

# FELSEFE DÜNYASI

2013/2 Sayı: 58 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. İsmail KÖZ  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR  
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN  
Araş. Gör. M. Enes KALA

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi  
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## İÇİNDEKİLER

<b>Ahmet İNAM</b> .....	3
BAĞNAZLIĞI ANLAMAYA DOĞRU	
<b>Mehmet BAYRAKTAR</b> .....	15
HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN VARLIK ANLAYIŞI	
<b>Murtaza KORLAELÇİ</b> .....	27
FELSEFE VE HİKMETE DAİR	
<b>İbrahim ÇAPAK</b> .....	39
MANTIK TARİHİNDE RÂZİ	
<b>Süleyman DÖNMEZ</b> .....	66
KUTADGU BİLİĞ'TE METAFORİK DİL VE KUT FELSEFESİ	
<b>Cenan KUVANCI</b> .....	85
WILLIAM JAMES'İN DÜŞÜNCESİNDE İMANIN PRAGMATİK TEMELLERİ	
<b>Hasan ÖZALP</b> .....	108
"BOŞLUKLARIN TANRISI" KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	
<b>Musa DUMAN</b> .....	125
ARISTOTELES VE NIETZCHE'DE TRAJEDİNİN İŞLEVİ	
<b>İbrahim YILDIRIM</b> .....	145
SOMAESTETİK FİLOZOFU SHUSTERMAN: <i>Kendini Bilmenin Bir Yolu Olarak Somaestetik</i>	

## BAĞNAZLIĞI ANLAMAYA DOĞRU\*

Ahmet İnam\*\*

Bağnazlık kavramına bağnazca bakmama olanağı var mıdır? Nedir bağnazlık? Nasıl anlaşılmalıdır? Bağnaz kimdir? Neden dolayı bağnazdır? Bağnazlık kavramı tarih boyunca değişiyor mu? Kültürden kültüre değişen özelliklere mi sahiptir?

Bağnazlık, insanın gerçeklikle olan ilişkisinde taşıdığı bir özelliktir, bir açıdan bakıldığında. Gerçekliğin önüne çıkardığı sorunları çözmeye çabalayarak yaşamını sürdürebilmek amacıyla, olup biteni kendi açısından görmek, karşılaşılabileceği psikolojik örselenmelerin üstesinden gelebilmek için bu görüşüne sıkı sıkı sarılmak zorunda kaldı, bu dünya dediğimiz gezegendeki serüveninde. Dediğim dedik diyerek, geçmiş deneyimlerine sıkı sıkı sarılıp kendini var kılmaya çalıştı. Bu tutuculuğu ona zaman zaman yardım etti. Zaman zaman gerçekliğin direnci karşısında, ağır yaralar alıp, sarsıcı kayıplar yaşayarak da olsa değişmek, dönüşmek zorunda kaldı. Bağnazlık, bu açıdan bakılınca hem kendi içimizdeki hem dışımızdaki gerçeklikle ilgili olarak, bir varlık, bilgi ve ahlak sorunudur. Binlerce yıldır insan bu sorunla yaşıyor.

Bağnazlık başka bir açıdan bakılınca, en geniş anlamıyla “değişme” ile ilgili bir kavram. Değişim karşısında bir bakışı, tavrı, tutumu, duruşu, bir zihniyeti dile getiriyor. “İlerleme” ile yakından ilgili. “Yenileme”, yenilenme, reform, devrim “buluş yapma”, keşfetme gibi kavramlar ağı içinde yer alıyor. Geçmiş olan tavrımız da “bağnaz”lık anlayışımızı belirliyor. Bilimin, teknolojinin, sanatın, felsefenin çoğunlukla bağnaz olamayacağını düşünüyoruz. Genellikle, “ilerleme”nin olduğu yerde bağnazlığın bulunamayacağı ileri sürülür. Örneğin Batı Düşünce Tarihinde Francis Bacon, René Descartes gibi düşünürler, geçmişten gelen kültürel birikime bakarak “ilerleme”yi savunan düşünürlerdir. Aydınlanma düşüncesi, insan aklının özerk yapısına, gücüne yaptığı vurguyla ilerlemeyi savunan düşüncedir. Ondokuzuncu yüzyılda, John Stuart Mill, Karl Marx, Auguste Comte insan düşüncesinin bağnazlığı aşarak ilerleyeceğini savundular.

\* Bu çalışma daha önce yapılmış bir çalışmamın bazı eklemeler ve düzeltmelerle yeniden gözden geçirilmiş halidir.

\*\* ODTÜ, Felsefe Profesörü

Özellikle onsekizinci yüzyıldan başlayarak, yaşadığımız çağa uzanan düşünme süreci bağnazlığı ortadan kaldırma çabaları içinde oldu. “Eleştirel” düşünmenin, olgulara duyarlı oluşun, bilimde, teknolojiye, tıpta, sanatta ve felsefede “yeni” olanı arayışın saygı gördüğü bir çağdayız. Öyle görünüyor. Belki bütün bu arayışın altında üstü örtük, gizli, bir başka deyimle *kripto bağnazlığın* olduğu da ileri sürülebilir. Öyleyse, bağnazlık kavramına farklı açılardan bakabilmeyi, onun kültür yaşamımızda nasıl işlediğini farklı boyutlarıyla görebilmeyi deneyerek, insan düşüncesinin, duyusunun, yaşayışının bağnazlıktan nasıl arınabileceğini araştırmak gerekiyor. Bu amaçla ortaya koymaya çalışacağım kavramsal modeli sunmadan önce, bağnazlığın günlük yaşamda nasıl anlaşıldığına ilişkin birkaç örnek üzerinde duralım.

