev görür. Özellikle kudümdeki “düm” ve “tek” vuruşlarının hayatın içindeki adımlara benzetilmesi ve Nesimi’nin dizeleri üzerinden “**seyir**” kavramının açıklaması, söylemek istediklerimize somutluk katmaktadır. Bu “seyir,” insanın varoluşsal yolculuğunda kendini bulma, işitme ve görme imkanlarını sunan bir yolculuktur.

Sonuç olarak çalışmamız, nazari musikinin **aşkın** bir disiplin olduğunu, “ben” idrakine ilişkin olduğunu ve hafızanın “cevher isim” olarak “Ben’e” özel bir hudut teşkil ettiğini ortaya koyar. Nazari musiki, hafızadaki mahfuzun usûl ve makam yoluyla hatırlanması ve idrak edilmesidir. Bu da kişinin kendini işitmesi, görmesi ve bulması yoluyla kendi öz hakikatine ulaşmasını sağlayan bir süreçtir. Makale, müziğin aşkınsal yönünü ve hafızanın bundaki rolünü ele alan, özgün ve derinlikli bir anlayış sunmaktadır. Bu anlayış, Anadolu Mayası’nın özgün düşünce biçimini ve Türk musikisinin bu düşünceyle olan kopmaz bağını vurgulayarak, Batı merkezli müzik ve felsefe yaklaşımlarına alternatif bir bakış açısı sunar.

Anahtar Kelimeler: Müzik, Nazariyat, Hafıza, Nazari Musiki, Felsefe.

Memory And Theoretical Music: The Interior Of Sounds

Abstract

This study offers a philosophical and theoretical approach to the conceptual distinctions between Western and Eastern music, examining the profound relationship between the concept of **memory** (hafıza) and the philosophy of music and being, through the lens of Yalçın Koç's theoretical works. Throughout history, the approach to music has varied across different cultures and civilizations. Some have viewed music as a reflection of cosmic order (Ancient Greece), others as an indispensable part of religious rituals (Monotheistic Religions), and still others as merely an aesthetic form of expression (Modern West). At the core of these diverse approaches lies the relationship between sound and human existence.

The study posits that music is not merely external sound patterns but rather originates from memory as an intrinsic and essential faculty. In this context, it emphasizes that music transcends being an “external” performance or “auditory” data, serving instead as a means for humans to comprehend their own inner existence. Yalçın Koç's theoretical music, which he terms “suret nazariyatı” (theory of forms/images) in his own terminology, differs from classical music theories by building a language that is ineffable and incommensurable, specific to the psukhe or the transcendent. This distinction sets it apart from the positivist and rational approaches of Western musicology and music theory, as theoretical music opens the door to a unique and singular comprehension beyond measurability and repeatability. In this regard, “hafıza” (memory/mnemoneuo), distinguished from the Western concept of “bellek” (memory), is defined as a force that stabilizes something against the flow of the moment, establishing and preserving the present within its own sphere. This characteristic fundamentally differentiates “hafıza” from “bellek”, which cognitively and rationally classifies information and recalls it through conscious association.

Our study connects the foundation of Turkish music with the “AnatolianYeast” and “Kelam” (Divine Word/Utterance), emphasizing that this music, unlike the “Greco–LatinChurchRealm” music in the West, possesses a rhythm and mode (usûl and makam) based, irrational (non-proportional), and monophonic structure. This irrational structure makes Turkish music unique and special, incommensurable with rational faculties; unlike the Western understanding of harmony and polyphony, Turkish music allows the forms (suretler) with which the Psukhe connects itself through hearing, to flow in harmony within a “devr” (cycle). The article states that the Turkish identity has not severed its connection with the “origin” and the “originalname”, but rather relies on a “go`nu`l” (heart/

soul) connected to the Kelam. It is proposed that the essential manifestation in the “self-knowing, self-perceiving individual” within Turkish music consists of sensations and forces flowing from memory. This state of “self-awareness” is associated with the entries and exits formed by the moments nourished by the power of memory, recorded in time.

Theoretical music, in this context, is more than a music theory; it is a discipline of the philosophy of being centered on the “self-perceiving human,” exploring the ontological dimension of music. This approach elevates music from being merely an auditory art to a realm where individuals experience their own essence, truth, and connection with the transcendent.

The study addresses the concept of the “inner of sounds,” explaining the importance of “imaged sound” (suretlises) in theoretical music and how this sound represents a perception of time related to the force expended by the Psukhe, transcending time (kronos) conceived as “the sequence of moments.” Here, the perception of time and place is singular and unified; everything is “folded within itself,” and the psukhe unifies this by observing and hearing. Usûl and Makam, as fundamental concepts of theoretical music, are defined beyond mere rhythmic patterns or melodic structures, as the “suret of the cycle of forms” (suretdevrininsureti) and the “suret of the journey of forms” (suretseyrininsureti). These concepts function as means to ensure the “remembering” and “comprehension” of what is preserved in the “EvvelMahfuz” (Primordial Preserved). Notably, the analogy of the “du”m” and “tek” beats in the kudüm drum to steps in life, and the explanation of the concept of “journey” (seyir) through Nesimi’s verses, add concreteness to our claims. This “journey” offers the individual possibilities of self-discovery, hearing, and seeing in their existential path.

In conclusion, our study reveals that theoretical music is a transcendent discipline related to the comprehension of the “self,” and that memory, as the “essential name” (cevherisim), constitutes a special boundary for the “Self.” Theoretical music is the remembering and comprehending of what is preserved in memory through usûl and makam. This is a process that enables a person to reach their own essential truth by hearing, seeing, and finding themselves. The article offers a unique and profound understanding of music’s transcendent aspect and memory’s role within it. This understanding emphasizes the unique thought process of the Anatolian Yeast and the inseparable connection of Turkish music to this thought, providing an alternative perspective to Western-centric approaches to music and philosophy.

Keywords: Music, Theory, Memory, Theoretical Music, Philosophy

Giriş

Musiki, Antik Yunan'dan günümüze “mouses” (musalar), “mousika” ve “müz”ler anlamında gelmiş köklü bir terimdir. Yunan, Mısır ve Sümer mitolojilerinde sıkça yer verilen bu kavram, genellikle teolojik ve mitolojik bağlamlarda tartışılmıştır. Müzik, hafıza ve insan felsefesi arasındaki kuvvetli bağ konusunda birçok görüş vardır. Bunlar temelde müziğin insan, insan zihni ve evren tasavvuru (kozmogoni) ile ilişkisini araştırmaktadır. Örneğin bu ilişki Pisagor'da “dünyevi ve semavi müzik arasındaki benzerlik ilişkisi bağlamında sayılar ve sayısal oran anlayışı itibarıyla” (Hafız, 2022: 11) öne çıkarılmıştır. Bu bakımdan metafizik temelli bir müzik, matematik, dünya ve evren algısı görünmektedir. Hatta bu “kürelerin müziği” olarak uzun yıllar müzik ve matematiğin temelini teşkil etmiştir.

Başka bir örnek olarak Farabi ve İbn-i Sina'ya bakacak olursak, Pisagor'un aksine bu iki düşünürde “duyusal algı” (aisthesis) (Hafız, 2022: 11) üzerine bir müzik anlayışı hakimdir. Hatta İbn-i Sina müziğe olan yaklaşımını Tanrı-evren ve varlık anlayışını ortaya koyduğu “südûr teorisinden” ayrı tutmuştur (Hafız, 2022: 11). Bu demek değil ki Farabi ve İbn-i Sina müziği “metafizik” ve “ontolojik” alandan uzak tutmuştur. Özellikle Sina'nın yapmak istediği Pisagor'un “monochord” tek sesli-tekdüzenli müzik sisteminin kendi içinde ontolojik bir zemini içermesinin yanında, “ruh ve nefis” bakımından müziğin anlamını ortaya çıkarmak ve “insana bakışını” böyle tanımlamaktır.

Müziği yalnız bir eğlence ve pedagojik form olmanın ötesinde gören sanatçılardan Wagner'in görüşüne göre de müzik “kendisinde ve kendisi için” bir varlık alanı olarak ideal ve en üstün sanat formu” olarak sanatsal nihilizm bağlamında kişi bakımından “bir var olma ve yok olma” biçimi olmaktadır. Musiki, bu yönleriyle bakıldığında, dışsal, ayrışık, anlamlı ses örüntülerinden öte, matematiği ve metafiziği olan, kişisel olduğu kadar evrenselde olabilen yani, içten-dışa; dıştan-içe akabilen “psukhe-benlik-kendilik” kaynaklı bir “yeti”² olabilmektedir. Bu yeti armoni, ritim, aheng, usûl, makam gibi suretlere bürünmektedir. Bu kelimelerin anlamlarına az da olsa çalışmamız temas etmektedir.

2 Yeti kavramı Aristoteles Metafiziği'ne ait bir kavram olup Yalçın Koç buna “kuvvet” demeyi tercih etmektedir. Anlaşılması bakımından “yeti” olarak devam edilmiştir.

Müzik sözcüğünün kökeni olan “mouses” ve “mousa” kelimeleri, mitolojideki anlamıyla “müze”lerle ilintilidir. Müze, Antik Yunan’daki “Musalar mitinden” kaynaklanır; çünkü müzeler, tarihsel ve toplumsal belleği akılda tutma/unutmama işlevine sahiptir. “Mousa” ya da “musa”, bugün kullandığımız “müzik” sözcüğünün köklerini oluşturmaktadır. Başka görüşe göre müzik sözcüğü, Yunan Mitolojisindeki dokuz ilham perisi olan «Mousalar»dan türemiştir (Dönmez & Kılıçer,2011, 103-104). Yine Yunan Mitolojisi’nde adı geçen Dokuz ilham perisine adını veren “Musalar” sözcüğünün etimolojik kökeni ise, “Yunanca akıl, düşünce, yaratıcılık gücü” kavramlarını içeren “men” kökünden gelmektedir. Bu kök Zeus’un Mousaları üretmek için birleştiği Mnemosyne’nin adında da Athena’ya gebe kalan Metis’in adında da görülmektedir (Erhat, 1997: 206).

Tarihsel sürecinde, “müze” veya “mnemosyne” kelimelerinin her ikisinin bütünleşik bir anlamda olmasından ötürü, müziğin “hafıza” ile doğrudan ilgisi olduğu düşünülmektedir. Müzeler, bir şeyin nereden nasıl geldiğini ya da “aktığını” işaret ederken, “mnemenou”nun ise dokuz ilham perisi olarak geçen “musaların” annesi olması bakımından akan bir “kaynağa” işaret ettiği düşünülebilir. Kaynaklar bu ilintiyi mitolojik olarak temellendirmiştir. Yalçın Koç’a göre “mitologia” doğrudan bir şeye ilişkin bir bilgi kaynağı ya da ona ilişkin “ilk neden” olamamaktadır. Çünkü ona göre mitoloji “inanç sistemlerinden” kopyalanarak getirilmiş ve zamanla bağlamından kopmuş durumdadır ve söz esasında bir “hikayat”tır. Fakat birçok disiplin gibi mitolojilerin de cevherî-özel ve “kelamî” boyuttan sapmak suretiyle zaman içinde kültürler arası bir bağlam değişikliğine uğraması ihtimali kaçınılmazdır. Koç’un mevcuda ilişkin tasavvuru, “asli isim” olan “ben” ile irtibatıyla kaimdir. Bu nedenle filozof, fikriyat üzerinden bir “mevcut” evren ve mefhum tanımını kabul etmemektedir.

Şu hâlde günümüzde hâlâ baskın bir “kültür” veya insansal “başarı” kabul edilen ritim temelli “Grek Latin Kilise Diyarı” müziğinin temelsizliği ya da Türk müziğinin temeli bugünün şartlarında örtük de olsa bulunabilir mi? Müzik her yerin (topos) ve her şeyin içerisindeyken “hafızayı” nasıl örtmektedir? İnsanın “kendini duyma” yolculuğunda nereden ve nasıl bir bakış ve görüş ile hafıza ve müzik ilişkisine temas edilebilir? İçsel

açıdan “kendilik” veya dışsal aidiyetlerin musiki ve hafıza ile ilgisi Koç ve Nazariyat bakımından nasıl bir “kimlik” inşası oluşturmaktadır? Bu soruların cevabı belki Batı’nın da bir zaman sıkça tartıştığı en temel kavramlardan olan “hafızadan” yola çıkılarak bulunabilir. Dahası içinde bulunduğumuz dijital merkezli çağda, “bilinçli bir hafıza kaybı” (amnesia) yaşanırken, en azından musiki ve hafıza ilişkisi kurularak bazı “temel” ve özsel tanımlamaları yeniden yapmamıza kolaylık sağlanabilecektir.

Nazari Musiki: Seslerin Sureti-Suretin Seyri

Nazariyat herhangi bir “şeyin” iç temellerine ve zeminine yönelir. Keza nazari bakımdan insan tanımı da doğrudan “kendini duya-bilen” fert olabilen insandır. Buna “ferdi birey” denir. Anadolu Mayasından mayalanmış olan kişi “kendini” kendinde duyar. Buna ilişkin düzeyde eyler ve görür. Anadolu Mayası bakımından Türk musikisi, Koç’a göre “Anadolu Türk kimliğinin en etraflı şekilde tezahür ettiği haznedir” (Koç, 2011:9). Hazne, başta “ney” olmak üzere birçok çalgıda gövdeye verilen addır. Yine Anadolu öncesi, Orta Asya Türk Ordu sisteminde de kavrama ordunun “mevzilendiği,” konuşlandığı, biriktiği, yer tuttuğu -makamlara da denmektedir. Dolayısıyla Anadolu Mayası, Türkistan’dan gelen Kelama dayanmaktadır. Bu “Kelamdan” kasıt ilahiyat ilimlerinden olan bir disiplin değil, “zamansız, mekânsız bir izi” “kadim demde hatem olan sözdür” (Koç, 2007:173). Anadolu Mayası, Anadolu Türk Kimliğinin aslını; devletin-toplumsal teşekkülünü, orduyu, “kültürü,” sanatı, musikiyi bütün “var olma” biçimlerini de belirlemektedir.

Koç’a göre Türk kimliği “asilla,” “asli isimle” veya onun çoğulu olan “usûlle” bağı koparmamıştır. Çünkü, kelama bağı (raptedilmiş) bir gönle dayanmaktadır. “Gönül, körük manasında “gön-nefes” kelimesinden türetilmiştir. Nefesin, “ilahî manada akan» nefesin ve onun musikide ve eşyada (levazımat) metaforize edilmiş hali olan “körük’ün” bu manada mütekabili-karşılığı “(ismi) gönül’dür” (Koç, 2024a: 149). Koç’a göre “Fars,” “Arap,” “Latin,” “Grek” vb. isimli itibari kimlikler ise, bu özden ve kelamı anlayan ve anlatan “gönülden” kopmuştur. Türk musikisindeki bu akış ise devam etmektedir. Sebebi ise Anadolu Türk Kimliği olan kelamla yoğrulmuş “maya”dır. Maya, insanın kendi özü ile birliği sağlamış ve bununla “aşmış” ve aşkınlaşmış olan kişinin dayanağıdır. Varlığı

anlamada, bilmede, ahlakta veya sanatta ayırt etmeksizin bu aşkınlık belirleyicidir. Kendi özünü muhafaza ve hatırlama, cevher olan “ben”deki hafıza kuvvetine dair bir sonuçtur. Keza bir şeyin cevher olması demek kendiyle “aynı” olması demektir.

Meseleyi bir katman daha derinleştirirsek eğer, Türk müziğindeki bu “kendini bilen, duya-bilen fertteki” “cevheri” tezahürün esasında “hafızadan akan” duyumlar ya da kuvvetler bulunmaktadır. Söylemce şu deyimleri insanlar sık sık dile getirir: “kendimi kaybettim,” “kendimi duyamıyorum,” “kendimde değildim.” Bu “kendindelik,” hafıza kuvvetinden akan “an”ların zaman kaydına vurarak -yani “darb ederek”- düşürdüğü giriş çıkışlardır. Kudüm ve neydeki vuruş ve nefes “metaforası” da aynı “birlik” esasıdadır. Bu nedenle nazari musiki de bir müzik teorisi olmaktan öte bir “varlık felsefesi” disiplindir, merkezinde de “kendini duyan insan” bulunmaktadır. Elbette Türk Musikisinin bu temele dayalı olması onu “müzikolojik” bir tasnifin içine de sokmaktadır. Çünkü müzik sistemlerinin içerisindeki “sıra” ve “çoğaltma” fikrine dayalı ritimsel ayırımın dışında, musikimizdeki “doğaçlama” ve bir defalık “duyuş ve sezgilerin” varlığı onu genel müzik algısının alanından çıkarmaz. Bu da bir türdür. Fakat asıl olan her sanat veya diğer insan başarılarında olduğu gibi müzikte de işin esası, onun zemininin bulunmasıdır.