Türkçemizdeki “bağnaz” sözcüğünün kökeni konusunda belirsizlikler var. Tietze’ye göre<sup>1</sup> sözcük, 1935’de Türkçemize girmiş, bir olasılıkla Almancadaki *banause* sözcüğünden kaynaklanmış olabilir. *Banause* Almancada, “köylü, cahil, dağlı, kaba insan...” anlamlarına geliyor. Almancadaki bu sözcüğün kökeni ise Eski Yunancadaki βάνασος sözcüğüne gidiyor. βάνασος’un, kaba, düşük zevkli anlamlarının yanında, zenaakâr, esnaf gibi anlamları da var. Türkçemizdeki *yobaz* sözcüğü de bugün yaygın anlamını kazanmadan önce halk arasında “kaba saba”, kuvvetli anlamlarına geliyordu. “Bağnaz”ın, “yobaz”ın “kaba, düşük zevkli” anlamları bugüne nasıl taşınmış? “Yenilikler”, “değişimler” karşısında, onları anlayamayan, onlara karşı çıkan, “inceliklerden” yoksun kaba saba insan. Bağnaz, toplumsal açıdan “modernizme” ulaşmamış toplumların kendi içlerinde, kentleşmemiş, kentin incelikli yaşamına uyum sağlayamayan; kentte yaşamış olsa bile aşağı sınıflarda yer alan insanlara, davranışlara verilen bir sıfat. Modernizmle birlikte, “bağnaz”, modernizme uyum sağlayamayan, modern öncesi görüşlerinde ısrar eden, giderek “eski”, geleneksel olmayan görüşlere, bu görüşleri taşıyanlara karşı saldırganlaşan insanlara “bağnaz” denmeye başlandı.

Osmanlı’nın modernizmle karşılaştıktan sonra kullanmaya başladığı “ta-assub”; “mutaasıb” sözcüklerinin kökeni Arapçadaki “asebe” köküne dayanıyor (“ayn” harfi ile!), “asebe”, kurmak, katlamak, bağlamak, sarmak, bir şeye sıkıca bağlanmak anlamlarına geliyor. Türkçeye de yansımış, “asabî,” “asabîye” gibi anlamlarının yanında, bu kökten gelen “asebiye” sözcüğü topluluk dayanışması, kabile dayanışması, etnik dayanışma gibi anlamları da var. Taassub, Arapça aslına yakın bir yazılışıyla “te’assub”, bir görüşe sıkı sıkıya bağlanıp farklı görüşlere kendini kapamaydı dile getiriyor.

“Bağnaz” nelerin sıfatıdır? Eylemlerin, düşüncelerin, düşünme süreçlerinin, birey olarak insanların, toplulukların, toplumların, inanç sistemlerinin

1 Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, Simurg, İstanbul, 2002, s.262

sıfatıdır. İsim olarak bir insanı, düşünceyi, inanç düzenini, eylemleri... anlatır.

Değişmemekte ısrar edenlere “yeni” karşısında eskiden yana olanlara, sorgulamaya, eleştiriye, yüzleşmelere, yeni bulgulara, belgelere, dayanaklara kapalı olanlara bağnaz diyoruz çoğunlukla. Kime, neye bağnaz demek gerekir, neden? Can alıcı bir soru bu. Günlük yaşamda görüşlerini, inançlarını, “yeni” karşısında değiştirmeyen; bağlandıkları inançlarını diğer inanç düzenleriyle karşılaştırmaktan çekinenlere bağnaz diyoruz, alışılmış anlamıyla ideolojiler, dinsel inançlar değiştirmeye direndiklerinde “bağnaz” damgasını yiyebiliyorlar. Peki, “yeni olan”, “değişmiş olan”, görünüşte “yobaz”, “bağnaz” olmayan, tercih edilmesi gereken midir? Bir de “yeni”nin, değişenin hep bir “ilerleme” sayılıp sayılmayacağı, “eskiye” göre “olumlu” olup olmadığı sorunu var. İnsanlar, “eski”, “yeni”, “ileri”, “geri” kavramlarına verdikleri anlamlarla birbirlerini kolayca bağnazlıkla suçlayabilirler. “Liberal” olup “insan haklarını”, “demokrasiyi”, “eşitliği”, “özgürlüğü” savunduğunu ileri süren birine, neredeyse üç bin yıllık bir dinsel inanca sahip biri “bağnaz” damgasını vurabilir! Belki insanların birbirlerini, inançlarını, görüşlerini, edimlerini bağnazlıkla suçlamaları bağnazca bir tutumdur. Belki, bağnazlıktan kurtulmak için yapmamız gereken, sözlüğümüzdeki bu sözcükten, hiç değilse basmakalıp anlamlarından kurtulmaktır!

Bir görüş, bir başka görüşe, bir insan diğer bir insana “bağnaz” kavramının bulanıklığından, belirsizliği yüzünden, “uygun” yorumlar, düşünme manevraları ile bağnaz damgası vurabilir.

Peki, “bağnaz” sözcüğünün günlük yaşamda hiç mi anlamı yok? Dünyanın, ilerlemenin, önemli bulduğu siyasal, felsefî görüşlerin kendinden yana olduğunu ileri süren birinin, karşısındaki diğer görüşlere “bağnaz” damgasını vurma pek de yadırgatıcı olmasa gerek. İslâm’ı küçümseyen Batılı insan, ona kolayca bağnaz diyebilir. Geçmişin, şimdiden daha ileride olduğu inancındaki biri, geçmiş ilerde, şimdiki geride görüp “şimdi”yi savunanlara bağnazlık yakıştırabilir. Elbette “bağnazlık”, “yobazlık”, “tutuculuk” gibi sözcüklerin günlük dilde, onları kullananlarca belli anlamları var. Genellikle “bağnaz” sözcüğü karşımızdakini kötülemeyi hedefler. Bu bakış açısıyla görüldüğünde, olumlanan insan “bağnaz” olmayan insandır. Demek ki insan, bağnazlıktan uzaklaşabilmek için, değişen olgulara, eleştiriye, özeleştiriye, görüşlerini, düşüncelerini sorgulamaya, irdelemeye açık olmalıydı. Değişmeye, yeniyeye, farklı görüşlere duyarlılık gerekiyordu.