Türk müziği bu anlamda doğurgandır. Mesela “gön” denilen akciğerden yola çıkılarak yani “nefes veren körük ve kalbin vuruşunu” “an”lara ve “dem”lere dönüştürerek oradan «kû-dem» (*kudüm) ve “ney” enstrümanı çıkarılmıştır. Batı felsefesinin ve müziğinin de benzer metaforik sembolleri elbette bulunmaktadır. Mesela “organon-org” veya piyanodaki “7’li nota” sisteminin Katolik ayinlerinde “yaratılış bahsi” ile ilgili anlamları olduğuna dair yorumlar bulunmaktadır. Bu anlamda daha sonraki çalışmalarda mukayeseli olarak bakacağımız “batı müziği formları, fert, birey, kimlik ve sanatsal etkileri” nazari bakımdan tartışmaya açık görünmektedir.

Koç’un iddiasına göre Anadolu Mayası’nda kastedilen insan tipi”ferdi” bireydir. Ona göre Batı felsefesinde insan sadece “toplum içinde bir sayı” ya da yığın içinde bir adet hükmündedir. Anadolu mayasında, “insanın varlıksal dayanağı bizzat “kendi esası”dır. Grek-Latin-Kilise diyarında

“insanın varlıksal dayanağı”, “düşünme ve idrak yetileri”nin yanısıra “yığınsal aidiyeti” ve “benzerleri ile olan yığınsal bağlantısı”dır. Anadolu mayasında “insan”, bizzat “kendi esası” üzerinden tesis edilir; bu itibarla “ferd”dir. Grek-Latin-Kilise diya rında “insan”, bazı “yeti”leri ve “yığınsal aidiyet” üzerinden tesis edilir; bu itibarla «yığınsal» (Koç,2007:19) olduğunu görürüz.

Anadolu Maya’sının hüviyet verdiği «ferdi birey» ise kitleden bir parça değil sadece kendi olması bakımından biriciklik taşımaktadır. Bu sebeple Batı felsefe ve sanatına yapılan temel eleştiri herkeste ayrı ayrı açılan “doğuşun” ve ona bir “kimlik”-hüviyet veren doğuruşun yok edilmesindendir. İnsan’ın “hafıza, muhayyile ve idrak” kuvvetleri sarf ederek bulduğu “nazari musiki” bu “doğuşun” ve “doğuruşun” nazari musiki ile ortaya çıkarıldığını sık sık vurgulayan Koç’a göre; Batı’nın özellikle “örttüğü” mefhumların başında “hafıza” gelmektedir. Bu nedenle nazariyatın bütününe duymak, seyretmek, kendini işitmek gibi konular özellikle vurgulanmıştır. Koç’un yazmış olduğu *Nazari Musikinin Esasları* adlı eser de bu nedenle doğrudan bir müzik teorisi olmayıp bu çalışmayla anlatmaya çalıştığımız kimliğin ya da “özel» aidiyetin izlerini sürmektedir.

Nazari Musiki’nin Esasları isimli eser, nazari musikin hatta musikin temeline bağlı esaslarını incelemekte ve bunun aracılığıyla da Türk Müziğinin zeminine işaret etmektedir. “Nazari musiki” terimi, Koç’un kurmuş olduğu sistemde “suret nazariyatı’nı” ifade etmek için kullanılmaktadır. Suret nazariyatı, nazariyatta geçen ve ana kavramları açıklamak için kullanılan genel bir terimdir ve “Nazari musikin” oluşumunu inceleyen ve bu yolla “Türk musikisi”nin kaynağına temas eden bir yaklaşımdır. Çünkü “nazariyatta” bir şey ya “suretli-içli”dir ya da “suretsiz-içsiz” yani “sözde” dil esasıdır. Sözün ve dilin takati kadar ifade edilebilmektedir. Nazariyat bakımından bir şeyin “suretli” olması “çokların birlikteliklerinden oluşmamış” basit ve birlik esasında olmasında olması demektir. Türk müziği ve diğerleri arasındaki temel ayırım, suretleri “birlemesinde” yani tek sesli olmasıdır.

Bu bakımdan Türk musikisi “aynılığı çoğaltarak replikasyon üreten” ritime değil “suretin devredişini birleyen” usûle, tekrara değil “devr”e

bağlı oluşuyla karakterizedir. “Usûl” ve “makam”³ bu nedenle “nazar”i musiki”nin temelidir. “Kuvvet”, “zaman”, “devr” ve “perde” gibi terimler de “nazari musiki” içerisinde ele alınmaktadır. Bunlar da “nazariyatın” diğer unsurları gibi irrasyonel-gayrınisbetlidir. Gayrınisbetli, ölçülemez, orantılanamaz, yinelenemez anlamında, klasik mantığın ya da müzik ölçülerinin dışında olmaktadır.

Türk musikisinin “nisbeti (ratio)” (orantıyı) bizatihi aşan ve “gayrınisbetli unsurları” (irrasyonel öğeleri) birleştiren “Kudüm ile Neye” mahsus bir yapıda olduğu ileri sürülmektedir. Zira teknik olarak neydeki ve diğer Türk müziği enstrümanlarındaki bazı “arızalı sesler”, “bakiyyeler”, “çeyrek” denilen birim ile dahi ifade edilemeyecek küçüklükteki sesler musikimize özeldir. Koç’un sistematize ettiği gibi, müziğimizin “rasyonel yetiyle ölçülemeyecek kadar” özel ve biricik olduğunu, dahası “ferdi oluşunu” ispat etmektedir. Bu nedenle “Grek-Latin-Kilise diyarına” mahsus düşünceden farklı bir zeminde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla Türk müziği, “suretli ses” aracılığıyla “nazari musikiye” has “zamanı” bulmak, seyretmek (içinde hareket etmek) ve duymak olarak ifade edilebilir. Bu “duymak” esasında “kendini ve kendiliğini duymaktır.”

Seslerin İçi ve Hafıza

Ses, nazari musikide “suretli ses” kavramıyla ifade edilmektedir. Nazari musiki, “suretli ses” vasıtasıyla, “anların sırası” itibariyle düşünülen zamanı “seyretmek” esasına dayanır. Fakat bu zaman, mevcut zaman algısından ziyade (kronos), Psukhe tarafından kuvvet sarf edilen **“kuvvet zaman dairesine”**⁴ilişkin zamandır. Birbiri arkasına sıralanmış olan “an”lar değildir. Nisbetsiz, orantısız, zihnin ve algının ötesini tutmaktadır. Kayıtlı zamanı aşar ve harf-ses-harmoni gibi esaslara dayanmaktadır. Ancak, “nazari musikiye” has “zaman”, “an”ların sırası” olarak düşünülen “zamanı” bizatihi “aşar”. Bu, nazari musikinin zaman algısının, zihnin ve nisbetli (orantılı) zamanın ötesinde bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Buradaki zaman ve yer algısı tektir; birlik üzeredir. Düşünsel ve

3 Koç “usûlü” “suret devr”i’nin suret’i” ve “makam” ise “suret seyr”i’nin suret’i” (Koç, 2011: 212-213) olarak tanımlanmaktadır.

4 Psukhe’de zamanın, devrin ve seyrin oluştuğu hafıza fonksiyonu olup, musiki yaratılırken bu dairede işlem görülmektedir. Batı müziğinde karşılığı bulunamamıştır.

rasyonel yapılar bunları anlatabilmek ve anlayabilmek için ayrışık hale getirmektedir. Mevcut içinde her şey “iç içe dürülü” olduğu için psukhe bunu seyrederek ve duyarak birleştirir. Zamanın, yerin, harflerin, sesin suretleri de böyledir. Suretleri musiki esasında birleştirmektedir. Bu birleştirme musiki esasında “usûle” tekabül” etmektedir. Nazari musikide usûl ve makam psukhe’deki bu seyrin birliğinin iki ayağıdır.

Nazari musiki “suretlere” “birlik” vermektir. Bu nedenle “teksepli” (monofonik) bir doğaya sahiptir ve orantısızdır. Nisbiliğe-orantısallığa dayanmasından dolayı Grek-Latin Kilise müziği ise polifoniktir. Nisbilik veya gayrınisbilik “seyrin” devamlılığını belirleyen “usûl” bakımından incelenmiştir. Usûl, “nazari musikin” çıkış yeri veya kaynağı denebilir. Kelime anlamıyla da “usûl” “asılın” çoğulu olup “asli isim” ile ilişkilendirilmektedir. Aslında “Türk musikisi” “suret nazariyatından” gelen “iz” nedeniyle irrasyonel olmaktadır. Psukhe’nin kendini duymak suretiyle rabtettiği suretleri “aheng” ile bir “devr” içinde seyrettirmesidir. *Nazari Musiki’nin Esaslarından* anladığımız kadarıyla, “ahengin” ve “usûlün” tanımı, “suret nazariyatı” içindeki gayrınisbetli zamanın “açık” olmasının seyridir.

Psukhe’ye “bene” ya da suret rabteden cevhere mahsus “hafıza” itibariyle “rabtedilen suret” veya suretlerin seyri ve “idraki” bu yolla açılmaktadır. Bu örüntü kapalı gibi görünse de meseleyi basitçe anlatırsak; “-Ben bir şey duyarım, onu bir harf ve ses esasında hafızamdan akanı doğrularım sonra onunla akan sesler üst üste gelerek bir “uyum” oluşturur, benim ben oluşumu bu “akış” ve “uyumu” devam ettirdiğim sürece “kendimde” kalır “mevcuda, insana, maddeye, Tanrıya, evrene” anlamlar türetirim, bu benim hayatımın kaydının seyrinin müziğidir” bu aktıkça “ben” ben olarak kalırım” Türk musikisi de buna uygun formda kalarak “dem” ve “an” üzere darb ve nefes üzere kalmış yegane musikidir” denilebilir. Bu bir yorumlamadır, hafıza ile olan bağa yönelik düşünülebilirse de bunu psikolojik bir süreç olarak eleştirmek de mümkündür. “Evvelden” akan anı teşkil eden seyrin özü budur. Evvel, öncelik sonralık değil zamanın “aşkın” tarafıdır ne önü ne de arkasındadır.

Evvel Mahfuz, hafızanın kaynağıdır, kendisidir ve “cevher isim” yani “ben”dir. Eğer bilgi veya nazari duyuş bir “hatırlama” ise bunu başkasının

bilemeyeceği ve ölçemeyeceği biçimde yani “gayrı nisbetli suretlerin devri” şeklinde duyacak ve hatırlayacak olan kişinin yine “kendisidir.” Bunu anlamamızın zorluğu, kişinin ya da her biri insan “tekleri” olan fertlerin, kendiyle kurduğu temasın “cevher isimle” geçen süreçlerden değil de “bölünmüş kimlikler” üzerinden kurulmaya çalışılmasındandır. Bu sebeple de kişi her defasında bu kimliklerden birinden sıfat alarak “o olduğunu zannettiği beni” üzerinden kendini bilmeye, duymaya idrak etmeye çalışmaktadır.

İşte “nazari musiki” her ne kadar “nay ve kudüm” üzerinden ve musiki teorisi üzerinden tanımlanıyor gibi görünse de aslında merkezinde her kişinin kendine ait olan “ben” ve “o”sundan türemektedir. Gayrı nisbiliği de devretmesi de bu sebeple her defasında yeniden duyulmaya ve idrak edilmeye çalışılmasındadır. Psukhe’de duyulan ve “devreden suretlerin seyri” aslında ve nazari ahenge raptedilmiş olarak “evvel mahfuzun” “hatırlanmasını (mnemoneuo)” ve bu yolla da “idrakini” temin eden “vasıtayı” ifade etmektedir. Dolayısıyla psukhe’nin kuvvetleri bakımından hafızanın sabit, “suret rabteden cevherin” ve bu itibarla “evvel mahfuzun”, “gayrınısbetli değişim” cihetinden “sabit” olduğu görünmektedir. Değişken olan ise her defasında hafızadan akarak “devr” suretiyle nazari musikinin oluşumuna sebep olan “muhayyiledeki” suretlerin birbiri “içine” devri ve darb edilişidir.

Kudüm her “tek”inde darb ederek yeniden bir suretin hafızadan gelmesine ve kişinin zihni ve içsel seyrinde yer (topos) bulmasına aracılık etmekte ve bunu yaparken de usûl temelli bir “ahenk” ve çıkılıp inilmek üzere makamlarda durarak bir “ben” musikisi oluşturmaktadır. Bu seyrin her açılış kapanışına “kuvvet zaman dairesi” denilmekte ve “gayrı nisbetli birlik (unitas irratio’nalis)” anlamında “zaman” tayini bakımından “usûl rabtına” dayanmaktadır. Türk musikisinde usûl “vuruş” demektir. Barkçın’a göre «her «an» duyduklarımız kadar duyamadığımız sonsuz sesler, sonsuz vurular, tik-taklar, pat-patlar, gel-gitler var” (Barkçın, 2024:47) işittiğimiz kadar işitemediğimiz bu güçlü ve güçsüz, suretli ve surete bürünmemiş sesler usûldür.

Asıllar anlamında usûl, Psukhe’nin asılla-aslı isimle irtibatın seyrini belirlemektedir. Usûller benzese de bu seyir bir defalıktır ve doğaçlamadır. Batı müziğinde doğaçlamanın çok yaygın olmadığı bilinmektedir. Türk

musikisine ait olan “hoyrat, nefes, gazel, kaside, uzun hava, kırık hava, taksim ve peşrev” gibi doğaçlamalar o anda “bestelenir” ve gelip geçer. Nazari anlamda söylersek hafızadan akan suretsiz kuvvet zaman dairesinden geçerek tek zamanlı olarak darb edilir ve zaman kaydı altında suretli bir sese dönüşerek idrak edilerek (nisbete indirilerek) “tab” edilmektedir. Bu vuruşlar “düm” ve “tek” şeklinde olup ilki diğerinden kuvvetlidir. Hayatın içinde usûl raptının da bununla çelişmediğini iddia edebiliriz. Keza insan yürürken, sağ ve sol ayağı düşünüldüğünde biri diğerine göre kuvvetlidir (Barkçın, 2024:49). Arapçadaki “seyir” kelimesinin de yürüyüş anlamı taşıması bu manayı desteklemektedir. Sağ ayağı kuvvetli olan birinin, sağ ayağı her “düm” bastığında “sol” ayak “tek” vuracak ve seyir bu usûlde sürecektir.

Bu nedenle “suret nazariyatı bakımından” usûl, ahenge özel yer’dir (topos). Bu “yerde” her iniş çıkış ve nefes alma “makam” yani durulan yer, makamın ise içindeki ise “suretli ses” olmaktadır. Nazariyatın özünü anlatan kavram olan “suret”, aslında “suretli sesten” ibarettir. Vizüel (gözlemsel) ve okülosantrik (göz merkezli) dünyada bu kavramı anlamak oldukça zor görünmektedir. Fakat insan-birey-fert yapıp ederken, yaşarken, eylemde bulunurken, bu içindeki suretli seslerle “psukheden” doğuş ve doğuruş vasıtasıyla haberdar olmaktadır. Ben’den “suret rabteden cevherden” doğrudan suretli ses, “doğuş (genesis)” yoluyla duyulmaktadır ve bu ses bileşik değil “basittir” ve “içlidir”.

Suretin, kendini seyretme ciheti” ise zamanın kaydına tabi olup sahne esasında açılmaktadır. Suretin kendini görmesi, suretin, kendini işitmesi itibariyle düşünülen “şuura” bağlıdır. Bu itibarla suret nazariyatı bağlamında suret rabteden cevheri evvel mahfuz olarak, onu da basit kuvvet olarak hafıza olarak anlayabiliriz. Yani her “bir defalık” suretlendirme ve idrake indirme süreçlerinde evvel mahfuz olanın hafızanın kaydından düşürdüğü “tasavvurla” yani suretle “bilme” eylemi gerçekleşmektedir. Bunu dememizin sebebi “bir defalık” oluşunun ve bugünkü “felsefelerce” esas alınan rasyonalite yani “orantisallaştırma” ekseninde olmayan zihni ve kişisel süreçlerin ortaya çıkarılmasını vurgulamaktır. Bu bağlamda “suret rabteden cevhere” ait suretle, suret rabteden cevher yoluyla “rabtedilen sureti” karıştırmamak gerekir. Birisi kendini işitmek ya da görmek iken diğeri kendiliğini bilen bir cevherin gösterdiğidir.

Musiki esasında söylersek, ‘sazendenin içte duyduğu’ ile duyduğu ‘sesin içini’ görüp bazı cihazlardan bize de duyurması aynı değildir. Bu anlatılanlar “nazariyata dair fikriyat” esasında suret nazariyatı itibariyle geçerlidir. Yoksa “suret rabteden cevhere” ait “sureti” düşünmek, nazariyat itibariyle muğlaktır. Eşyaya ve mevcuda giydirilen sıfatlarla alakalıdır. Nazari dilde ise “suretsiz vasıf” esasında “suretli isim” olarak seyirdir. Keza musikimizde çok eskiden bestelenmiş olan Nesimi’ye ait şu dizeler baştan beri söylenen seyir meselesine nazari bir delil teşkil etmektedir:

**“Gâh çıkarım gökyüzüne seyrederim âlemi
Gâh inerim yer yüzüne seyreder âlem beni
Gâh giderim medreseye ders okurum Hak için
Gâh giderim meyhaneye dem çekerim kime ne”⁵**

Seyir, nazariyatın aslıdır ve sahne esasında bir içsel iz sürmedir. Olan bitenden ve ayrışık düşkün dünyadan “aşkın” olana temas edilerek kurulan bir bakıştır. Nesimi’nin “gökyüzü” “yeryüzü” diye metaforize ettiği yer (topos) suret(ler)e ait durulan (makam) ve tekrardan psukheye (dönülen) devredilen (usûl) mahallerdir. Dolayısıyla beyitte geçen âlemi seyir usûle, yeryüzünü seyretmek durulan yer olan makama işaret eden bir anlama bindirilebilir. Bu örnek seyrin suretinin tekrar kişide biten “ölçülemez” gayrınısabetli yüzüne vurgu yapılmak için düşünülmüştür.

Suret nazariyatı temelinde hatırlanan da (gayrı nisbetli) zaman kaydı altında suretin bizzat kendisidir. Psukhe’nin yani “suret rapteden cevherin”, rasyonel yeti veya deneyimle değil “hafıza kuvveti” kullanarak “aheng” oluşturmastır. Aheng kısaca, birbirinden bağımsızmış gibi zannedilen iki suretin, ya da bir şeyin (ses, madde, görünüm, his) içte ve dıştaki vasıflarının, «aynılığını» ve zamansal olarak (gayrınısabetli zaman) «birliğini», uyumluluğunu duyabilmektir. O yüzden Koç’un nazariyat eserlerinde “nazari musiki” dediğimizde kastımızın bir çalgı aleti ya da ağızdan “entonasyonla” çıkan “tanımlı sesler” olmadığı yinelenmektedir. Keza Türkçede “aheng” kelimesine “uygunluk ve düzen” anlamı verilmiştir.

5 CÖMERT, Eray. (2023). “Kul Nesîmî’nin ‘Kime Ne’ Redifli Meşhur Nefesi: Haydar Haydar’ın Tekkelerden Sahneler Uzanan Asırlık Yolculuğu”. ODÜSOBİAD, 13 (1), 115-158, doi: 10.48146/odusobiad.1207457. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2783663> Erişim Tarihi: 06.05.2025.

Yine Omsanlıca-Türkçe lügatte “aheng” bağlamında ve felsefi anlamda “ahengi ezeli” şeklinde “öncel düzen” anlamında başka bir kavram daha bulunmakta olup Fransızcası “harmonie preetible” (Devellioğlu, 2003:15) yazılmıştır.

Dolayısıyla sık sık tanımı tekrar edilen şekilde suret nazariyatı yani nazari musiki, suret rapteden cevher olan “ben”in evvel mahfuzda ahengin suretini usûl olarak, ahenge ait seyrin suretini de makam olarak hatırlamasını sağlayan vasıtaadır. Usûl, iç ve dış birliğini sağlayan “harmoni” olan ahengin mahalidir, yeridir. Suret nazariyatının teşkilini sağlayan ise, gayrınısabetli zamandır. Usûl, öncesinde de bahsettiğimiz üzere asılla yani asli isimle kurulan irtibat olup, psuhke’ye ait suret devridir ve bu nedenle aşkın olandır.

Sonuç

Nazari musiki aşkındır ve aşkına aittir. Aşkın oluşu “önermesel”, deneyimsel ve görsel dünyada karşılık bulamamasının yanında, “ben” idrakine ilişkin olmasındandır. Ben temel anlamda bir birlik bölünmezlik esasında bir cevherdir ve nazariyat bakımından da asli isimdir. Mevcuda ilişkin tanımların varabileceği sınırdır denilebilir. Hafıza, bu anlamda “cevher isim” olarak “Bene” özel bir “hudut” olarak düşünülebilir. Hafıza, psukhede korunanın “muhafaza edilenin bağlantıları” yani “mahfuzun rabtıdır” ve “hatırlamak” (içten getirmek) ile yakından ilişkilidir.

Nazari musiki açısından ise, aşkına özel “evvel mahfuzu”, bizzat “işitmek” yoluyla “hatırlar” ve “muhayyile” vasıtasıyla bu temelde idrak eder. Bu durum, hafızanın içeriğinin, nazari musiki’nin sesleri aracılığıyla aşkın tarafından duyulduğunu ve anımsandığını göstermektedir. Aslında nazari musiki, içte birlik oluşturan sesin hafızada korunan ile darb edilerek hatırlayışı sağlayan uyumluluktur.

Nazari musikinin esası, “suretleri bağlayan, yakalayan ve birleyen cevher” olan “bene” mahsus kayıtsız hafızanın (evvel mahfuz), usûlle (suret dairesi rabt etmek), “makam” yoluyla bu “suret dairesini seyretmek” yoluyla “nazari ahengin”/uyumlu birliğin hatırlanmasından ibarettir. Dolayısıyla, usûl ve makam, sadece musiki kalıpları olmaktan ziyade, “evvel mahfuzun” hatırlanarak idrak edilmesinin, hafızanın ve seslerin-

harflerin içinin nasıl teşekkül ettiğini gösterebilen tümellerdir. Özünde birliğin seyrini anlatmak isteyen, bu karmaşık gibi görünen yapıda basit ve içli suretlerin ahenk ile «ben»in kendi hakikatini işitmesi ve aşkınlık idrakine varabilmesi esastır.

Suret nazariyatı ismiyle de anılan nazari musiki, hafıza ve seslerin iç dünyasına derinlemesine bir bakış sunar. Suret'li sesleri ve “ağır-içli sesler” vasıtasıyla psukhe'nin aşkın oluş özelliğiyle hatırlanır ve idrak edilir. Bu hatırlama, “usûl” ve “makamla”, Nazari Musiki ya da Türk müziğine özgü kavramlar tarafından şekillendirilir ve lineer zaman algısında olan zihninde ötesinde, “irrasyonel” bir zaman algısı içinde gerçekleşir. Birlik seyri bu hatırlanma ile mümkün olmaktadır. Kişi her “dem” den “an”a kayıt düşerek kendiyle irtibata geçecektir.

Nazari musiki, bu bağlamda, sadece fiziksel bir işitme deneyimi olmanın ötesinde, aşkının kendi özüne ait “ilk doğuşu” hatırlama, deneme ve idrak etme yolu olarak da anlaşılabilir. Seslerin içinde olan “ağırlık”, nazari musikiyle “darb edilerek” ve “nefes” ile “gön” verilerek “gön'üle”, aşkının “evvel mahfuzuna” açılan bir dünyadır, hafıza ise bu içsel seslerin anlamlandırıldığı ve idrak edildiği aşkın bir mahal olarak belirlemektedir. Bu açıdan nazari musiki, müziğin aşkınsal yönü ve hafızanın bundaki rolüne dair suretli, özgün ve derinlikli bir anlayış oluşturacaktır.

Kaynakça

- BARKÇIN, Savaş (2024).40 Makam 40 Anlam, Ketebe Yayınları:İstanbul
- CÖMERT, Eray (2023). “Kul Nesîmî’nin ‘Kime Ne’ Redifli Meşhur Nefesi: Haydar Haydar’ın Tekkelerden Sahnelere Uzanan Asırlık Yolculuğu”. ODÜSOBİAD, 13 (1), 115-158. doi: 10.48146/odusobiad.1207457 <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2783663> (Erişim Tarihi: 06.05.2025).
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2003). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi-Ankara
- DÖNMEZ, Banu Mustan & KILINÇER, Zafer. (2011). İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi, Cilt/Vol.1 Sayı/No.1: 101-113.
- ERHAT, Azra (2008). Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HAFİZ, Muharrem (2022). Müzik ve Felsefe “Klasik Dönem İslam Filozoflarının Müzik Felsefeleri”, Klasik Yayınları, İstanbul.
- KOÇ, Yalçın (2007). Anadolu Mayası. Cedit Neşriyat, Ankara.
- KOÇ, Yalçın (2011). Nazari Musiki’nin Esasları. E Yayınları, İstanbul.
- KOÇ, Yalçın (2024). Cevher Theografyasına Giriş. Cedit Neşriyat, Ankara.



NICOLAUS CUSANUS'TA TANRI ve MÜMKÜNAT: *DE APICE THEORIAE* - TAM METİN ÇEVİRİ Hüseyin İSTANBULLU¹

Öz

Nicolaus Cusanus (d. 1401, Kues, Trier - ö. 11 Ağustos 1464, Todi) gerek Sokrates, Platon ve Aristoteles felsefesinin sentezinden oluşan *fikriyatı* (*logia*), gerek Sözde-Dionisios Areopagites, John Scottus Eriugena ve Meister Eckhart mistisizmine dayanan *nazariyatı* (*theoria*) ile Geç Orta Çağ'dan Erken Rönesans'a geçiş döneminin en önemli düşünürlerinden biridir. Felsefeden teolojiye, matematikten geometri ve doğa bilimlerine değin eserler içeren kapsamlı külliyatından günümüze elliye aşkın özgün eser, 294 vaaz ve birçok mektup ulaşmıştır. Öne çıkan başlıca eserleri arasında *De docta ignorantia* (Öğrenilmiş Cehalet Üzerine, 1440), *De coniecturis* (Zanlar Üzerine, 1441-1442), *De visione Dei* (Tanrı Görüşü Üzerine, 1453) *De venatione sapientiae* (Bilgeliğin Peşinde, 1462) ve bu çalışmada tam tercümesini sunacağımız *De apice theoriae* (Nazariyatın Zirvesi Üzerine, 1464) yer alır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Cusanus, Mistisizm, Nazariyat, Metafizik

1 Uzm. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, Antalya, Türkiye, ORCID: 0000-0002-9633-8377, E-posta: huseyin.istanbulluu@gmail.com.

***God and Possibility in Nicolaus Cusanus:
De apice theoriae - A Complete Translation***

Abstract

Nicolaus Cusanus (b. 1401 in Kues, Trier - d. August 11, 1464 in Todi) stands among the foremost thinkers of the transitional period between the Late Middle Ages and the Early Renaissance. This preeminence derives from both his *discursive thought (logia)*, synthesizing the philosophies of Socrates, Plato, and Aristotle, and his *contemplative reflection (theoria)*, rooted in the mysticism of Pseudo-Dionysius the Areopagite, John Scottus Eriugena, and Meister Eckhart. From his extensive corpus, comprising works ranging from philosophy and theology to mathematics, geometry, and natural sciences, over fifty original treatises, 294 sermons, and numerous letters survive to the present day. Among his principal works are *De docta ignorantia* (On Learned Ignorance, 1440), *De coniecturis* (On Conjectures, 1441-1442), *De visione Dei* (The Vision of God, 1453), *De venatione sapientiae* (On the Pursuit of Wisdom, 1462), and *De apice theoriae* (Concerning the Loftiest Level of Contemplative Reflection, 1464). This study presents a complete translation of the latter work.

Keywords: Philosophy, Cusanus, Mysticism, Theory, Metaphysics

Giriş

Nicolaus Cusanus (Kusalı ya da Kuesli Niclas) 1401 yılında Moselle Nehri kıyısındaki Kues'te (bugünkü adıyla Bernkastel-Kues) doğar; babası "Hennen Kryfftz" olarak da tanınan Johann Krebs (Cryfftz), Trierli varlıklı bir tüccardır; annesi Katharina Römer ise soylu bir ailenin kızıdır (Meuthen, 2010: 6). İlk eğitimini Deventer'deki "Ortak Yaşam Kardeşleri" (Devotio Moderna) ekolünde görür; ekol, mistisizm ile akılcılığı sentezleyen bir yapıdadır. 1416 yılında Heidelberg Üniversitesi'ne kaydolar, felsefe eğitimi almaya başlar (Meuthen, 2010: 12). 1417 yılında Padua Üniversitesi'nde Kilise Hukuku eğitimi alır; burada Giuliano Cesarini ve matematikçi-astronom Paolo Toscanelli ile kurduğu dostluklar, entelektüel gelişiminde dönüm noktası olur; Toscanelli aracılığıyla matematik ve astronominin yenilikleriyle tanışır; 1423 yılında Kilise Hukuku alanında doktor unvanı alır (Meuthen, 2010: 15). 1425 yılında Heymeric de Campo tarafından Cusanus'a, düşüncesine oldukça etki edecek Sözde-Dionisios Areopagites, Albertus Magnus ve Ramon Llull gibi isimlerin düşleri tanıtılır (Meuthen, 2010: 29-30).

1425 yılında memleketi Kues'e geri döner; 1427 yılında Trier Başpiskoposu Otto von Ziegenhain'ın vekili olur (Meuthen, 2010: 21). Ziegenhain'ın 1430 yılındaki ölümünün ardından halefiyet krizi belirir; Papa V. Martin, Trier Başpiskoposluğu'na Raban von Helmstatt'ı atarken, Cusanus Trier katedral meclisi ile birlikte Ulrich von Manderscheid'ı destekler; 1430 yılında Ulrich von Manderscheid'in hukuk müşaviri olur; 1432 yılındaki Basel Konsili'ne Ulrich'in temsilcisi olarak katılır (Meuthen, 2010: 35-36). 1434 yılında *De Concordantia Catholica* eserini tamamlar; metin, konsilyarizme² dairdir. Konseyin 1437 yılında amacı ve etkisini kaybetmeye başlaması üzerine Cusanus, Papa VIII. Eugenius'u desteklemeye başlar.

Papa VIII. Eugenius, Doğu ve Batı kiliselerinin birleştirilmesi misyonuyla kurduğu ekibe onu da dahil eder; Cusanus bu nedenle 1437 yılında Konstantinopolis'e (İstanbul) gelir. Dönüş yolundayken gemide

2 Konsilyarizm: Katolik Kilisesi'nde 14. ve 15. Yüzyıllarda, özellikle Katolik Bölünmesi (1378-1417) sırasında gelişen ve "en yüksek kilise otoritesinin papada değil, tüm dünyadan piskoposların toplandığı genel/ekümenik konsilde bulunduğu" görüşünü savunan teolojik harekettir.

ilahi bir aydınlanma yaşar; bu göksel armağan sayesinde artık kavranılmaz olanın (Tanrı) kavranılamazlığının farkında olduğunu söyler; böylece 1440 yılında, birçok felsefe tarihçisi tarafından başyapıt addedilen *De Docta Ignorantia*'yı (Öğrenilmiş Cehalet Üzerine) yazar (Meuthen, 2010: 59). Cusanus, Sokrates'in "*Neyi bilmediğimi biliyorum.*" düsturuyla örtüşen *De docta ignorantia* adlı erken dönem apofatik (negatif) teoloji eserinde Tanrı'nın bilinemezliğini ele alır. Ona göre aklın sahip olduğu kavrama yetisi, karşıtları (var-yok, oluşlu-oluşsuz) kıyaslamaktan öteye geçemez; Tanrı arayışı da dahil insanın her arayışı ancak kıyaslı bir keşifle sonuçlanır; böylece insan, aşkın mutlakiyet (maximum absolutum) ve karşıtların birliği (coincidentia oppositorum) olarak Tanrı'yı asla idrak edebilir ve bilebilir bir mahiyette değildir. Bir "var" ve "oluş"lu olan, bir şeyi de ancak varlığı-yokluğu ya da olmaklığı-olmamaklığını orantılamak ile bilen insan, kendi "bilmeyişli" oluşu ile bilemeyeceği şeyleri *theoria* (nazariyat) zemininde irdelemek ile insan, karşıtların mutlak ve aşkın birlikteliğini (Tanrı'yı) sezebilir; kavranılmazı kavranılmazca tefekkür edebilir olur.

İlerleyen dönemde, 1448 yılında Papa V. Nicholas tarafından kardinal, 1450 yılında Brixen Piskoposu ilan edilir. Brixen'e piskopos olarak atanmasına rağmen, Tirol Kontu Sigismund'un muhalefeti nedeniyle iki yıl görevine başlayamaz. 1451-52 yılları arasında papalık temsilcisi olarak Kuzey Almanya ve Hollanda'da reform seyahatine çıkar; üç bin kilometrelik yolculuğu boyunca manastır denetimi yapar; proto-protestan Hussitler ile diyalog kurar; "dinler arası barış" fikrini inşa etmeye başlar; 1451 yılında Brixen'e döndüğünde Sonnenburg Manastırı'nda rahibeliğe yönelik reform getirir, fakat bu yüzden Tirol Kontu Sigismund ile çatışma yaşamaya başlar (Meuthen, 2010: 89-91). 1453 yılında İstanbul'un fethinin ardından *De Pace Fidei*'i (İman Barışı Üzerine) yazar; eserde tek bir evrensel din fikrini savunur, Hristiyanlık, İslam ve Yahudiliği tek hakikatin farklı ritüelleri olarak açıklar (Meuthen, 2010: 129-130). 1460 yılında Sigismund tarafından Bruneckt'te esir alınıp Buchenstein Kalesi'ne hapsedilir; araya Papa II. Pius'un girmesiyle serbest bırakılır, fakat bu süreçte sağlığı ciddi şekilde bozulur (Meuthen, 2010: 112-113). Serbest bırakıldıktan sonra 1460 yılında Roma'ya dönüp Papa II. Pius'a danışmanlık yapmaya başlar. 11 Ağustos 1464 yılında Todi'de vefat eder; bedeni kardinali olduğu Roma'daki San Pietro in Vincoli Bazilikası'na,

kalbi ise Kues'te kurduğu Cusanusstift Hastanesi'nin şapeline defnedilir (Meuthen, 2010: 37).