Kabaca, birkaç yanıyla gözden geçirdiğimiz bu kullanımlara ışık tutma niyetiyle önereceğim modelin ana hatlarını betimlemeye geçebiliriz.

Bağnazlık, yaşamdan aldığımız, yaşama yüklediğimiz anlamlarla ilgilidir. Batı Düşüncesine gönderme yaparak (Edmund Husserl’in Fenomenolojisine!) Eski Yunancadan devşirdiğim bir kavramla bağnazlık noetik bir kavramdır. Bi-

reylerin, toplulukların, toplumların, toplumların oluşturduğu büyük toplumların bağınazlığından söz edilebilir. Bunlarda bağınazlığın nasıl çalıştığını anlayabilmek için onlara anlam çerçevesi ile bakmak gerekir. Anlam dünyamızın bir parçası olan anlam çerçevesi bize bireyde, bireylerde, topluluklarda, toplumlarda, toplumların oluşturduğu büyük topluluklarda bağınazlığın devingenliğini (dinamizmini!) anlatır. Anlam çerçevesinin yapısına geçmeden önce uygulandığı alanları oluşturan öğelere kısaca değinelim.

Birey bağınaz olabilir. Anlam çerçevesini bağınazlık açısından gözden geçirdiğimizde göreceğimiz gibi bireysel bağınazlığın, ortaya çıkış biçimleri vardır. Bireyler arasındaki ilişkinin de bağınazlığından söz edilebilir. İki kişinin oluşturduğu anlam çerçevesinden okuyabiliriz bunu. İlişki bağınazlığı diyebiliriz buna, iki kişilik ilişki bağınazlığı. Benzer biçimde, topluluğun anlam çerçevesi içindeki bağınazlıkla, topluluklar arası ilişki bağınazlığından söz edebiliriz. Toplumun, toplumlar birliğinin ayrı ayrı bağınazlıklarının yanında yukarıda anlattıklarımıza benzer biçimde onların kendi aralarındaki ilişkilerin bağınazlığından da söz edebiliriz.

Biraz daha ayrıntıya girmek gerekirse, daha kısa anlatmak amacıyla bireyi 1, topluluğu 2, toplumu 3, toplumların oluşturduğu toplumu 4'le gösterdiğimizde bu dört öğenin kendi aralarında ikili ilişkileri şöyle gösterilebilir.

1.1	2.1	3.1	4.1
1.2	2.2	3.2	4.2
1.3	2.3	3.3	4.3
1.4	2.4	3.4	4.4

Demek ki, 16 ayrı anlam çerçevesinde 16 ayrı bağınazlıktan söz edebiliriz. Elbette her anlam çerçevesinin öğeleriyle ilgili bağınazlık belirtilerini de ortaya çıkardığımızda bu sayı daha da artabilir. Burada, örneğin, 1.1, bireyin bireyle; 1.2, bireyin toplulukla; 1.3; bireyin toplumla; 1.4 bireyin toplumların oluşturduğu bütünle ilişkisini gösteriyor. 1.2 ile 2.1 aynı değildir: 1.2 bireyin toplulukla, 2.1 topluluğun bireyle olan ilişkiden doğan çerçevesini gösteriyor. 1.2'de bireyin topluluktaki yeri göz önüne alınıyor; 2.1'de ise topluluğun birey üzerindeki etkisi, topluluğun bireyin anlam dünyasında tuttuğu yer ilgi odağımız oluyor.

Bu açıdan, "hangi bağınazlık?" sorusu önem kazanıyor. En azından 16 anlam çerçevesi içinde çok farklı bağınazlık türleri ortaya çıkabiliyor.

Şimdi, çerçevenin yapısı üzerinde kısa açıklamalarla konuyu biraz daha açalım.

Bir anlam çerçevesi 12 temel öğeden oluşur. Bedeni, duyguları, düşünceleri ve çevresiyle insanın dünyaya verdiği, dünyadan ona verilen anlamların oluşumunu, işleyişini belirler.

1. Çerçevenin *iç gücü*. Çerçevenin devingenliği, enerjisi, canlılığı, etkinliği *iç gücü*'den beslenir. İç gücü, bir anlamlar üstüne düşünme, onlarla ilişkiye geçebilme *enerjisini ve farkındalığını* belirler.

İç gücü *eksikliği*, düşünce durgunluğuna, merak, ilgi eksikliğine, kendini geliştirme çabası içine girmemeye, zihin tembelliğine yol açar. Bu durum bağınazlığı kolayca tetikleyebilir.

İç gücünün *fazlalığı*, devingen bir anlam çerçevesi için gerekli ise de bu güç yönlendirip diğer öğelerle olan ilişkisi dengelenmediğinde çerçevenin dengesini bozabilir.

## 2. Anlam üretici (Noetik Generator!).

İnsan anlamlarla yaşayan bir varlık. Anlamlar, doğumumuzdan başlayarak bize eğitim yoluyla aşılanıyor, öğretiliyor, dayatılıyor. *Anlam dünyamızı* bir yanıyla, bir boyutuyla ele alan anlam çerçevemizde anlam “yaratan”, oluşturan bir gücümüz var. Yaşantılarımızı yorumlayan, onlara anlam katan bir gücümüz: *Anlam üreticimiz*.

Anlam üreticimizi içimizde anlamlar oluşturmada güç kaynağı olarak düşünebiliriz. İçimizdeki pil. Anlam dünyamıza, dolayısıyla anlam çerçevemize sıkış tepiş tıklımış anlamlara karşı bizdeki güçtür. Dünyanın üstümüze gelişine karşı geliştirdiğimiz güç. “Bu doğru”, “Bu yanlış”, “Bu güzel”, “Bu çirkin” dayatmalarına karşı, kendimizin anlamlar üretmek, üzerimize boca edilen “noetik molozlara” meydan okuyabilmemizin olanağı içimizdeki bu güçten gelir. Kolayca görüleceği gibi anlam üreticinin yeterli çalışmaması dayatılan anlamlar altında ezilmemiz demektir. Fanatizme, bağınazlık yatkınlığa yol açar bu özellik de. Üreticinin yeterli çalışabilmesi bir çevre ve ortam işidir. Toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel koşulların, hukuk düzeninin bu üretime uygun olması gerekir. Bu çevre uygunluğunun yanında, düşünsel, sanatsal, ahlâkî anlamda ortam uygunluğu da zorunludur.

3. Çerçevenin dışa açılabilmesi, olgulara duyarlı olabilmesi, çerçevenin bir benzetmeyle pencere ve kapılarının varlığıyla olanaklıdır. Çerçevenin bu özelliğine *dış açılğanlık* diyorum. Bir çerçevenin dış açılğanlığı yüksekse, dış dünyada yaşamış olduğu yaşantılardan *öğrenebilme* gücü yüksek demektir. İşte bağınazlığın tetikleyicilerinden biri de dış açılğanlığın zayıflamasıdır. Gerek birey, gerekse topluluklar, toplumlar olarak, dış açılğanlık eksikliği, içe kapanıklığı doğurur. Sahip olunan anlamlar tazelenemez hâle gelir. Açılğanlık yeteneği ile

duyarlı olunan olgular, onların yaşantılarıyla *iç güç* tarafından yörgülür, anlam üretici ile tazelenir.

4. Açılğanlık yalnızca dışa doğru değildir: *İçe doğru* açılğanlık, anlam çerçevesinin farkındalığını sağlar. *İç açılğanlık*, duygu ve düşüncelerimizi derinliğine anlamada, onları *toparlamada* önemlidir. İç açılğanlık düşünce düzeyinde tutarlılığı da sağlar. İç açılğanlık eksikliği, anlam dünyamızın, o dünyanın bir parçası olup da bağnazlığı anlamak için oluşturduğumuz anlam çerçevemizin farkındalık gücünü çok zayıflatır. Değerlerimiz (Anlamlarımızın bir öbeği!) arasında tutarsızlıklar, dağınıklıklar ortaya çıkar. Genel olarak iç ve dış açılğanlık yoksunluğu, yaşantılardan öğrenememek demektir. Açılğanlık özü kendimizle, başımıza gelenlerle hesaplaşamama anlamına gelir. Yüzleşememe. Bilimsel düşünme dış açılğanlığı gerektirir. Yazık ki iç açılğanlık eksikliği, özü çok yaygındır, entelektüeller arasında. Çağımızın tinsel atmosferi yeterli olmadığı için, dışa açık, birçok kurnaz, işini bilir entelektüel, çoğunlukla içe kapalı, iç körudür. Bağnazlığın pek dikkat edilmeyen kaynaklarından biri de iç körlüğüdür!

5. İç açılğanlıkla iç dünyamıza yapılan yolculuk, duygu ve düşüncelerimizi, bedenimizi, onlarla bütünleşmiş içimizdeki çevremizi tanıyarak anlam çerçevemizin devingenliğini sağlayabiliriz. İçe yolculuk, içi tanıma, düşünce ve duygularımızın toparlanmasına yol açar. Çerçeve içinde devinen düşünmenin *tutarlılığı*, *toparlanması* ise *tutulğanlık*<sup>2</sup> gücüyle olur. *Tutulğanlık* çerçevenin açılmalarla dağılmasını önleyen bir güçtür. Düşünceler arasındaki birliği, tutarlılığı sağlar. Tutulğanlık çerçeve içi *düzen* için gereklidir. Bağnaz olduğunu söyleyebileceğimiz bir düşünür, açılğanlığını kapayarak tutulğanlık çabasının ardına düşebilir. Tutulğanlığın zayıflığı, tutarsız dağınık düşüncelere, toparlanamayan görüşlere yol açar; bu düşüncelerin işleyişlerindeki bütünlüğün sağlanamayışı yüzünden anlaşılamayan duyguların ortaya çıkmasına meydan verir. Parçalanmış bir anlam çerçevesi ise fanatizme birçok kapı açabilir.

6. Düşünceler arası bağlantı kurma gücü, bir diğer deyimle akıl yürütme, çıkarımlar gerçekleştirme yetisi, çerçevenin önemli öğelerinden birini oluşturuyor. Kısaca, *düşünebilme gücü* adını verebileceğimiz bu güç, çerçevenin düşünsel boyutunda tutulğanlıkla birlikte düşünce akışının sağlamlılığına, ileri sürülen savların temellendirilmesine yardımcı olur. Bu gücün zayıflığı, geçersiz çıkarımlara, temelsiz savların oluşumuna olanak sağlar. Çözümleyici düşüncenin gelişmesini engeller. Tanımlara, açıklayıcı betimlemelere, açık, sağlam bir biçimde dilin kullanımına çerçeveyi kapar. Düşünme gücünün yetersizliği, bu yetersizliğe sahip insanların kolayca ikna edilip yönlendirilmesinde önemli bir etkindir.

2 “Tutulğanlık” sözünü, tutarlılık ve toparlamayı içeren bir deyim olarak, tutarlı bir bütün oluşturma anlamında kullanıyorum.