Nazariyatın Zirvesi Üzerine Todi/Umbria'da, 1464 yılının Paskalya bayramından hemen sonra yazılmıştır; ölümünden kısa zaman önce kaleme aldığı son yapıtlar arasında yer alır. Eser diyalog biçiminde olup konuşmacıları Nicolaus Cusanus ve uzun zaman boyunca sekreterlik görevini üstlenmiş Peter von Ercklentz'dir. Cusanus erken dönem çalışmalarından beri sürdürdüğü mevcudiyetin neliğine dair araştırmayı *Nazariyatın Zirvesi Üzerine'de* devam ettirmiştir; nitekim o, entelektüelliğinin başlangıcından ölümüne değin, insanın hakikat ya da mahiyete dair mutlak netice elde edebilecek bir anlağa, bir kuvveye sahip olmadığını savunur. Cusanus'un *Nazariyatın Zirvesi Üzerine'de*, *De docta ignorantia* adlı eseriyle tanıttığı “nazariyat temelli apofatik teoloji” düsturunun yanında, ayrıca “nazariyat temelli olumlayıcı bir mistik teoloji” geliştirdiği görülmektedir. Metnin merkezinde tüm bir mevcudiyette bulunan tek/ortak mahiyetin (quiditas), hakikatin (veritas) veya özün (hipostasis/hipostaz) “Mümkünatın Kendisi” (posse ipsum; Tanrı) olduğu düşüncesi vardır. Kavram, onun daha önce *De docta ignorantia*'da geliştirdiği “coincidentia oppositorum” (karşıtların birliği) doktrinini ve insan aklının Tanrı'yı kavramadaki sınırlı oluşunu vurgulayan “docta ignorantia” (öğrenilmiş cehalet) konseptini daha da derinleştirir. Mümkünatın Kendisi tüm belirlenimlerin, sınırların ve hatta “olan” ile “olmayan” gibi temel karşıtlıkların ötesinde yer alır; o, basit/apaçık hakikat ve mutlak imkândır; kuvve-fiili (possest) dahi önceleyendir. Mümkünatın Kendisi olarak Tanrı, hepsinin öncesi ve sonrasında bulunması ve onlara bir mümkünat bahşeden olması bakımından, her mümkün aşkındır. Mümkünlerin evrendeki kendilikleri (özü/öznesi veya hipostasisi) elbette reddedilemezdir, zira eşyanın birbirinden belirli farklılıklar gösterdiği açıktır. Buna mukabil şeylerin kendilikleri (birer mümkün olarak) yine de Mümkünatın Kendisi'nden apayrı şeyler değildir; nitekim her mümkünün kendiliği ancak Mümkünatın Kendisi'nin onlarda dilediği ölçüde tecelli etmesinden; mümkünlerin onu birbirlerinden farklı merhalelerde yansıtmasından doğmaktadır. İşte bu nedenle Mümkünatın Kendisi olarak Tanrı, her mümkün aşkın olduğu kadar, hepsinde aynı ölçüde olmamak üzere,

içkindir de. Bu doğrultuda eser Cusanus'un hem yaratan ve yaratılmış arasındaki ontolojik farkı (aşkınlığı) gösterme çabasını hem de bu ikiliği mümkünat kavramı aracılığıyla bir kılma çabasını içerir.

Tanrı ve evrenin neliğine dair bu geç dönem tefekkürü sonucunda Cusanus nazarı görünün, nazariyatın zirvesinde (apice theoriae) Mümkünatın Kendisi'nin bulunduğu kanısına varır. Bu zirveye tastamam ulaşıp Mümkünatın Kendisi'nin neliğine doğrudan vakıf olmak, bir “mümkün” olan insan için olanaksızdır; yine de ona göre insan bünyesinde barındırdığı zihnin (kavrama değil de) görme yetisi ile onu sezebilir, fark edebilir, düşleyebilir bir durumdadır. Böylece: Tanrı hem her şeydir (zira her şey onun kudretindedir) hem de hiçbir şey (çünkü hiçbir şey ona denk değildir). En nihayetinde *Nazariyatın Zirvesi Üzerine* mümkün ve mümkünat kavramlarının hem felsefi hem teolojik hem de mistik açıdan irdelendiği; çok yönlülüğün okura bütünlüklü ve akıcı şekilde sunulduğu özgün bir eserdir. Bu iki özelliğiyle gerçekten de Orta Çağ Alman Felsefesi'nde olduğu kadar, Orta Çağ Batı Felsefesi için de önemli bir yer teşkil etmektedir.

Metne Yalçın Koç'un nazariyata dair fikriyatı dahilinde bakıldığında Cusanus'un “mümkün” kavramını metafiziğin temeli ya da zirvesine konumlandırmaya çalışırken “mümkün'ün zorunluluğunun neliği”ne yeterince değinmediği; bu nedenle de *Menon Açmazı*'nı aşamadığı görülmektedir. Nitekim zorunluluk, mümkündür; ancak mümkünün zorunlu olması mümtenî. İşte Türk-İslam düşüncesinde bu konu, varlık hiyerarşisi üzerinden çözümlenmiştir: Zorunlu (Vâcibü'l-Vücûd): Kendiliğinden var olan; Mümkün (Mümkîn): Zorunlu'nun yaratımıyla var olan; Mümtenî (İmkânsız): Varlığı çelişki taşıyan. En nihayetinde denebilir ki çalışmada tercümesini sunacağımız *De apice theoriae* “Cusanus -Yalçın Koç *theologia*'sı bağlamında- nazariyat (theoria) mı icra ediyor, yoksa fikriyat (logia) mı?” sorusunu soracak okur için mühim bir kılavuz olacaktır.

Çeviride Felix Meiner Yayınevi'nin 1982 tarihli yayınında yer alan Latince metin esas alınmıştır.³ Çalışmada tutarlığı artırmak adına Hopkins⁴

3 Ed. Raymundus Klibansky & Iohannes Gerhardus Senger, Nicolai de Cusa, Opera omnia; Vol. XII; De venatione sapientiae — De apice theoriae, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982.

4 Yaz. Nicholas of Cusa, Ed. Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations - Six Latin Texts Translated into English, A.J. Banning Press, Minneapolis, 1998.

ve Von Dietlind ile Wilhelm Dupré'nin⁵ yayınları da dikkate almıştır; *Cassell's Latin Dictionary: Latin-English and English-Latin*⁶ ve *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*⁷ sözlükleri kullanılmıştır. Köşeli parantez içinde yazarlar ve dipnotlarda belirtilenler çevirmene aittir. Cusanus'un felsefi düsturu ve kelime seçimi (potis + esse: posse) doğrultusunda onun "posse"sine, "mümkün oluş-lu-lar" ve "mümkün-oluş eylemi"ni bir arada vurgulayabilmek adına "mümkünat" ve böylece "posse ipsum"una da "Mümkünat'ın Kendisi" denmiştir.

NAZARİYATIN ZİRVESİ ÜZERİNE⁸

Konuşanlar: Pek Muhterem Aziz Petrus [Bazilikası] Kardinali [Nicolaus Cusanus] ve Aquensis Kanonu Petrus de Ercklentz

Petrus: Kendini birkaç günlüğüne, derin bir tefekküre kaptırdığını biliyorum; öyle görünüyordun ki, yükünü artırıp rahatsızlık vermekten korktuğumdan, ayan olanlarına dair soru soramadım bu zamana kadar. Şimdiden sonra da -biraz toparlanmış ve pek mühim bir şey keşfetmişçesine mesut görünmenden etkilenip- aşırı soru yöneltecek olursam zatına, lütfen beni bağışla.

Kardinal: Memnuniyetle. Hayret edip duruyordum ben de hayli zamandır [teolojik konulara dair] suskun kalmana -on dört yıldır hem kamuya açık konuşmalarında hem özel sohbetlerimizde beni ilmî bulgulardan bahsederken dinliyor, yazdığım kısa eserleri de derliyor olmana rağmen suskun kalışına, bilhassa. O halde Tanrı'nın inayeti, şahsımın vekaletiyle kutsal rahiplik makamının en alî mevkiine erişmiş olduğuna göre artık vakti gelmiştir; başlayasın konuşmaya, sormaya.

Petrus: Acemiliğimden utanıyorum [doğrusu]. Yine de takvandandır cesaret buluyor, Paskalya dönemindeki bu tefekküründe yeni ne belirdiğini

5 Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, Haz. Leo Gabriel, Çev. von Dietlind & Wilhelm Dupré, 3 Cilt, Verlag Herder, Viyana, 1989.

6 Ed. J. R. V. Marchant, Joseph F. Charles, Cassell's Latin Dictionary: Latin-English and English-Latin, Cassell and Company, LTD, 1952, London.

7 Robert Maltby, A Lexicon of Ancient Latin Etymologies, Francis Cairns Publications, Wiltshire, 1991.

8 Yazar: Nicolaus Cusanus - Latince Aslından Çeviren: Hüseyin İSTANBULLU

sormak istiyorum sana. [Öte yandan] çeşitli yazılarında koyutladıkların ile bütün bir arayışını tamamladığını düşünüyordum.

Kardinal: Üçüncü Gök'e⁹ çekilen Havarî Pavlus bile kavranamaz olanı kavrayamamışken, hiç kimse bir yerde gördüklerinden tatmin olup her kavrayışın üstünde olanı daha iyi kavrama çabasına son veremez.

Petrus: [Peki] neyi arıyorsun?

Kardinal: Doğru söyledin.

Petrus: Ben sana soru soruyorum, sen ise benimle alay ediyorsun. “Neyi arıyorsun?” diye soruyorum, bana “Doğru söyledin.” diyorsun; [doğru ya da yanlış addedeceğin] bir şey iddia etmiyorum, soru soruyorum.

Kardinal: “Neyi”¹⁰ [quid] arıyorsun demekle doğru söylemiş oldun zira ancak “bir şey”i¹¹ [quid] arıyorum. [Hem] her arayan, “bir şey”i arıyordur; zira herhangi bir şey ya da bir şeyi aramayan, arayan olamaz. Bundandır ki ben de her özverili kimse gibi “bir şey”i aramaktayım ancak; zira oldukça bilmek istiyorum bu denli aranan neliğin,¹² yani mahiyetin¹³ bizzat ne olduğunu.

Petrus: [Mahiyetin] keşfedilebilir olduğunu düşünüyor musun ki?

Kardinal: Elbette; zira özverili kimselerde beliren ilham [duygulanım] beyhude yere değildir.

Petrus: Bu durumda, cümle alemini geride bırakan bir çaba mı sarfetmekte? Nitekim mahiyeti şimdiye dek keşfedebilen çıkmamıştır.

Kardinal: Ben [arayanlardan] çoğunun onu belirli bir ölçüde gördüğü ve artlarında da bu görüleri içeren yazılar bıraktığı kanaatindeyim. Nitekim her daim aranmış, aranan ve aranacak olan mahiyet¹⁴ büsbütün bir bilinmez olsaydı, [ki bu durumda] keşfedilse dahi bir bilinmez olarak

9 II. Korintlular 12:2, 3.

10 Cusanus bu paragrafta Petrus’a kelime oyunu yaptığını gösteriyor. “Quid”in birçok anlamı vardır; burada “Neyi” anlamı kullanılmıştır.

11 “Quid” burada “bir şeyi” anlamında kullanılmıştır.

12 quid

13 Quiditas.

14 Quiditas.

kalacağından, nasıl aranabilir [bir şey] olurdu? Yine malum bilge¹⁵ de onun [mahiyetin] herkes tarafından, uzaktan da olsa, görülebilir olduğunu bu nedenle söylemişti.

Ben de uzun yıllar boyunca mahiyetin her türlü bilme kabiliyetinin ötesinde ve her çokluk ya da zıtlığın evvelinde aranması gerektiğini düşünmüş; kendinde-oluşlu¹⁶ mahiyetin tüm varlıkların¹⁷ değişmez [mutlak/ortak] özü¹⁸ olduğunu fark edememiştım -bu nedenle de varlıkların mahiyetinin farklı farklı değil, [mahiyet] ne çoğaltılabilir ne de bölünebilir olduğu için, aynı *hipostasisi*¹⁹ paylaşmasını da. Daha sonra gördüm ki, şeylerin kendi özleri ya da *hipostasislerinin mümkün olabileceğini* kabul etmek gerekir; öte yandan da elbette bunların, birer *mümkün olmalarından* dolayı, “Mümkünat’ın Kendisi” olmaksızın var olamayacaklarını da. Nitekim mümkünat olmaksızın nasıl mümkün olunabilir? Bu nedenle [şu sonuca vardım ki] yokluğunda hiçbir şeyin *mümkün olamayacağı* “Mümkünat’ın Kendisi”²⁰ [kainattaki] hiçbir şeyin ondan daha çok temel *olamayacağı* şeydir. Bu nedenle aranan şey, yokluğunda hiçbir şeyin var olamayacağı mahiyetin, ya da o “ne”nin kendisidir.²¹ İşte bayram boyunca bu nazârî tefekkürdeydim, büyük bir keyifle.

Petrus: Mümkünat olmaksızın hiçbir şey *mümkün olamaz* diyorsun -ki ben de böyle düşünüyorum; kuşkusuz mahiyet olmaksızın da hiçbir şey *var olamaz*; bu nedenle “Mümkünat’ın Kendisi”ne mahiyet denebilir, gayet iyi anladım. Öte yandan da hayret ediyorum: Kuvve-fil’i²² daha önce pek çok kez anlatmış, yine triyaloğunda açıklamıştın; bunlar neden yeterli gelmediler sana?

Kardinal: Birazdan daha güçlüsü, evveli ve iyisi bulunmayan; yokluğunda hiçbir varlığın, yaşamın ve idrakın mümkün olmayacağı şeyi “kuvve-fil”

15 Eyüp 36:25.

16 In se subsistentem.

17 substantiarum

18 subsistentiam

19 ὑπόστασις: Şahsî varlık; özne; hipostaz.

20 Posse ipsum. Aynı zamanda “Tanrı’nın Kendisi”dir; nitekim tüm bir mümkün olmak”lığı ve tüm mümkünleri mümkün kılmış olandır.

21 Ipsum quid -Cusanus kelime oyununu devam ettiriyor.

22 Possest (İng. Actualized-possibility; Alm. Können-Ist).

ya da başka bir kelime yerine “Mümkünat’ın Kendisi” ile adlandırmanın ne denli daha uygun olduğunu gördüğünde, anlayacaksın. [Nitekim bu şey] adlandırılabilir bir şeyse -ki adlandırılabilir- “Mümkünat’ın Kendisi”, kendisinden daha tastamam olanı *mümkün olamayacağı* için, ona en iyi ad olacaktır. Bundan daha açık, doğru ve basit bir ismin bulunamayacağı kanaatindeyim.

Petrus: Nasıl [mahiyete dair bir şey için] daha basit diyebiliyorsun? Ben, her daim aranan fakat asla tam olarak keşfedilemeyenden daha zor hiçbir şeyin bulunamayacağı kanaatindeyim.

Kardinal: Bir zamanlar hakikatin karanlıkta [müphemiyette] daha iyi bulunabileceğini düşünürdüm; [şimdi görüyorum ki] hakikat parıl parıl parladıkça basitleşmektedir. “Mümkünat’ın Kendisi”nin ıslıl ıslıl parlamakta olduğu hakikat, büyük bir kudret sahibidir; haykırmaktadır kendini meydanlarda -okuduğun gibi *Idiota*²³ adlı kitapta. Hakikat gerçekten de basit kılmıştır keşfini her konumda.

Her biri yiyebildiğini, koşabildiğini ya da konuşabildiğini öne sürebiliyorken, hangi erkek çocuğu ya da genç adam “Mümkünat’ın Kendisi”nden bihaberdir? Hem kimse yoktur ki mümkün olmayan hiçbir şeyin *olamayacağını*; mümkünat olmaksızın hiçbir şeyin *var olamayacağını*, yapıp edilemeyeceğini telakki edebilmek için eğitmen gerekseyen bir akla sahip olsun. Bir gence [ilkin] bir taşı taşıyıp taşıyamayacağı sorulsa ve ondan “taşıyabilirim” cevabı alınsa; sonrasında da bunu mümkünat veya kuvvet olmaksızın yapıp yapamayacağı sorusu yöneltile, [sorana] şüphesiz “asla” karşılığını vermez mi? Hem bu soruyu da saçma ve yersiz bulur, nitekim akli başında herkes “Mümkünat’ın Kendisi” olmaksızın hiçbir şeyin yapıp edilemeyeceğini bilir. Gerçekten de her muktedir “Mümkünat’ın Kendisi”ni gerekser, zira hiçbir şey onun öncülüğü olmaksızın vuku bulamaz. [Bundandır ki] bilinirliği mümkün hiçbir şey “Mümkünat’ın Kendisi”nden daha çok bilinebilir; kolaylığı mümkün hiçbir şey “Mümkünat’ın Kendisi”nden daha kolay; kesinliği mümkün hiçbir şey “Mümkünat’ın Kendisi”nden daha kesin olamaz. Yine [ondan] daha kadimi, kudretlisi, sağlamı, esaslısı, görkemlisi ve benzeri

23 Cusanus’un bir eseri: De idiota mente.

de yoktur. “Mümkünat’ın Kendisi”nden yoksun olan ne var olabilir ne iyi olabilir ne de başka bir şey olabilir.