7. Çerçevenin iç gücü, anlam üretici, iç açılgnlık, dış açılgnlık, tutulgnlık ve düşünme gücü gibi öğelerinin üzerlerinde çalıştığı malzemeye *donanım* diyebiliriz. Çerçevenin donanımı, o çerçeveye sahip olanın, olanların inançlarını, bilgilerini, duygularını, geçmiş deneyimlerinin anılarını içerir. Donanım, iç gücü, anlam üretici tarafından biçimlendirilir. Bilgilerle, deneyimlerin yoğunluğu donanım, açılgnlık gücüyle açılımlar kazanır. Tutulgnlıkla düzenlenmeye, çalışılır, düşünme gücü ile içeriğinin öğeleri arasında bağlar kurulur, çerçevenin diğer öğeleri ile ilişkiye geçilir.

Kısaca söylemek gerekirse, donanımın yapısı doğrudan bağınazlığı etkilemez, donanımın çerçevenin diğer öğeleriyle nasıl yoğunluğu önemlidir.

8. Çerçevenin fiziksel, toplumsal, kültürel varlığını önemli biçimde belirleyen öğesine *alt yapı* diyelim. Alt yapı, çerçeveyi taşıyan bireyse, onun bedenidir. İçinde bulunduğu, doğal, toplumsal, ekonomik, kültürel, ahlâkî çevredir. Benzer özellikler bireyler, topluluklar, toplumlar için söylenirse, bunlar yine doğal, toplumsal, ekonomik, kültürel, ahlâkî... çevrelerden oluşur.

Bağınazlık, alt yapıya önemli bir biçimde bağlıdır. Çerçevdeki güçler (İç güç, anlam gücü, açılma, tutulma, düşünme güçleri...) çerçevdeki çevre etkisinin işleyişinden etkilenir. Çevre, çerçevenin alt yapısı içinde çerçeve devingenliğini güçlendirebilir ya da bozabilir. Çerçevenin öğeleri arasındaki iletişime, etkileşime engel oluşturabilir.

9. Çerçevenin, çerçeveyi taşıyanın, taşıyanların farkına varamadıkları, *bilinç dışı* bir alanı vardır. Birey ya da bireyler, topluluklar, toplumlar bu *bilinç dışı* alanın kendi iç işleyişinden etkilenirler. Bireyler, Freud, Jung, Lacan anlamında bilinç dışına sahip olabildikleri gibi, toplulukların, toplumların da bilinç dışlarından söz edilebilir.

Bilinç dışı etkiler bağınazlığın oluşumunda önemli roller oynar. Farkına varamadığımız güçler, doğal ve ideolojik yapı içinde, dünyaya bakışımızı, tavırlarımızı, eylemlerimizi denetleyebilir. Dolayısıyla çerçevenin anlam devingenliğini bozup bağınazlığa yol açabilir. Burada, iç ve dış açılgnlıklar, çerçevenin iç gücü, anlam üretici bu etkilere karşı güçlenerek anlam devingenliğinin böylesi zayıflamasını engelleyebilir.

10. Çerçevenin eyleme yönelik öğesine *edim gücü* diyelim. Edim gücü, çerçeveyi taşıyanın ahlâk, sanat ve bilim alanında yaptığı etkinlikleri besler. Edim gücü, bir diğer anlamıyla “irade”, istenç gücüdür. Edim gücü eksikliği edilgenliği doğurur. Edim gücü, ürün ortaya koyma gücüdür de. Çerçevenin diğer öğeleriyle sağlıklı bir biçimde kurulamayan ilişki sonucunda yapıp ettiklerimiz bağınazlığa dönüşebilir.

11. *Ötekileme gücü*, özellikle ahlâk alanında çerçeve taşıyan ya da taşıyanların kendilerini “aşıp”, ilişkiye girdiği diğer insanlara duyduğu saygı, onları anlayabilme, onlarla birlikte yaşayabilmek için kendini, baskı altında kalmadan dönüştürme gücüdür. Bu gücün noksanlığı, yetersizliği “ben” merkezli, biz merkezli bir yaşama yol açar ki, bu da en tehlikeli bağınazlık biçimidir.

12. Çerçevenin son ögesi olarak *zaman tutma gücünü* sayabiliriz. *Zaman tutma* deyimini, “yol tutma” deyiminden devşirdim. Zaman tutabilen bir insan, zamanı saatlerden, tarifelerden ibaret görmez. Zamanı geçmiş, şimdi, gelecek boyutlarıyla yaşayabilir, geçmişin ağırlığı altında ezilmez; şimdinin albenisine kapılıp geçmiş ve geleceği unutmaz; gelecek umuduyla şimdikiyi, geçmişini ihmal etmez. Zaman tutma, zamanı “verimli” kullanma anlamına da gelmez. “Zaman mühendisliği”, zamanın yaşanabilmesindeki duyarlılığı, zaman “kullanımı” odaklı bakışından dolayı her zaman sağlamayabilir. Anlam çerçevesinin bu ögesi, çerçeve içindeki devingenliğe, yaratıcı değişimlere, yaşananların özümsemesine etkide bulunur. “Boş yenilikleri”, korumamız gereken değerleri, hayatımızı baskı altına alan yıpranmış, bozulmuş anlamları fark etmemize yardımcı olur. Zaman tutamama, belli zaman dilimlerinde yaşananlara takılıp kalmaya, dar bir şimdi anlayışına, gerçekçi olmayan bir gelecek zaman beklentisine yol açar.

Anlam çerçevemiz anlam dünyamızdan alınan bir kesittir. Fanatizm, bağınazlık bu çerçeveden görülen anlam dünyamızın belli bir biçimde işleyişiyle ortaya çıkar. Çerçevenin öğelerini kısa betimlememizde zaman zaman bağınazlığın nasıl ortaya çıkabileceği konusunda imâlarda bulundum.