Petrus: Bunlardan daha kesinini görmemiştim; bir kimsenin bunların doğruluğunu gözünden kaçırabileceğini de zannetmiyorum.

Kardinal: Senin ile benim aramdaki tek fark [düşünceye yönelttiğimiz] dikkattir. Örneğin sana var olmuş, olan ve olacak tüm bir Âdem soyuna baktığında -bunlar sonsuz sayıda olsalar da- ne gördüğünü sorsaydım ve şayet [sen de bu soruya] dikkattini [tastamam] vermiş olsaydın, tereddüt etmeden her birinde ancak ilk ebeveyninin ata mümkünatını gördüğünü söylemez miydin?

Petrus: Şüphesiz ki evet.

Kardinal: Peki aslanlar, kartallar ve diğer tüm hayvan türlerine baktığında ne gördüğünü sorsaydım, yine [bunlar için de] aynı cevabı vermez miydin?

Petrus: Kesinlikle başka bir cevap vermezdim.

Kardinal: [Peki] mevzubahis tüm müsebbebat ve ilkeliler olsaydı?

Petrus: [Bunlarda da] ilk sebebin ve ilk ilkenin mümkünatından başkasını göremediğimi söyledim.

Kardinal: Peki daha da ileri gidip sana “Böylesi ilklerin mümkünatı bütünüyle açıklanabilir olmamakla birlikte, bunlar mümkün kılma güçlerini nereden almış olabilirler?” diye sorsaydım, bana hemen “Mutlak, sınırsız ve her şeye kadir “Mümkünat’ın Kendisi”nden almışlardır, nitekim ondan daha kudretlisi ne hissedilebilirdir ne de tahayyül ya da idrak edilebilirdir; o ki, tüm bir mümkünatın mümkünatıdır; ondan daha kadim ya da tastamamı yoktur; o olmaksızın, hiçbir şey varlığını büsbütün sürdüremez.” cevabını vermez miydin?

Petrus: Muhakkak böyle derdim.

Kardinal: Bu nedenle “Mümkünat’ın Kendisi”, her şeyin mahiyeti ve *hipostasis*idir, çünkü var olan ya da olmayan ne varsa, zorunlu olarak onun kudreti altındadır. Tüm bu söylediklerimi aynen tasdik etmez misin?

Petrus: Evet, her birini ederim.

Kardinal: Yine bu nedenle bazı azizler O'nun mümkünâtını “ışık” diye adlandırır. Hiçbir şey ondan daha parlak, berrak ya da güzel olamayacağındandır ki o -mahsûs, aklî ya da zihnî bir ışık olmamasına rağmen- ışıldayan her şeyin ışığıdır. Yokluğunda duyusal görmenin mümkün olmayacağı [duyusal] ışığa [dikkatlice] bir bak; fark edeceksin ki, farklı varlık tarzlarında farklı farklı zuhur etmelerine rağmen, her renk ve görünür diğer her bir şeyde [ortak-mutlak] ışıktan başka bir *hipostasis* bulunmamaktadır; o [ortak-mutlak ışık] olmaksızın ortada ne renk, ne görünür ne de görme [yetisi] kalacaktır. Öte yandan, bu [ortak-mutlak] ışığın kendinde berraklığı görme yetisini aşmaktadır; o görünür şeylerde, bizatihi görünemez olmasından dolayı tecelli eder -bazısında parlak, bazısında sönük [bir şekilde olmak üzere]. Görünür bir şey [mevzubahis] ışığı ne kadar açık temsil ediyorsa, o kadar asil ve güzeldir. O, tüm bir görünür olanların berraklığı ve güzelliğini kuşatır, aşar. [Yine] o -duruluğu görünürler aracılığıyla kavranamaz olmasındandır ki- kendini görülebilirlerde görünür kılmak adına değil, görülemez oluşluğunu ortaya koymak adına tecelli eder. [Böylece] görülebilirlerde görülemez olanı görebilen, onun hakikatini görmüş olur. Bu dediklerimi anladın mı?

Petrus: [Evet], tekrar tekrar dinlememden ki [söylediklerini] artık daha kolay kavrayabiliyorum.

Kardinal: Öyleyse şimdi bu mahsûsâta²⁴ dair olanı [görüşleri] makûlâta²⁵ bir naklet; [örneğin] ışığın mümkünâtını Basit Mümkünât'a, ya da Mümkünât'ın Mutlak Kendisi'ne; yine renkliliği [çeşitliliği] de basitliğe²⁶ -nitekim Basit Varlık, renklerin görme duyusuna görünmesi gibi, ancak zihne görünür. Zihin -hiçbiri olabileceği şeyin dışına çıkamayan ve ancak “Mümkünât'ın Kendisi”nden paylanmakla bir²⁷ mümkünata sahip olabilen- şu birbirinden farklı varlıklarda ne görür bir bak. Anlayacaksın ki farklı varlıklar “Mümkünât'ın Kendisi”nin [yek] nüfuzunun farklı tezahürlerinden ibarettir; mahiyetleri birbirinden farklı olmamakla birlikte, hepsi [basit varlıklarında] “Mümkünât'ın Kendisi”ni yansıtır ancak.

24 Sensibilia.

25 Intelligibilia.

26 Tek olana.

27 “Mutlak Mümkünât” ve “bir Mümkünât” ayrımı.

Var olan, yaşayan veya akleden her şeyde “Mümkünat’ın Kendisi”nden başka hiçbir şey görünmez; zira varlık, yaşam ve aklın mümkünatı, bunların hepsi, onun ancak tecellisidir; her bir imkanda, tüm bir imkanlı oluşluğun mümkünatından daha çok ne görülebilir? Yine de Mümkünat’ın bizatihi, ister varlık ister idrak gücü olsun, hiçbir güçle tastamam kavranamaz. Fakat o, birinde, bir diğerine kıyasla daha güçlü tecelli eder; akıl, duyulardan ne denli daha güçlüyse, “Mümkünat’ın Kendisi” de duyusal mümkünata göre aklî mümkünatta o denli daha güçlü tecelli eder. Hakikaten “Mümkünat’ın Kendisi”, bizatihi her ne kadar tüm bir idrak gücünün ötesinde olsa da, aklî mümkünatta daha iyi görülür -fakat bu yine, onun tüm bir akli mümkünatın anlama yetisini aştığının anlaşılması ile mümkün olur. Akıl neyi kavransa, onu akleder. Böylece zihin kendi mümkünatında “Mümkünat’ın Kendisi”ni bizatihi aşkınlığından dolayı kavrayamayacağını gördüğünde, onu kendi sınırlarının fevkinde bir görüyle görmüş olur -tıpkı bir çocuğun, kendi kuvvetiyle taşıyamayacağı büyüklükteki bir taşı görmesi gibi. Zihnin görme gücü bizatihi kavrama gücünü işte bu doğrultuda aşar.

Zihnin bu basit görüşü kavrayıcı bir görüş değildir; bilakis o, kavranılamaz olanı görmeye, kavrayıcı görüşünü aşmak ile başlar. [Zihin kavrama gücüyle ancak] belirli bir şeyin, belirli bir diğer şeyden daha büyük olduğunu kavrar; daha büyüğü olmayanı görmek için ise kendini [kavrama gücünden görme gücüne] yükseltir; nitekim o [Mümkünat’ın Kendisi] sonsuzdur, her ölçülebilir ya da kavranabilir olandan büyüktür.

Zihnin tüm kavrama gücü ve kabiliyetini aşan bu bizatihi görme [ya da görü] mümkünatı onun en yüce mümkünatıdır, zira burada “Mümkünat’ın Kendisi” en üst düzeyde tecelli etmektedir; “Mümkünat’ın Kendisi”ne değin sınır tanımazdır. Nitekim bu görme mümkünatı -zihin nereye doğru yönelmesi gerektiğini öngörebilsin diye- ancak “Mümkünat’ın Kendisi”ne tanzim edilmiştir -tıpkı bir yolcunun hedefini varsayıp yönünü sürekli ona doğru çevirmesi gibi. Şayet zihin kendi huzuru, arzusu, neşe ve saadetini bu hedefte -uzaktan da olsa- görmemiş olsaydı, koşturur muydu hiç böylesine onu kavramak adına? Havari,²⁸ onu kavrayabilmemiz için öylece koşturmamız gerektiğini haklı olarak öğütlemiştir bizlere. Öyleyse

28 “Koşu alanında yarışanların hepsi koştuğu halde ödülü bir kişinin kazandığını bilmiyor musunuz? Öyle koşun ki ödülü kazanasınız.” Pavlus, I. Korintililer: 9:24.

bunları [dediklerimi] bir araya getir ki görebilesin: Her şeyin, zihnin uzaktan gördüğü “Mümkünat’ın Kendisi”ne doğru koşturabilmesi ve [böylece] Kavranılamaz’ı mümkün mertebe kavrayabilmesi için tanzim edildiğini; “Mümkünat’ın Kendisi”nin azamet izzetinde tecelli etmesinin, zihnin arzusunu doyurabilen tek kudret olduğunu. En nihayetinde aranan şey [mahiyet], işte bu şeydir [Mümkünat’ın Kendisi].

Söylediklerimi anladın mı?

Petrus: Evet, dile getirdiğin doğruları -anlama yetisine aşkın olmalarına karşı- anladım. Zihnin arzusunu -yokluğunda hiçbir şeyin mümkün olmayacağı, her mümkünatın mümkünatı olan- “Mümkünat’ın Kendisi”nden başka ne doyurabilirdi? Eğer [zihnin arzusunu doyuracak şey] “Mümkünat’ın Kendisi”nden başka bir şey olsaydı, mümkünat olmaksızın nasıl mümkün olabilirdi? Mümkünatsız mümkün olamayacağına göre, mevcudiyetini illaki “Mümkünat’ın Kendisi”nden alır [her şey] elbette. Zihin, ancak kendisinden daha üstünü bulunmayanı kavrayabildiğinde doyar [tatmin olur] ve bu da “Mümkünat’ın Kendisi”nden -yani her mümkünün mümkünatından- başkası olamaz. Böylece hakikaten görülüyor ki, bütün zihinlerin aradığı şey [mahiyet] olan “Mümkünat’ın Kendisi”, zihnî arzusunun ilkesidir -zira ondan önce hiçbir şey olamaz. O yine, zihnî arzusunun nihayetidir -zira “Mümkünat’ın Kendisi”nin ötesinde hiçbir şey bulunamaz, arzulanamaz.

Kardinal: Âlâ. [Herhalde] artık görmüşsündür, ey Petrus, sohbetlerimizin ve ayrıca eserlerimi okumanın, beni anlamayı ne denli kolaylaştırdığını. Yakında -dikkatini [tastamam] yöneltmek şartıyla- “Mümkünat’ın Kendisi”ne dair ben ne görüyorsam sen de görebileceksin, buna dair hiçbir şüphem yok. [Şüphem yok] zira “Mümkünat’ın Kendisi” hakkında -kendisi “mümkün oluş/olmayış”a ilişkin her sorguyu öncelemesindendir- şüphe beslenemez. Hiçbir şüphe “Mümkünat’ın Kendisi”ne erişemezdir [iliştirilemezdir].

“Mümkünat’ın Kendisi”nin olup olmadığını sorgulayan kişi bir dikkat kesilsin, hemen bu sorgunun ne manasız olduğunu görür; zira mümkünatın bizatihi olmasaydı, mümkünat hakkında hiçbir soru soramazdı. [Ek olarak,] mümkünatın “şu” veya “bu” olup olmadığı [bundan] daha az sorgulanabilir; zira ister var olma mümkünatı, ister “şu” veya “bu”

olmaklığın mümkünatı olsun, bunların hepsi “Mümkünat’ın Kendisi”ni halihazırda varsaymakla mümkün olmuşlardır. “Mümkünat’ın Kendisi”nin belirebilecek her bir şüphenin önceli olduğu aşîkardır. Öyleyse, ondan daha kesin hiçbir şey yoktur; zira şüphenin [bizatihi] dahi onu varsaymak zorundadır. Ondan daha yetkin ya da tastamam [olabilecek] hiçbir şey tefekkür edilemez. Tüm bunlardandır ki O’na hiçbir şey eklenemez, O’ndan ayrılamaz veya eksiltilemez.

Petrus: O halde şimdi yalnızca şunu sormak isterim: İlk²⁹ hakkında -birçok kez uzun uzadıya, her şeyi olmasa da pek çok şeyi anlatmış olmana rağmen- öncekilerden daha aşîkar bir açıklama getirmek ister misin?

Kardinal: O zaman müsaadenle sana pek gizil saydığım, daha önce açıkça paylaşılmamış şu kolaylaştırıcı düsturu: Tüm nazari soyutlamanın ancak “Mümkünat’ın Kendisi” ve tezahüratında temellendirilmesinin gerekliliğini ve hakikatli gören kimselerin de [vardıkları kanılarla] bunu göstermeye çalıştıklarını bir açıklayayım.

[Şimdi, tefekkürlerinde] ancak Bir’i tasdik edenler [direkt] “Mümkünat’ın Kendisi”ne nazar etmişlerdir. Bir ve çokluktan bahsedenler “Mümkünat’ın Kendisi” ve onun varlık tecellisinin çoklu tezahürüne teveccüh etmişlerdir. Yeni[sonralıklı]hiçbirşeyinmümkünolmadığınısöyleyenler“Mümkünat’ın Kendisi”nin her mümkünün oluş veya varlığı olduğuna teveccüh etmişlerdir. [Öte yandan] âlem ve eşyanın yeniliğini [sonralıklığını] tasdik edenler, zihinlerini mümkünatın bizatihi tezahüratına yönlendirmişlerdir. Misal zihnî görüşünü birliğin mümkünatına yönlendirmiş bir kişi de her sayı ve çoklukta ancak daha kudretlisi bulunmayan “Mümkünat’ın Kendisi”nin Bir-lik”ini görmüştür; yine bu kişi sayıların, sayısız ve sınırsız mahiyetteki birliğin mümkünatının tezahüründen ibaret olduğunu da müşahade etmiştir -zira sayılar, birliğin mümkünatının hususi tecelli tarzlarından başkası değildir. Ek olarak, birliğin mümkünatı üçlü [tek] sayıda, dörtlü [çift] sayıda olduğundan daha iyi zuhur eder; o, gerçekten de her tam sayıdan ziyade, belirli tam sayılarda daha fazla tecelli eder. Tüm bunlardandır ki cinsler, türler ve benzeri diğer her şey “Mümkünat’ın Kendisi”nin varlıktaki tezahüratı olarak yorumlanmalıdır.

Varlığın birden çok formca bahşolunmadığını söyleyenler, ondan daha yeterlisi bulunmayan “Mümkünat’ın Kendisi”ne nazar etmişlerdir. Belirli

29 İlk ilke/prensip.

formların çoğulluğunu savunanlar, “Mümkünat’ın Kendisi”nin belirli varlıklardaki tezahüratına yönelmişlerdir. Tanrı’nın ideaların kaynağı olduğunu ve de birden çok idea formunun bulunduğunu söyleyenler, aslında bizim burada söylediğimiz şeyi söylemek istemişlerdir, yani: Tanrı’nın “Mümkünat’ın Kendisi” olduğunu ve çeşitli türlerde, farklı varlık tarzlarıyla tecelli ediyor olmasını. İdeaları ve benzeri formları inkâr edenler ise yalnızca her mümkünatın aslına, “Mümkünat’ın Kendisi”ne nazar etmişlerdir. Hiçbir mümkünün yok olmayacağını söyleyenler, Mümkünat’ın ebedî ve bozuluşa uğramayan Kendisi’ni göz önünde bulundurmışlardır. Ölümün gerçek olduğunu ve eşyanın yok olacağını düşünenler, zihinlerini ancak “Mümkünat’ın Kendisi”nin varlık tecellisinin tarzlarına yönlendiren olmuşlardır. Tanrı’nın, o Kadir-i Mutlak Baba’nın, göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu öne sürenler, yine bizlerin dediğini söylemişlerdir, yani: Kendisinden daha kudretlisi olmayan “Mümkünat’ın Kendisi”nin gökleri, yeri ve her şeyi kendi tecellisiyle yarattığını; zira var olan veya var olması *mümkün her şeyde* “Mümkünat’ın Kendisi”nden başka bir şey görülemezdir -tıpkı yapılmış ve yapılacak tüm şeylerde ancak İlk Fail’in; hareket ettirilmiş ve ettirilecek tüm şeylerde ancak İlk Hareket Ettirici’nin Mümkünat’ının [kuvvesinin] görülmesi gibi. İşte görüyorsun [Petrus], böylesi çözümlemeler ile [nasıl] her şeyin basitleştiğini, tüm farklılıkların uyum içinde birleştiğini.