Anlam çerçevesinin bağınazlık doğurucu işleyişine geçmeden önce bir parantez açarak insanın eylemleri ile *eylemlerinin ardında duranların* ilişkisi açısından bakmanın ufuk açıcı bir yan olduğunu düşünüyorum.

İnsan olanaklar varlığıdır. Yaşamın ona sunduğu olanaklar içinde yaşar. Bu olanaklar belirli kısıtlayıcılarla sınırlandırılır. Örneğin, bir insan için güneşin üzerinde oturmak mantıkça olanaklıdır ama fizik yasalarının kısıtlayıcılığında fiziksel olarak olanaklı değildir. Olanakların gerçekleşebilmesi bu kısıtlayıcıları tanımak, olanaklara uygun bir *duruşla* durmaktır.

Duruş ne demektir? Kabaca söylenirse, gerçeklik karşısında anlam çerçevemizi hazır hâle getirmektir. Uygun bir duruşla olanağı gerçekleştirilebilirsiniz. Davranışların, eylemlerin ardında dâima duruş vardır. Kötü niyetli bir duruşla insanlara iyilik ediyor olabilirsiniz. Tüccar duruşuyla bilim yapılabilir. Duruş-eylem birlikteliği insanı tanıma açısından dikkat çekici olabilir.

Duruşu en azından dört öbeğe ayırabiliriz:1. Bakış 2. Tavır 3. Tutum 4. Zihniyet.

*Bakış*, anlam çerçevemizin pencerelerinden dünyaya bakışın kısa adlandırılmasıdır. *Tavır*, bakışın içselleştirilmesiyle oluşur. *Tavır*, tümüyle bilinçle tanımlanamaz. Bunun bilinçli ve dışa vurulmuş biçimine *tutum* diyorum. Tavır ve tutumlar, toplumsal düzlemde ele alınırsa *zihniyet* kavramına ulaşırız. Her bireyin, bakışı, tavrı ve tutumundan söz edebildiğimiz gibi, toplumların da zihniyetinden söz edebiliriz. Zihniyetler bilinçli ya da bilincine varılmamış öğeler içerirler. Dışa vurulmuş ya da vurulmamış zihniyetlerden de söz edebiliriz.<sup>3</sup>

Duruşun bağınazlığı, bakışın, tavrın, tutumun, zihniyetin bağınazlığı anlamlarına gelir. Duruş bağınazlığı, eylem bağınazlığı ile birlikte, bireylere, topluluklara, toplumlara, toplumların bütünlüğüne yüklenen bağınazlığın çekirdeğini oluşturur. İnsanın bağınazlığını, anlam çerçevesinin düzenlenişinde, bu düzenlenişin dışa yansıtıldığı duruşunda görebiliriz.

Bağınaz duruşlardan örnekler verelim.

Anlam çerçevesinin harekete geçirilmediği duruş. Olanaklara, koşullara, olup bitenlere, hem çerçevenin içinde hem dışında kör kalma. Bağınazlık, ağır bir körlüktür.

Anlam çerçevesinin beceriksizce harekete geçirildiği duruş. Bu duruşta olup bitenleri, başımıza gelenleri anlamak isteyip de başaramama.

Çerçevenin işleyişini belli olguları, değerleri, düşünceleri görmeyecek biçimde düzenleme. Özellikle *bağınazlık önderleri*, olup bitenleri görüp kendi inanç gözlükleriyle nerede kör kalmaları gerektiğini bilirler. Böylece, bağınazlığın egemen olduğu çerçeveleri *körleştirici* etkilere başvururlar. Bağınazın çerçevesi ya habersizdir ya da habersiz hâle getirilmiştir.

Bağınazlık en azından çerçevenin işleyişi ile ilgili olarak dört ayrı biçimde kendini gösterir.

Anlam çerçevesini fark edemeyenlere dayatılmış anlam çerçeveleri ile.

Anlam çerçevesinin eğitimle küçük yaşlardan beri belli duruşlara doğru biçimlenmesi ile.

Anlam çerçevesini yönetememe ile. Bu durumda şu durumlardan biri ya da birkaçı ortaya çıkabilir: a) Çerçeve bir otoriteye emânet edilir. b) Belli bir bunalım içine düşülür. c) Çerçeveyi taşıyan, çerçevenin işleyişini zayıflatır en aza indirger. Bir içe kapanma oluşur. d) Çerçeveyi taşıyanda (birey, topluluk, toplum, toplumlar) özgüven eksikliği ortaya çıkar. e) Bir düşünme donukluğu, saplantısı görülür. f) Gerçeklik yitimi oluşur.

3 Bu kavramların daha ayrıntılı açıklaması için şu yazıma bakılabilir: "Teknoloji ve Bilim Arasındaki İlişkinin İnsan Yaşamındaki Yeri", *Teknoloji* ( derleyen Mahmut Kiper), Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği, 2004, s.16-33

Anlam çerçevesi, geleneğe hiçbir şey katmadan, tâzelenmeden taşınmaya çalışılır. Gelenek, iç güç, iç ve dış açıklanlıklarla taşınabilip yeni yorumlarla, dünyadaki değışime yanıt verecek biçimde dönüştürülebilirse bağınazların elinde kokuşmaktan kurtulur.

Çerçevenin öğeleri ve işleyişi ile kısa notlar ve bağınazlık üstüne son bir yorumla sözlerimizi bitirelim.

Korkak, silik bağınaz mıdır? Evet. İç gücü olmadığı için. Farklı olaylarla karşılaşmaktan çekinen, özgüveni olmayan biri olduğu için.

Çıkarıcı, fırsatçı bağınaz mıdır? Evet. Değer üretmediği, anlam üretmediği için.