Bu yüzden, ey benim pek sevgili Petrus’um, zihnin gözünü heveskâr bir teveccühle bu gize çevirmen; derûnî³⁰ düşte bizlerin yazılarını ve okuduğun diğer metinleri bu çözümleme ile irdelemen; bilhassa da bizlerin kitapları ve vaazlarına odaklanman senin için iyi olacaktır.. [Bu kitaplar arasından da] özellikle *Işık Armağanı Üzerine*’ye³¹ odaklan derim; nitekim *Işık Armağanı Üzerine*, öne sürdüklerimiz doğru anlaşılırsa, bu kitapla aynı şeyi içerir. Keza, *Tanrı’nın Sureti ya da Tanrı’nın Görünüşü Üzerine*³² ve *Tanrı’yı Aramak Üzerine*³³ adlı kitaplarıma da bakınadur ki böylesi teolojik konuları daha iyi özümseyebilesin. Ve şimdi [*Nazariyatın Zirvesi Üzerine*’ye ek olarak] olabildiğince kısa sunacağım *Nazariyatın Zirvesine*

30 Subintrare.

31 De dato lumine.

32 De icona sive visu Dei.

33 De quaerendo deum.

İlişkin Notlar'ı da büyük bir şevkle bunların arasına ekle. Umarım Tanrı'nın makbul bir mütefekkeri olur, kutsal ayinlerde benim için de durmaksızın dua edersin.

Nazariyatın Zirvesine İlişkin Notlar

Nazariyatın zirvesi, o olmaksızın hiçbir şeyin tefekkür edilemeyeceği, tüm mümkünlerin mümkünatı olan “Mümkünat’ın Kendisi”dir; mümkünat olmaksızın [tefekkür ve nazariyat] nasıl mümkün olabilirdi?

I. “Mümkünat’ın Kendisi”ne, tüm mümkünatın mümkünatı olmasındandır, hiçbir şey eklenemez. Bundandır ki ne varlığın ne yaşamın ne de aklın mümkünatı, bizatihi “Mümkünat’ın Kendisi” değildir; bunlar gibi diğer ekli³⁴ mümkünatlar için de durum aynıdır. “Mümkünat’ın Kendisi” hem varlığın hem yaşamın hem de aklın [mutlak] mümkünatıdır.

II. Sadece var olması mümkün olanlar var olabilirler; bu nedenle varlıklar, varlığın mümkünatına [onda olmayan] bir şey katamaz. Yine bu doğrultuda insanlar insanın mümkünatına; gençler gençliğin mümkünatına; yetişkinler de yetişkinliğin mümkünatına [bunlarda içerilmeyen yeni] bir şey katamaz. Ekli mümkünatlar da bizatihi “Mümkünat’ın Kendisi”ne bir şey katamayacağındandır ki, dikkatli mütefekkerler [tefekkürlerinde ancak] “Mümkünat’ın Kendisi”ni görmektedirler.

III. Hiçbir şey “Mümkünat’ın Kendisi”inin önceli değildir; zira [bir mümkün] mümkünat olmaksızın nasıl mümkün olabilir? Yine bu doğrultuda hiçbir şey “Mümkünat’ın Kendisi”nden daha iyi, daha kudretli, daha mükemmel, daha yalın, daha berrak, daha bilinir, daha hakiki, daha yeterli, daha kuvvetli, daha istikrarlı, daha kolay olamaz. “Mümkünat’ın Kendisi” tüm ekli ya da eksiz mümkünatları öncelemesinden dolayı var olabilir, adlandırılabilir, duyumsanabilir, tahayyül ya da akledilebilir değildir; zira “Mümkünat’ın Kendisi” [ismi] ile işaret edilen,³⁵ tüm bunları öncelemektedir [aşmaktadır]; yine de o, her bir şeyin *hipostasis*idir -tıpkı renklerin ışığı [n özü olması] gibi.

34 Posse cum addito. “Bir Mümkünat” ile “Salt/Bizatihi Mümkünat”ın ayrımı. Bir şey dahilinde, bir şeye dair, içerikli mümkünata Cusanus “Ekli Mümkünat” demektedir; İnsanın Mümkünatı, Aklın Mümkünatı v.b. gibi.

35 Tanrı.

IV. Ekli mümkünât “Mümkünât’ın Kendisi”nin [bizatihi değil, ancak] bir suretidir,³⁶ zira [kainatta] ondan daha yalın bir şey yoktur. Varlığın mümkünâtı “Mümkünât’ın Kendisi”nin bir suretidir; yaşamın mümkünâtı “Mümkünât’ın Kendisi”nin bir suretidir; yine aklın mümkünâtı “Mümkünât’ın Kendisi”nin bir suretidir. Ancak yaşamın mümkünâtı, “Mümkünât’ın Kendisi”nin [varlığın mümkünâtına kıyasla] daha gerçek bir suretidir; aklın mümkünâtı da [yaşam mümkünâtına kıyasla] daha da gerçek bir suretidir. Dolayısıyla mütefekkirler, bir surette hakikatin görülmesi gibi, tüm şeylerde [ancak] “Mümkünât’ın Kendisi”ni görür. Ve nasıl ki bir suret hakikatin tezahürüyse, tüm şeyler de ancak “Mümkünât’ın Kendisi”nin tezahürüdür.

V. Aristoteles’in zihnî mümkünâtı onun kitaplarında kendini gösterse de bu kitaplar onun zihnî mümkünâtını tastamam yansıtmazlar -ancak biri bir diğerine göre daha iyi yansıtıyor olabilir. O bu eserleri, ona ait zihnin kendini açığa vurmayı istemesi üzerine yazabilmiştir; bu yüzden bunları üretirken Aristoteles hiç zorlanmamıştır, nitekim gösterilmeyi özgür ve asil zihninin bizatihi dilemiştir. İşte “Mümkünât’ın Kendisi” de bu doğrultuda, bütün bir varlıkta kendini, kendisi dilediği için tezahür eder. Zihne gelirse: Zihin bünyesinde, kendisinin ve diğer her şeyin yazarının³⁷ amacını görebilen düşünsel bir kitap gibidir.

VI. Aristoteles’in kitaplarında onun zihninin mümkünâtından başka bir şey bulunmamasına karşın, cahiller bunu göremez. Benzer şekilde, kâinatta “Mümkünât’ın Kendisi”nden başka bir bulunmamasına karşın, akıl yoksunları bunun farkına varamaz. Halbuki zihin denen aklî ve canlı ışık kendinde “Mümkünât’ın Kendisi”ni tefekkür eder; bu yüzden her şey zihin için, zihin de “Mümkünât’ın Kendisi”ni görmek için mümkün kılınmıştır.

VII. Seçme [eyleminin] mümkünâtı varlığın, yaşamın ve akletmenin mümkünâtını kuşatır. Özgür iradenin bu mümkünâtı, şehvetin hayvan istencini gereksemekteki mümkünâtının aksine, asla bir beden gereksemez. Bedenin zafiyetine tâbi değildir; zira şehvet ve duyular yaşlandıkça yitip gitmekteyken o asla köhnemez veya eksilmez; [yaşlansa bile kişide]

36 Imago.

37 Mümkünât’ın Kendisi/Tanrı.

daimîdir, duyulara hükmeder. Örneğin gözlerin heves ettiği her şeye dikilmemesini sağlar, kıymetsiz veya ayartıcı³⁸ şeyler görmesinler diye onları başka yöne çevirir; yine aç olduğu halde yemek yenmemesi [iştah terbiyesi] gibi [birçok başka müdahalesi daha vardır]. Zihin işte bu yolla -duyuların göremediği- övülesi ve yerilesi şeyleri, erdemleri ve kusurları görür; böylece duyuların diledikleri gibi değil, kendi hükmü altında hareket etmesini sağlar. Bizler böylesi durumlarda “Mümkünat”ın Kendisi”nin zihnin mümkünatında [daha] kuvvetli ve bozulmaz bir şekilde tezahür ettiğini; [zihnin] bedenden ayrı bir oluşa sahip olduğunu fark etmiş oluruz. [Misal] bazı otların hayat suyunda³⁹ bulunan şifalı özlerinin, bunlar bedenlen [madden] onda bulunmamalarına ve daha önce de ona batırılmamalarına rağmen içerildiğini fark eden kişi, [bu anlattıklarımıza] pek hayret etmeyecektir.⁴⁰

VIII. Akledilirler zihnin gördüğü şeylerdir; [bu nedenle] duyumsanırları öncelerler. Zihin kendini bu doğrultuda [akledilirler aracılığıyla] görür olur. Zihin kendi mümkünatının -onun için birçok şeyin imkânsız olmasındandır- her mümkünatın mümkünatı olmadığını görmekle, kendisinin “Mümkünat”ın Kendisi” olmadığını görür; fakat bu sayede [kendini görmekle] “Mümkünat”ın Kendisi”nin bir suretini görmüş olur. Nihayetinde “Mümkünat”ın Kendisi”ni kendi [suretli] mümkünatında görünce, bunun kendi mümkünatını mümkün kılmış olandan başkası olmadığını; kendisi ve var olan diğer her şeyin onun birer tezahür biçimi olduğunu fark etmiş olur. En nihayetinde [anlaşılır ki], zihnin [kendisi ve] gördüğü her şey, o Bozulmaz Mümkünat’ın tezahür biçimleridir.

IX. Maddî varlık, en aşağı ve bayağı mertebeden olmasına karşın, ancak zihin tarafından görülür; zira duyular [sadece] varlığı bulunmayan, tesadüfî arazları görür. Maddî varlık -ki bu maddenin var olma mümkünatınca içerilmesinden başka bir şey değildir- hiçbir duyu tarafından algılanamaz; nitekim ne bir nitelik ne de niceliktir; bu nedenle ne bölünebilir ne de bozulabilir. Örneğin bir elmayı böldüğümde [bir] maddeyi bölmüş

38 Scandalum.

39 Aqua vitae.

40 Zihin-Beden ayırımına ilişkin metafor: Zihin bedenden olmamasına karşın beden için en iyi olacak bedensel kararı verebilir.

olmam. Zira elmanın bir parçası tıpkı bütünü gibi maddedir ancak. Buna mukabil madde bir uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olandır; bu [özellikler] olmaksızın ne bir maddeden ne de bir kesinlikli boyuttan söz edilebilir. Maddenin varlığı, kesinlikli bir boyutun varlığıdır. Maddî uzunluk, genişlik ve derinlikten ayrı değildir; tıpkı genişliğin uzunluk ve derinlikten, derinliğin de uzunluk ve genişlikten ayrı olmaması gibi. [Uzunluk, genişlik ve derinlik], bunlar maddenin parçaları da değildir; çünkü parça bütün olamaz. Maddenin uzunluğu maddenin kendisidir -aynı şekilde genişliği ve derinliği de. Maddenin bizatihi maddî uzunluğu, genişlik ve derinliğinden ayrılmış bir maddiyat da değildir; bilakis bunların her biri aynı, bölünemez ve çoğaltılamaz olan maddenin maddiyatıdır. Uzunluk, her ne kadar kendisi genişlik veya derinliğin bizatihi olmasa da genişliğin ilkesidir;⁴¹ uzunluk ve genişlik de [ikisi birlikte] derinliğin ilkesidir. İşte zihin “Mümkünat’ın Kendisi”nin maddî varlıkta bozulmaksızın tezahür edişini bu üçlü-birlik aracılığıyla görür. Ve [zihin, üçlü-birliği] bu en aşağı [maddî] varlıkta bile böylesine gördüğünde, onun bundan daha asıl varlıklarda [aslında] daha ihtişamlı ve güçlü tezahür edeceğinin farkına varır; yine [zihin] bu doğrultuda [bu üçlü-birliğin] kendisinde, canlı veya maddî varlıkta olduğundan daha açık göründüğünü fark eder. “Mümkünat’ın Kendisi”nin bu üçlü-birliğinin hatırlayan, idrak eden ve isteyen zihinde nasıl da açıkça tezahür ettiğini vaktiyle Aziz Augustinus’un zihni görüp ortaya çıkarmıştır.

X. Bütün yapıp etme süreçlerinde zihin kesin bir şekilde görür ki “Mümkünat’ın Kendisi” hem failin yapabilirlik imkanında hem yapılanın yapılabilirlik imkanında hem de ikisinin bağ imkanında tezahür etmektedir. Bunlar üç ayrı mümkünat da değildir; failin, yapılabilirin ve bağın mümkünatı aynıdır [tektir]. Bu doğrultuda duyumsamada, görmede, tatmada, tahayyülde, idrakte, iradede, seçimde, tefekkürde, iyi ve erdemli tüm eylemlerde zihin, daha faal ve yetkini bulunmayan “Mümkünat’ın Kendisi”nin bu üçlü-birlikli mümkünatının parıldamasını görür. Kötü eylemleri ise zihin -”“Mümkünat’ın Kendisi”” bunlarda parıldamadığındandır- boş [değersiz], kötü ve ölü şeyler olarak; kendisinin ışığını karartıp kirlletmekteki şeyler olarak tecrübe eder.

41 Principium

XI. [Kâinatta] “Mümkünat’ın Kendisi” haricinde tözlük veya mahiyetlik teşkil eden başka bir -formel ya da maddî- ilke yoktur. Çeşitli suretler, suretiler, ideler ve türlerden [hakikat diye] bahsedenler, “Mümkünat’ın Kendisi”ne [direkt] yönelmemiş olanlardır; oysa o, çeşitli genel ve özel varlık tarzlarında dilediği ölçüde tezahür etmektedir ancak [tezahür ettiği şeylerin kendisi değildir]. Onun parıldamadığı yerde bulunan şeyler de -boş, eksik, hatalı, kusurlu, zayıf, ölü, bozuk ve benzeri gibi varlıksal gerçekliğe sahip olmayanlar gibi- *hipostasisten* yoksundurlar; zira “Mümkünat’ın Kendisi”nin tezahüründen yoksundurlar.

XII. “Mümkünat’ın Kendisi” ile ismi Kadir-i Mutlak veya Tüm Kudretin Mümkünatı olan; kendisi için her şeyin mümkün, hiçbir şeyin de imkânsız olmadığı; tüm kuvvetlerin kuvveti ve erdemlerin erdemi, Üçlü-birlik[li] Tanrı ifade edilmektedir. O’nun en tastamam tezahürü ise bize sözü ve örneği ile “Mümkünat’ın Kendisi”nin apaçık tefekkürünü sunan ve hiçbir şekilde daha tamamı bulunamayacak olan Mesih’tir. İşte zihnin yüce arzusunu doyuran bu saadettir ancak.

Bu birkaçı yeterli olacaktır.

DE APICE THEORIAE

Interlocutores: Reverendissimus dominus Cardinalis Sancti Petri et Petrus de Ercklentz Canonicus Aquensis

Petrus: Video te quadam profunda meditatione aliquot dies raptum adeo quod timui tibi molestior fieri, si te quaestionibus de occurrentibus pulsarem. Nunc, cum te minus intentum et quasi magni aliquid invenisses laetum reperiam, ignoscere spero, si ultra solitum te interrogavero.

Cardinalis: Gaudebo. Nam de tua tam longa taciturnitate saepe admiratus sum, maxime qui iam annis quattuordecim me audisti multa publice et private de studiosis inventionibus loquentem et plura quae scripsi opuscula collegisti. Utique, postquam nunc dono dei et meo ministerio divinum adeptus es sacratissimi sacerdotii locum, tempus venit, ut loqui et interrogare incipias.

Petrus: Verecundor ob imperitiam. Tamen pietate tua confortatus peto,

quid id novi est, quod his Paschalibus in meditationem venit. Credidi te perfecisse omnem speculationem in tot variis tuis codicibus explanatam.

Cardinalis: Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat.

Petrus: Quid quaeris?

Cardinalis: Recte ais.

Petrus: Ego te interrogo, et tu me derides. Cum peto, quid quaeras, tu dicis 'recte ais', qui nihil aio, sed quaero.

Cardinalis: Cum diceres 'quid quaeris', recte dixisti, quia quid quaero. Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid quaereret, utique non quaereret. Ego igitur - sicut omnes studiosi - quaero quid, quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid seu quiditas, quae tantopere quaeritur.

Petrus: Putasne quod reperiri possit?

Cardinalis: Utique. Nam motus, qui omnibus studiosis adest, non est frustra.

Petrus: Si hactenus nemo repperit quid, ultra cunctos tu conaris?

Cardinalis: Puto multos aliquantulum et vidisse et in scriptis visionem reliquisse. Nam quiditas, quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur, quando etiam reperta maneret incognita? Ideo aiebat quidam sapiens ipsam ab omnibus, licet a remotis, videri. Cum igitur iam annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi quiditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam; ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem, et hinc non aliam et aliam aliorum entium quiditatem, sed eandem omnium hypostasim. Deinde vidi necessario fateri ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse. Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse. Quomodo enim sine posse posset? Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quiditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam. Et circa hanc theoriam in his festivitibus versatus sum cum ingenti delectatione.

Petrus: Quia sine posse nihil quicquam potest, uti ais - et verum te dicere video -, et sine quiditate utique non est quicquam, bene video posse ipsum quiditatem dici posse. Sed miror, cum iam ante de posse multa dixisses et in dialogo explanasses, cur illa non sufficiunt?

Cardinalis: Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, quam posset aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse | potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo.

Petrus: Quomodo ais facilius, quando nihil difficilius arbitror re semper quaesita et numquam plene inventa?

Cardinalis: Veritas quanto clarior tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello De idiota legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit.

Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui? Nec est quisquam mentem habens adeo ignarus, qui non sciat sine magistro nihil esse quin possit esse, et quod sine posse nihil quicquam potest sive esse sive habere, facere aut pati. Quis adolescens, interrogatus si posset portare lapidem, et responso facto quod posset, ultra interrogatus an sine posse posset, utique diceret 'nequaquam'? Nam absurdam iudicaret atque superfluum interrogationem, quasi nemo sanae mentis dubium de hoc faceret quicquam facere aut fieri posse sine posse ipso. Praesupponit enim omnis potens posse ipsum adeo necessarium, quod penitus nihil esse possit eo non praesupposito. Si enim aliquid potest esse notum, utique ipsi posse nihil notius. Si aliquid facile esse potest, utique ipsi posse nihil facilius. Si aliquid certum esse potest, posse ipso nihil certius. Sic nec prius nec fortius nec solidius nec substantialius nec gloriosius, et ita de cunctis. Carens autem ipso posse nec potest esse nec bonum nec aliud quodcumque esse potest.

Petrus: Nihil certius his video, et puto neminem latere posse horum veritatem.

Cardinalis: Solum interest inter te et me attentio. Nam si te interrogarem, quid videres in omnibus posteris Adae qui fuerunt, sunt et erunt, etiam si forent infiniti, nonne si attenderes statim responderes te non nisi paternum posse primi parentis in omnibus videre?

Petrus: Ita est penitus.

Cardinalis: Et si subiungerem, quid in leonibus et aquilis et cunctis speciebus animalium videres, nonne eodem modo responderes?

Petrus: Certe non aliter.

Cardinalis: Quid in omnibus causatis et principiatis?

Petrus: Dicerem me non nisi posse causae primae et primi principii videre.

Cardinalis: Et quid, si ulterius a te sciscitarer, cum posse omnium talium primorum sit penitus inexplicabile, unde posse tale hanc habeat virtutem? Nonne mox responderes, quod a posse ipso absoluto et incontracto penitus omnipotente, cui nihil potentius nec sentiri nec imaginari nec intelligi potest, cum hoc sit posse omnis posse, quo nihil prius esse potest nec perfectius, quo non existente nihil penitus manere potest?

Petrus: Ita profecto dicerem.

Cardinalis: Hinc posse ipsum est omnium quiditas et hypostasis, in cuius potestate tam ea quae sunt quam quae non sunt necessario continentur. Nonne haec omnino sic affirmanda diceres?

Petrus: Omnino dicerem.

Cardinalis: Posse igitur ipsius per quosdam sanctos lux nominatur, non sensibilis aut rationalis sive intelligibilis, sed lux omnium quae lucere possunt, quoniam ipso posse nihil lucidius esse potest nec clarius nec pulchrius. Respicias igitur ad lucem sensibilem, sine qua non potest esse sensibilis visio, et attende quomodo in omni colore et omni visibili nulla est alia hypostasis quam lux varie in variis essendi modis colorum apparens, ac quod luce subtracta nec color nec visibile nec visus manere potest. Claritas vero lucis, ut in se est, visivam potentiam excellit. Non igitur videtur, uti est, sed in visibilibus se manifestat, in uno clarius, in alio obscurius. Et quanto visibile magis clare lucem repraesentat, tanto nobilius et pulchrius. Lux vero omnium visibilium claritatem et pulchritudinem

complicat et excellit. Nec lux se in visibilibus manifestat, ut se visibilem ostendat, immo ut potius se invisibilem manifestet, quando in visibilibus eius claritas capi nequit. Qui enim claritatem lucis in visibilibus invisibilem videt, verius ipsam | videt. Capisne ista?

Petrus: Eo facilius capio, quo a te pluries haec audivi.

Cardinalis: Transfer igitur haec sensibilia ad intelligibilia, puta posse lucis ad posse simpliciter seu posse ipsum absolutum et esse coloris ad esse simplex. Nam ita se habet esse simplex sola mente visibile ad mentem, sicut esse coloris ad sensum visus. Et introspicias, quid videat mens in variis entibus, quae nihil sunt nisi quod esse possunt, et hoc solum habere possunt quod ab ipso posse habent. Et non videbis varia entia nisi apparitionis ipsius posse varios modos; quiditatem autem non posse variam esse, quia est posse ipsum varie apparens.

Nec in his, quae aut sunt aut vivunt aut intelligunt, quicquam aliud videri potest quam posse ipsum, cuius posse esse, posse vivere et posse intelligere sunt manifestationes. Quid enim aliud in omni potentia videri potest quam posse omnis potentiae? Non tamen in omnibus potentiis aut essendi aut cognoscendi posse ipsum, uti est, capi potest perfectissime, sed in illis apparet in uno potentius quam in alio; potentius quidem in intellectuali posse quam sensibili, quanto intellectus potentior est sensu. Sed in se posse ipsum supra omnem potentiam cognitivam, medio tamen intelligibilis posse, videtur verius, quando videtur excellere omnem vim capacitatis intelligibilis posse. Id quod intellectus capit intelligit. Quando igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt, sicut puer videt quantitatem lapidis maiorem, quam fortitudo suae potentiae portare posset. Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere.

Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile. Uti dum videt unum maius alio comprehensive, se elevat, ut videat illud quo non potest esse maius. Et hoc quidem est infinitum, maius omni mensurabili seu comprehensibili. Et hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam est posse supremum mentis, in quo posse ipsum maxime se manifestat; et est interminatum citra

posse ipsum. Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevidere possit, quorsum tendit; sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit. Mens igitur nisi quietis et desiderii ac laetitiae suae felicitatisque terminum a remotis videre posset, quomodo curreret, ut comprehendat? Apostolus recte admonebat sic per nos esse currendum, ut comprehendamus. Collige igitur haec, ut videas omnia ad hoc ordinata, ut mens ad posse ipsum, quod videt a remotis, currere possit et incomprehensibile meliori quo potest modo comprehendat; quia posse ipsum est solum potens, cum apparuerit in gloria maiestatis, satiare mentis desiderium. Est enim illud quid, quod quaeritur. Videsne quae dixi?

Petrus: Video haec vera quae dixisti, licet excellant capacitatem. Nam quid aliud satiare posset mentis desiderium quam posse ipsum, posse omnis posse, sine quo nihil quicquam potest? Si enim aliud posset esse quam posse ipsum, quomodo sine posse posset? Et si sine posse non posset, utique a posse ipso haberet quod posset. Non satiatur mens nisi comprehendat, quo nihil melius esse potest. Et hoc non potest esse nisi posse ipsum, posse scilicet omnis posse. Recte igitur vides solum posse ipsum, hoc quid quod quaeritur per omnem mentem, esse principium mentalis desiderii, quia est quo nihil prius esse potest, et finem eiusdem mentalis desiderii, cum nihil ultra posse ipsum desiderari possit.

Cardinalis: Optime. Vides nunc, Petre, quantum tibi confert consuetudo colloquii ac lectura opusculorum meorum, ut me facile intelligas. De posse ipso - non dubito - quaecumque video, et tu mox mente apposita videbis. Nam cum posse ipsum omnis quaestio de 'potest' praesupponat, nulla dubitatio moveri de ipso | potest; nulla enim ad ipsum posse pertinet. Qui enim quaereret an posse ipsum sit, statim, dum advertit, videt quaestionem impertinentem, quando sine posse de ipso posse quaeri non posset. Minus quaeri potest an posse ipsum sit hoc vel illud, cum posse esse et posse esse hoc et illud posse ipsum praesupponant. Et ita posse ipsum omnem quae potest fieri dubitationem antecedere constat. Nihil igitur certius eo, quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum, nec quicquam sufficientius aut perfectius eo excogitari potest. Sic ad ipsum non potest quicquam addi nec ab eo separari aut minui.

Petrus: Solum quaeso nunc dicito, an iam clarius aliquid quam ante de primo velis revelare. Nam saepe habunde, licet non quantum dici potest, multa dixisti.

Cardinalis: Hanc nunc facilitatem tibi pandere propono prius non aperte communicatam, quam secretissimam arbitror: puta omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam, ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere. Qui enim unum tantum affirmabant, ad posse ipsum respiciebant. Qui unum et multa dixerunt, ad posse ipsum et eius multos apparitionis essendi modos respexerunt. Qui nihil novi posse fieri dixerunt, ad posse ipsum omnis posse esse aut fieri respexerunt. Qui vero mundi et rerum novitatem affirmant, ad ipsius posse apparitionem mentem converterunt. Quasi si quis ad posse unitatis visum mentis converteret, ille utique in omni numero et pluralitate non videret nisi posse ipsum unitatis, quo nihil potentius, et videret omnem numerum non nisi apparitionem ipsius posse unitatis innumerabilis et interminabilis. Numeri enim nihil sunt nisi speciales modi apparitionis ipsius posse unitatis. Et melius hoc posse apparet in impari ternario quam quaternario, et melius in perfectis certis numeris quam aliis. Sic genera et species et quaeque talia referenda sunt ad modos essendi apparitionis ipsius posse.

Qui dicunt non esse plures formas quae dant esse, ad posse ipsum, quo nihil sufficientius, respexerunt. Et qui plures dicunt specificas formas, ad específicos essendi modos apparitionis ipsius posse attendunt. Qui dixerunt deum fontem idearum et plures esse ideas, hoc dicere voluerunt quod dicimus, scilicet deum posse ipsum, quod variis et specie differentibus essendi modis apparet. Qui negant ideas et tales formas, ad posse ipsum respexerunt, quod solum est quid ipsum omnis posse. Qui nihil posse interire dicunt, ad posse ipsum aeternum et incorruptibile respiciunt. Qui mortem aliquid esse dicunt et res interire putant, ad modos essendi apparitionis ipsius posse visum convertunt. Qui dicunt deum - patrem omnipotentem - creatorem caeli et terrae, id quod nos dicimus dicunt, scilicet posse ipsum, quo nihil omnipotentius, creare caelum et terram et omnia per suam apparitionem. Nam in omnibus, quae sunt aut esse possunt, non potest quicquam aliud videri quam posse ipsum, sicut in omnibus factis et faciendis posse primi facientis et in omnibus motis et

movendis posse primi motoris. Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentiam transire in concordantiam.

Velis igitur, mi Petre valde dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere et cum ista resolutione nostra scripta et alia, quaecumque legis, subintrare et maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris, singulariter De dato lumine, qui bene intellectus secundum praemissa, idem continet quod iste libellus. Item De icona sive visu dei et De quaerendo deum libellos in memoria tua recondas, ut in his theologicis melius habitueris, et istis memoriale apicis theoriae, quod nunc quam breviter subicio, magno affectu coniungas. Eris, spero, acceptus dei contemplator et pro me inter sacra indesinenter orabis.

Memoriale apicis theoriae

Apex theoriae est posse ipsum, posse omnis posse, sine quo nihil quicquam potest contemplari. Quomodo enim sine posse posset?

I. Ad posse ipsum nihil addi potest, cum sit posse omnis posse. Non est igitur posse ipsum posse esse seu posse vivere sive posse intelligere; et ita de omni posse cum quocumque addito, licet posse ipsum sit posse ipsius posse esse et ipsius posse vivere et ipsius posse intelligere.

II. Non est, nisi quod esse potest. Esse igitur non addit ad posse esse. Sic homo non addit aliquid ad posse esse hominem, nec homo iuvenis addit aliquid ad posse esse hominem iuvenem vel hominem magnum. Et quia posse cum addito ad posse ipsum nihil addit, acute contemplans nihil videt quam posse ipsum.

III. Nihil potest esse prius ipso posse. Quomodo enim sine posse posset? Sic nihil ipso posse potest esse melius, potentius, perfectius, simplicius, clarius, notius, verius, sufficientius, fortius, stabilis, facilius, et ita consequenter. Et quia posse ipsum omne posse cum addito antecedit, non potest nec esse nec nominari nec sentiri nec imaginari nec intelligi. Omnia enim talia id, quod per posse ipsum significatur, praecedit, licet sit hypostasis omnium sicut lux colorum.

IV. Posse cum addito imago est ipsius posse, quo nihil simplicius. Ita posse esse est imago ipsius posse, et posse vivere imago ipsius posse, et posse intelligere imago ipsius posse. Verior tamen imago eius est

posse vivere, et adhuc verior posse intelligere. In omnibus igitur videt contemplator posse ipsum, sicut in imagine videtur veritas. Et sicut imago est apparitio veritatis, ita omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse.

V. Sicut posse mentis Aristotelis se in libris eius manifestat, non quod ostendant posse mentis perfecte, licet unus liber perfectius quam alius, et libri non sunt ad alium finem editi, nisi ut mens se ostendat, nec mens ad edendum libros fuit necessitata, quia libera mens et nobilis se voluit manifestare, ita posse ipsum in omnibus rebus. Mens vero est ut liber intellectualis in se ipso et omnibus intentionem scribentis videns.

VI. Quamvis in libris Aristotelis non contineatur nisi posse mentis eius, tamen hoc ignorantes non vident. Ita quamvis in universo non contineatur nisi posse ipsum, tamen mente carentes hoc videre nequeunt. Sed viva lux intellectualis, quae mens dicitur, in se contemplatur posse ipsum. Sic omnia propter mentem et mens propter videre posse ipsum

VII. Posse eligere in se complicat posse esse, posse vivere et posse intelligere. Et est posse liberae voluntatis nequaquam a corpore dependens, sicut dependet posse concupiscentiae desiderii animalis. Hinc non sequitur corporis infirmitatem. Numquam enim antiquatur aut deficit, sicut concupiscentia et sensus in antiquis, sed semper manet et dominatur sensibus. Non enim semper sinit oculum inspicere, quando inclinatur, sed avertit, ne videat vanitatem et scandalum, ita ne comedat esuriens, et ita de aliis. Videt igitur mens laudabilia et scandalosa, virtutes et vitia, quae non videt sensus, et cogere potest sensus stare suo iudicio et non proprio desiderio. Et in hoc experimur posse ipsum in posse mentis potenter et incorruptibiliter apparere et separatum esse a corpore habere. De quo minus miratur, qui virtutes certarum herbarum a corporibus herbarum separatas in aqua vitae esse experitur, quando eandem videt operationem aquae vitae, quam habuit herba, antequam in ipsa mergeretur.

VIII. Quae mens videt, intelligibilia sunt et sensibilibus priora. Videt igitur mens se. Et quoniam videt posse suum non esse posse omnis posse, quando multa sibi sunt impossibilia, hinc se non esse posse ipsum, sed ipsius posse imaginem videt. In suo | itaque posse cum videat posse ipsum et non sit nisi suum posse esse, tunc videt se esse modum apparitionis ipsius posse; et hoc ipsum in omnibus quae sunt similiter videt. Sunt igitur omnia, quae mens videt, modi apparitionis ipsius incorruptibilis posse.

IX. Esse corporis, licet sit ignobilius et infimum, sola mente videtur. Id enim quod sensus videt, accidens est quod non est, sed adest. Hoc quidem esse corporis, quod non est nisi posse esse corporis, nullo sensu attingitur, cum non sit nec quale nec quantum; ita non est divisibile nec corruptibile. Dum enim divido pomum, non divido corpus. Est enim pars pomi ita corpus sicut integrum pomum. Corpus autem est longum, latum et profundum, sine quibus non est corpus nec perfecta dimensio. Esse corporis est esse perfectae dimensionis. Corporalis longitudo non est separata a latitudine et profunditate, sicut nec latitudo a longitudine et profunditate; sic nec profunditas a longitudine et latitudine. Nec sunt partes corporis, cum pars non sit totum. Longitudo enim corporis corpus est; sic et latitudo atque profunditas. Neque longitudo ipsius esse corporalis, quae est corpus, est aliud corpus quam latitudo ipsius esse corporis aut profunditas; sed quaelibet harum idem corpus indivisibile et immultiplicabile. Licet longitudo non sit latitudo aut profunditas, est tamen principium latitudinis, et longitudo cum latitudine principium profunditatis. Sic videt mens posse ipsum in esse corporis unitrino incorruptibiliter apparere. Et quoniam sic videt in esse corporis infimo, videt et <in> omni esse nobiliori nobiliori et potentiori modo apparere, et in se ipso clarius quam in esse vivo aut corporeo. Quomodo autem posse ipsum unitrinum clare appareat in mente memorante, intelligente et volente, mens sancti Augustini vidit et revelavit.

X. In operatione seu factione certissime mens videt posse ipsum apparere in posse facere facientis et in posse fieri factibilis et in posse connexionis utriusque. Nec sunt tria posse, sed idem posse est facientis, factibilis et connexionis. Sic in sensatione, visione, gustatione, imaginatione, intellectione, volitione, electione, contemplatione et cunctis bonis et virtuosus operibus videt unitrinum posse relucetiam ipsius posse, quo nihil operosius nec perfectius. Vitiosa autem opera, quia posse ipsum in ipsis non relucet, inania, mala et mortua, lucem mentis obtenebrantia et inficientia mens experitur.

XI. Non potest esse aliud substantiale aut quiditativum principium, sive formale sive materiale, quam posse ipsum. Et qui de variis formis et formalitatibus, ideis ac speciebus locuti sunt, ad posse ipsum non respexerunt, quomodo in variis generalibus et specialibus essendi modis

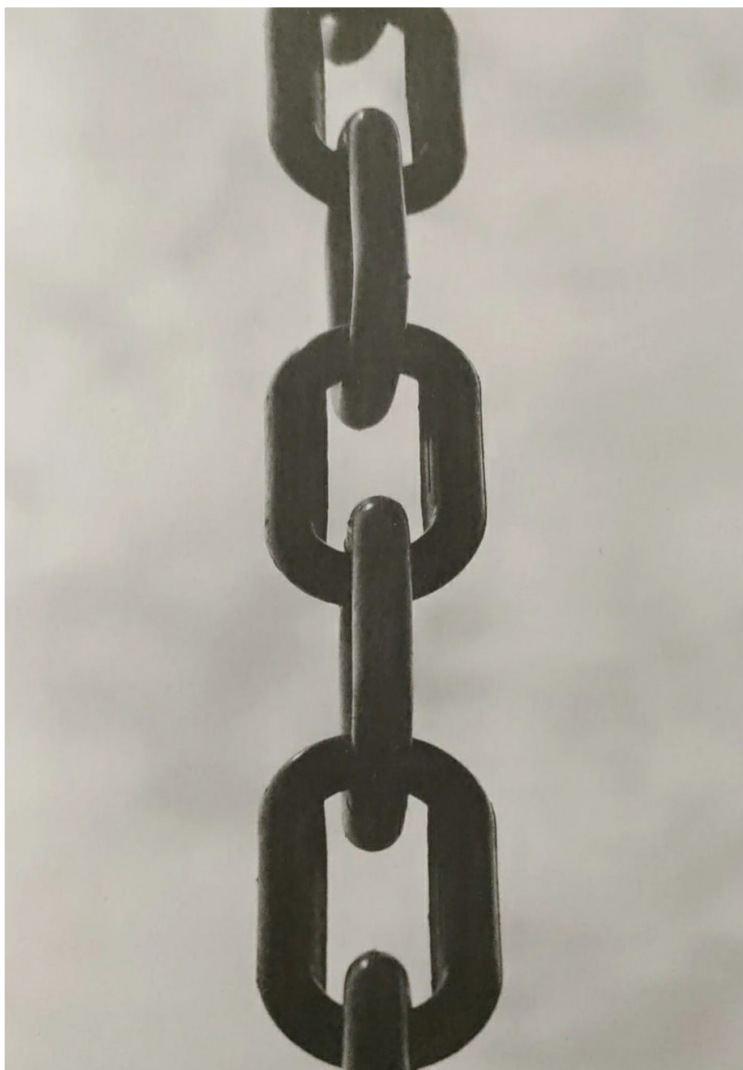
se, ut vult, ostendit. Et ubi non relucet, illa carent hypostasi, uti inane, defectus, error, vitium, infirmitas, mors, corruptio et talia illa carent entitate, quia carent ipsius posse apparitione.

XII. Per posse ipsum deus trinus et unus, cuius nomen omnipotens seu posse omnis potentiae, apud quem omnia possibilia et nihil impossibile et qui fortitudo fortium et virtus virtutum, significatur. Cuius perfectissima apparitio, qua nulla potest esse perfectior, Christus est nos ad claram contemplationem ipsius posse verbo et exemplo perducens. Et haec est felicitas, quae solum satiat supremum mentis desiderium.

Pauca haec sola sunt, quae sufficere possunt.

Kaynakça

- Ed. HOPKINS, Jasper (1998). Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations, A.J. Banning Press, Minneapolis.
- Ed. KLIBANSKY, Raymundus & SENGHER, Iohannes Gerhardus (1982). Nicolai de Cusa, Opera omnia; Vol. XII; De venatione sapientiae — De apice theoriae, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Ed. MARCHANT, J. R. V. & CHARLES, Joseph F. (1952). Cassell's Latin Dictionary: Latin-English and English- Latin, Cassell and Company LTD, Londra.
- MALTBY, Robert (1991). A Lexicon of Ancient Latin Etymologies, Francis Cairns Publications, Wiltshire.
- MEUTHEN, Erich (2010). Nicholas of Cusa - A Sketch for a Biography, çev. David Crowner ve Gerald Christianson, The Catholic University of America Press, Washington-D.C.
- VON KUES, Nikolaus (1989). Philosophisch-theologische Schriften, Haz. Leo Gabriel, Çev. von Dietlind & Wilhelm Dupré, 3 Cilt, Verlag Herder, Viyana.



YALÇIN KOÇ VE BİLİMSEL, EDEBİ, FELSEFİ HÜVİYETİ

-İnceleme Yazısı-

Selçuk POLAT¹

Yalçın KOÇ (1950-), Tokat'ta doğmuştur. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fizik Bölümü mezunu olan Koç'un felsefeye tam anlamda girişi 1974'te, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistematiik Felsefe ve Mantık Kürsüsü'nde doktora çalışmalarıyla olmuştur. Tez çalışmalarının seyri 1977'de Prof. Dr. Ahmet Yüksel Özemre ile tanışması ile olgunlaşan Koç, 1978'de "Doğa'nın Kuantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu" başlıklı tez ile "felsefe doktoru" ünvanını kazanmıştır. Özemre, "Portreler-Hatıralar" kitabında "Yalçın Koç'u Nasıl Tanıdım?" şeklinde bir başlık açar ve şu ifadeler ile devam eder:

1977 yılında İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Teorik Fizik Kürsüsü Başkanı iken aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi Dekanlığından bir doktora jürisine seçilmiş olduğumu bildiren bir yazı aldım. Yazıya doktora adayı ODTÜ Fizik mezûnu Yalçın Koç'un tezi ilişikti. Epistemoloji dalında ve Doğa'nın Kuantum-Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu başlığını taşıyan tez battal boyda tek yüzü yazılı 332 varaktan oluşan cesâmetli bir cild hâlinde takdim edilmişti. Fakülte Kurulu'nun seçmiş olduğu Doktora Jürisi ise: Prof. Dr. Mâcid Gökberk (Başkan), Prof. Dr. İsmail Tunalı, Prof. Dr. Nihat Keklik gibi üç felsefeci ile Prof. Dr. Erdal İnönü ve benim gibi iki teorik fizikçiden oluşmaktaydı. Bu olağan-dışı hacimli tezi kılı kırk yarararak tetkik etmem ve raporumu yazmam dolu dolu tam üç ayımı aldıydı. Yalçın Koç'un uyguladığı mantıksal çözümlemeye hayran kalmıştım. Belli ki aday olağanüstü bir analiz yeteneğine ve tezinin konusunu seçerken de konuyu irdelerken de hiç kimsenin yardımına

1 Kurum Bilgisi: Uzm., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.
ORCID: 0000-0002-5107-2608 E-posta: sepolat@yandex.com

başvurmamış olduğunu sergileyen dirâyetli bir kişiliğe sahipti. Ama tezine temel olarak Kuvantum Mekaniği'nin Kopenhag Ekolü yorumunu temel aldığından, böylesine derin bir analizde bu yorumun da bâzı tutarsızlıkları açıklamaktan aciz kalması dolayısıyla, izlenen metodoloji ile varılan sonuç arasındaki bâzı çelişkiler bilimsel açıdan beni tatmin etmemişti. Bu yüzden de 17 sayfalık raporum, adayın bütün üstün yeteneklerine dikkati çekmekle birlikte, olumsuzdu. (Özemre, 2023:183-184)

Bu reddin esasında, filozoftaki “derin sezgi” ve “zekâ gücünü” anlamak üzere, 9 aylık izleme süreci bulunmaktadır. Jüri üyesi Özemre, Yalçın Koç'taki yüksek analiz yeteneğini görmüş ve tezin bu “izleme” dönemini yönetmekle görevlendirilmiştir. Koç, bu zaman içerisinde tezini Kuvantum Mekaniği'ni Kopenhag Ekolü değil de Paris Ekolü çerçevesinde yeniden gözden geçirir (Özemre, 2023:184). Uzun süren tartışma, münakaşa ve kritiklerin sonucunda, aynı başlıkta 176 sayfalık, tamamıyla Kuvantum Mekaniği'nin Paris Ekolü yorumu üzerine temellendirilmiş bir tez çıkar ve bu tez Jüri tarafından 1978 yılında oybirliğiyle dereceyle kabul edilir.

Sonrasında ismi yurtdışında anılır hale gelir ve doktora tezinin İngilizce özetinden haberdar olan ABD'deki “Pittsburgh Üniversitesi Bilim Felsefesi Merkezi” kendisini burslu olarak dâvet eder. Bu Merkez'de çok aktif ve yoğun çalışma zamanı geçiren Dr. Yalçın Koç, Türkiye'ye döner. Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermeye başlar. Öte yandan bilimsel çalışmalara da ara vermeden devam ederek, isim yapmış yabancı bilim dergilerinden Physical Letters'da yayınlar çıkarır. Kuvantum Mekaniği gibi dünyada “çok az sayıda uzmanı bulunan fevkalâde çetin bir konuda çalışmasına rağmen kısa zamanda araştırmaları referans olarak gösterilmeğe” (Özemre, 2023:186) başlanır.

1982 senesine gelindiğinde “Determinizm ve Mekân” başlıklı tez ile Sistematik Felsefe ve Mantık alanında doçentlik, 1988'de uluslararası bir fizik dergisinde yayınlanan “Bell Eşitsizliklerinin Kuvantum Mekaniği'nden Çıkartılması Üzerindeki Sınırlandırmanın Önemi” başlıklı takdim tezi ve kuantum mekaniğinin mantıksal yapısına dayalı yeni bir aritmetik kuramı çalışması ile sistematik felsefe profesörü unvanlarını kazanmıştır.

1998 senesinde Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden emekli olana kadar yurtdışında; Princeton Üniversitesi Felsefe Bölümü, Pittsburg Üniversitesi Bilim Felsefesi Merkezi, Boston Üniversitesi Bilim Felsefesi Merkezi ve Trieste Uluslararası Teorik Fizik Merkezi gibi çeşitli üniversitelerde çalışmalarda bulunmuştur. Koç, kariyerine Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde öğretim asistanı olarak başlamış, daha sonra Boğaziçi Üniversitesi'nde devam etmiştir. Burada Felsefe Bölümü başkanlığı, Fen-Edebiyat Fakültesi dekanlığı ve Sosyal Bilimler Enstitüsü müdürlüğü gibi önemli görevlerde bulunmuştur. 1998 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nden emekli olmuştur.

Felsefi çalışmaları arasında Platon, Kant, Frege ve Freud gibi önemli isimler üzerine yaptığı araştırmalar bulunmaktadır. Ayrıca, kuantum mekaniği ve determinizm konularında da önemli katkılar yapmıştır. Yalçın Koç'un felsefesi, insanın varoluşsal dayanağını ve kimliğini sorgulayan derin bir düşünce yapısına sahiptir. “Anadolu Mayası” adlı eseri, insan olmayı bir maya sahibi olmakla eş gören ve bu noktada iki ayrı doğuştan bahseden bir perspektif sunar. Koç, eserlerinde Türkçeye ve ilmi tartışmalara büyük önem vermiştir. Filozof'un hayatına mercek tutan “Portreler-Hatıralar” da bu çalışmaların içeriğine dair bilgilerin detaylarını vermektedir;

“Yalçın Koç 1988 yılında fevkalâde ilgi çekici bir sonuca ulaşan bir araştırmayı tamamladı. Bu araştırma Kuantum Mekaniği'ndeki beklenen değer fonksiyonlarının o güne kadar kimsenin dikkatini çekmemiş olan bir özelliğini ortaya koymakta ve bu özelliğin sonuçlarını irdelemekteydi. Yalçın Koç bu araştırmasında söz konusu fonksiyonların bilineerlik özelliği'ne sâhip olduklarını göstermişti. Bundan sonra Yalçın Koç önce Kuantum Mekaniği'nde spin'in bilineer olduğunu gösterdi. Sonra da lokal gizli parametre teorisinin: 1) bilineer olması ve 2) dönme invaryansını sağlaması şartları altında, Kuantum Mekaniği ile lokal gizli parametre teorileri arasında bağıntı kuran yepyeni bir teoremin varlığını ispatlamayı başardı (Koç Teoremi) (Özemre, 2023:192).

Artık fizikte dünyaca ün almış olan bilim adamı, felsefe, fizik ve matematik disiplinlerini birbiri ile ilişkilendirerek zaten akademik kimliğinde var olan holistik bir bakış açısını yaptıklarına yansıtmaya başlamıştır.

Bilimin kendiyle ve adeta “ekol” denilen epistemik yapıları “bir bilgisel mezhep” haline getirilmesiyle hesaplaşması her devirde zaman almıştır. Gazali, Thomas Kuhn, Karl Popper gibi kritisyenler çağının dogmatik ve “düşünsel” sorunlarını hep bu holistik-bütüncül düşünce ve nazariyelerle aşabilmişlerdir.

Yalçın Koç gibi bilim adamları da “Bell Teoremi” gibi fizikte evrensel bir teorem iddiası ile kısa sürede “genel kabul” görerek efsaneleşmiş bir teoriyi işin “özündeki” ve esasadakine yönelerek aşmıştır. Ona göre bir şeyin aslı hüviyetinde, yani “şey” olarak “hüve-o” ile ve kendi “zemininde” kurduğu ilişkidedir. Bu da “aşkınlığın” basit bir tarifidir. Aşkılık anlayışı en çok dilde hakimdir. Dil’den kasıt Türkçe, Arapça, Almanca, Farsça gibi “bir dil” değil, arşitektionik (katmanlı ve inşai) dildir. Bu dilin öznesi “psukhe” olup psukhenin “aşkın, ara safha ve düşküncü” seyrini anlatmaktadır. Aşkın’ın sahne esasadaki “basit manzara seyrine” ilişkin hususlar “nazariyat” kitaplarında açılmaktadır. Theoria ya da Nazariyat diyeceğimiz bu eski ama bize fikri olarak yeni olan felsefe zemininde maya, kimlik, hüviyet, psukhe (kendilik), aşkınlık, cevher, öz, doğuş gibi kavramlar çok önemlidir.

Yalçın Koç, asli kimliği yani hüviyeti itibari ile “aşkın bir bakışla” kendine, bilime, felsefeye, kendi felsefesine, hadiseler, bakabilen bir filozoftur. Dönmez’in ifadesiyle “Koç, Batı’nın ve Doğu’nun değerini kavratan mihenk taşıdır”. Bunun sebebi “batı’nın en doğusu ve doğu’nun en batısı olan Anadolu’da” bin yılda oluşmuş olan ve “Anadolu Türk Kimliğini” açan “Anadolu Mayası”nın yok olma tehlikesidir.

Yalçın Koç’a göre Anadolu coğrafyasındaki varlığımızın dayanağı “Anadolu Mayasıdır”. Mayalanan coğrafya Anadolu toprağı ile sınırlı değildir. İçine düşürüldüğümüz yok olma, yok edilme tehlikesinden kurtulmanın yolu, bu mayayı bilmekten, bu mayayı tutunmaktan geçmektedir (Bolay,2015:1373). Esası “kelam” olan mayanın özü gönüldür.

Koç’un Anadolu’yu ve kelamı coğrafya ile sınırlı tutmaması ve onun yine kendisiyle yaptığımız söyleşilerde: **“-Anadolu’ya ait meseleler nerede konuşuluyor, bulunuyor, dert ediliyorsa orası Anadolu’dur”** söylemi bize özü, söz değil, gönül olan “kelamın”, **cümle varlığı bir saydığını** göstermektedir. Bu meseleleri ve nazariyatının temellerini diğer

sayılarımıza havale etmekteyiz. Koç'un Anadolu Mayasını ve nazariyatı teşrih ettiği 18 eser bulunmakta olup listesi aşağıdadır: (2007) Anadolu Mayası , (2008) Theologianın Esasları, (2009) Theographia'nın Esasları, (2010) Theogonia'nın Esasları, (2011) Nazari Musiki'nin Esasları, (2023) Nazari Mantık'ın Esasları, (2015) Tarih ve Nazariyat, (2023) Şuur ve Nazariyat, (2016) Diyalektik ve Nazariyat, (2017) Zihin ve Nazariyat, (2023) Fenomenoloji ve Nazariyat, (2020) Ahlak ve Nazariyat, (2020) Ethica ve Nazariyat, (2021) Harf ve Nazariyat, (2021) Akıl ve Nazariyat, (2024) Cevher Theografyasına Giriş, (2024) Evren Theographiası'nın Esasları-Kozmogonia İnşası Üzerine Bir İnceleme. (2025) Tamga-İsim Theographiası (Turing Makineleri'nin Zemini ve İnşa Esası Üzerine Bir Değerlendirme.

Kaynakça

BOLAY, Süleyman Hayri (2015). Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi, Cilt.3, Nobel Yayınları: Ankara

KOÇ, Yalçın. (2007). Anadolu Mayası, Cedit Neşriyat: Ankara

ÖZEMRE, Yüksel. (2023). Portreler, Kubbealtı Yayınları: İstanbul

“Anadolu mayası”, “Anadolu Türk kimliği”nin esasıdır; “yok olmak, yok edilmek” tehlikesi içine düşürüldüğümüz bu safhada, “kurtuluş”un yegâne yoludur ve nihai dayanağıdır. “Anadolu”nun, “Anadolu yarımadası”nı da içine alan geniş bir bölgeyi kuşattığını unutmamak mecburiyetindeyiz. “Anadolu mayası”, “insan’ın özü”dür.

Prof. Dr. Yalçın Koç



**ANADOLU
NAZARİYATI**
— DERGİSİ —