Öğrenemeyen, dönüşemeyen, seçenekleri göremeyen bağınaz mıdır? Evet. Dış açıklanlığı olmadığı için.

Kendi iç âleminin ayırında olmayan bağınaz mıdır? Evet. Kendi olanaklarını bilmediği, kendine gâfil olduğu için!

“Yanar döner” bağınaz mıdır? Evet. Tutulganlıktan yoksun olduğunda.

Düşünme sürecinde yanlışlar yapan, çıkarımlarında, çözümlemelerinde, sorunları olan, düşüncelerinin mantıksal çatısı bozuk olanlar bağınaz mıdır? Elbette. Düşünemiyorsa, kendine, ötekilere zarar verir ya da faydası olmaz. Çerçevenin öğeleri arasında bağlar kuramaz. Bundan dolayı çerçevesi bağınazlığa rahatça kayabilir.

Bilgilerimizin, deneyimlerimizin sınırını bilmemek bağınazlık mıdır? Evet. Bilmediğini biliyor, anlamadığını anlıyor sanmak, bağınazlar dünyasını kolayca geçişler yapılmasına yol açabilir.

Çerçevesinin baskısı altında ezilen, sürünün bir parçası yapılan elbette bağınazdır. Çerçevesi elinde değildir çünkü.

Bedenini ve inançlarını belirleyen güçleri tanıma çabasında, sorgulama uğraşında değilsen, bağınazsın.

Salt pratik, iş bitirici eylemlerin, işlerin ardında olup onların anlamlarına kapalı isen, bağınazsın.

Birlikte yaşamayı öğrenemiyor, öğrenmemekte ısrar ediyorsan ve

Zamanın işleyişini kavrayıp duruş geliştirmeyi bilmiyorsan, “zaman tutmayı” başaramıyorsan bağınazsın.

Peki, bağınazlık, bir inanç, bir düşünce, düşünceler sistemi üzerinde ısrar etmek, gelebilecek eleştirilere, tartışmalara kapalı kalmaksa, sanatta, bilimde, toplumda “devrim” yapanları, bildiklerini okuyarak dünyayı dönüştürmeye, et-

kilemeye çalıştıkları için baĒnaz mı sayacağız? Geleneğindeki evrensel değerleri korumaya çalışan biri tutucu mu olacaktır?

Her düşünceye açıklık, irdeleme, çözümlene, öz eleştiri yeteneği insanı baĒnazlıktan uzaklaştırır mı? Kendi inançlarımızı savunmak, kaçınılmaz olarak diğer inançlarla çatışmaya sokmaz mı bizi? Bu çatışmada ısrar, karşı taraf bizi öldürmek istiyorsa insana yakışmayan bir tutum mudur?

Her devrimci bir açıdan baĒnaz sayılabilir mi?

BaĒnazlıđa karşı baĒnazca olmayan bir bakışımız olabilir mi?

Bu sorular, tartışılması gerekli, ucu açık sorular. Bu soruların, anlam çerçevelerimizi birbirimize açarak tartışılabileceği alt yapıya kavuşmak için sanat, düşünce ve bilim alanından eksik edilmemesi, yeni sorularla zenginlik kazanması önerisiyle şimdilik susuyorum.

## ÖZ

### BAĞNAZLIĞI ANLAMAYA DOĞRU

Bu çalışma çağdaş yaşamda bağnazlığın rol ve yerini felsefi açıdan anlamayı sağlayacak kavramsal bir model inşa etmeyi hedefler. Bu kavramsal modeli oluşturmak için elbette bağnazlığı oluşturan şartları araştırmak gerekir. Bu çerçevede model, her biri varsayılan inancın bağnazca olup-olmadığını anlayacak on iki unsurdan oluşmaktadır. Bu meseledeki en önemli sorun ise, bağnazlık kavramına bağnazca bakıp-bakmadığımızdır.

**Anahtar sözcükler:** Bağnazlık, Anlam çerçevesi, Kavramsal model, Anlam üretici, Tutulganlık, Tutarlılık.

## ABSTRACT

### TOWARDS AN UNDERSTANDING OF FANATICISM

This study aims to construct a conceptual model from a philosophical point of view in order to reach an understanding of the place and role of fanaticism in our contemporary life. By the help of this conceptual model it is attempted to search for conditions under which any belief may become fanatical. The model consists of twelve elements in such a way that each of them can contribute to assess the given belief is fanatical or not. The crucial question in these assessments is whether fanaticism can be approached in non-fanatical way.

**Keywords:** Fanaticism, Meaning Framework, Conceptual Model, Stance, Noetic Generator, docility, consistency

## KAYNAKLAR

- Andreas Tietz, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, Simurg, İstanbul, 2002.
- “Teknoloji ve Bilim Arasındaki İlişkinin İnsan Yaşamındaki Yeri”, *Teknoloji* (derleyen Mahmut Kiper), Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği, 2004,

## HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN VARLIK ANLAYIŞI

Mehmet Bayraktar\*

Hilmi Ziya Ülken'in<sup>1</sup> (1901 – 1973) varlık anlayışını açık-seçik bir şekilde ortaya koymak, bize göre oldukça zor görünmektedir. Bunun bazı nedenlerinin olduğunu düşünmekteyiz. Birincisi, marksizmden, egzistansiyalizme ve oradan ülküsel gerçekçilik (idealist realizm) diyebileceğimiz bir çizgiye doğru Ülken'in, fikirlerinde ve düşüncelerinde sürekli değişiklik göstermiş olmasıdır.<sup>2</sup> İkincisi, kendisine has varlık anlayışını yansıtan müstakil bir eser yazmamasıdır. Hiç şüphesiz Ülken, doğrudan felsefeyle ilgili bütün eserlerinde, diğer birçok felsefi mesele gibi varlık meselesinden de bahsetmiştir. Doğrudan veya dolaylı olarak varlıktan bahsettiği eserleri arasında, *Felsefe Dersleri* (I ve II. kitaplar), *Genel Felsefe Dersleri*, *İllyet ve Diyalektik* adlı monografisi, *İlim Felsefesi*, *Varlık ve Oluş* gibi eserleri vardır. Diğer bazı eserleri gibi bu eserlerinin çoğusu da, ders kitapları olarak kaleme alındığından, Ülken bunlarda kendi görüşlerini anlatmaktan ziyade, felsefe tarihi boyunca filozofların ortaya attıkları fikirleri anlatmaktadır. Bazılarında, yer yer satır aralarında tenkid veya kabul babında değerlendirmeler yapmış olsa da, onlardan bir bütün olarak Ülken'in varlık anlayışını sistemli bir şekilde ortaya koymak kolay değildir. Bize de ders kitabı olarak okuttuğu ve 1972 yılında en son kitabı olarak yayınlanan *Genel Felsefe Dersleri* adlı kitabının yaklaşık ikinci yarısı varlık konularına ayrılmıştır. Ancak Ülken burada da en eskilerden en yenilere kadar sadece önceki filozofların görüşlerini aktarmakla yetinmiştir.

Ülken'in varlık anlayışını ortaya koymak için, esas olarak *Varlık ve Oluş* adlı eserini esas almak istiyoruz. Bunun en önemli nedeni, Ülken'in adında anlaşılabacağı gibi müstakilen varlık konusuyla ilgili olarak, 1968 yılında yayınlanan en son eseri olması ve onun varlık düşüncesi hakkında ulaştığı en son aşamayı ihtiva etmesidir. Ülken'in eseri, bütünüyle varlık konusuna hasredilmekle birlik-

\* Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Prof. Dr.

1 H. Z. Ülken'in hayatı ve eserleri hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan en sonuncusu ve en kapsamlısı Ayhan Vergili'nin çalışmasıdır. Vergili (A.): Hilmi Ziya Ülken Kitabı, İstanbul Kitabevi, 2006.

2 H. Z. Ülken'in geçirdiği düşünce serüveninin iyi bir özeti için bkz. Vural (M.): *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*, Ankara, Beyaz Kule Yay., 2009, s. 14-20.

te bu eserinde de diğerlerinde olduğu gibi varlık ve onunla ilgili meseleler sürekli olarak felsefe tarihi ve sistematik felsefe çerçevesi içerisinde ele alınmıştır. Daha açık bir ifadeyle varlık kuramıyla ilgili herhangi bir konu, o konuyla ilgili önceki filozofların görüşleri özetlenir; gerekli görüldüğü yerde tenkit veya takdir edilir. Böylece Ülken'in görüşlerini, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de ancak satır aralarındaki değerlendirmelerinden anlamak mümkün olmaktadır.

Fikirlerin tarihine ve sistematığına aşırı bağlılık, onun konuları önceki filozofların fikirlerinin büyük ölçüde uzlaştırılması şeklinde işlenmesine neden olmuştur. Bu da onu, çok daha önceleri telifçiliği (eklektisizm) tenkit etmesine rağmen,<sup>3</sup> telifçiliğe itmiştir.

Aşağıda da işaret edileceği gibi Ülken *Varlık ve Oluş* adlı eserinde varlık dikotomilerinin (çatışklarının) çözümüne ilişkin; varoluşu kriz ve varolanı ritm olarak nitelemekle oldukça özgün sayılabilecek görüşler ortaya atmasına rağmen, bunları, ne yazık ki oldukça kısa cümlelerle anlatıp geçmiştir. Ülken bunlardan sadece birisinin bile gereği gibi felsefesini yapmış olsaydı, belki yüzyılımızın en büyük filozoflarından birisi kabul edilebilirdi.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Ülken'in varlık anlayışını en çok yansıtan eseri *Varlık ve Oluş*'a dayanarak onun varlık anlayışını tanıtmaya çalışacağız. Eserin başlığı "Varlık ve Oluş" bizzat bize Ülken'in varlık anlayışını ortaya koymaktadır. Bu da, bizim Ülken'in varlık anlayışı olarak "ülküsel gerçekçilik" (idealist realizm) diye adlandırdığımız bir anlayıştır. Önce bu anlayışımızın gerçekten Ülken'in görüşü olup olmadığını tespiti çalışalım.

Varlık meselesi gibi diğer felsefî ve metafizik meselelerin çözümlenmesi, Ülken'e göre "Derinliğine Felsefe" ile ancak mümkün olabilir. Bunun için kısaca onun "Derinliğine Felsefe" dediği bu felsefenin ne olduğu üzerinde duralım.

Varlık ve bütün varlık derecelerindeki zıtlıklar ve karşıtlıklar, bilen olan insanın iradesinde dikotomilerin ortaya çıkmasına neden olur. Ülken'e göre dikotomiler de, insan bilincinde gerginlikler ortaya çıkarmaktadır. Bunlar da varlık ve bilgi meselesinin doğru çözümünü engellemektedir. Gerginliklerle ve dikotomilerle yapılan felsefeye, Ülken "Problematik Felsefe" demektedir.<sup>4</sup> Problematik felsefe üretenler, hiçbir konuda ve özellikle de varlık konusunda ortak bir görüşte birleşemezler. Problematik felsefe üreten filozofların yanılgı nokta, Ülken'e göre dikotomilerin aslında varlığın kendisinde olduğu gerçeğini unutup onların kaynağını zihinde ve iradede olduğunu kabul etmeleridir. Derinliğine felsefe, dikotomilerin kaynağını varlıkta gören ve böylece de onları çözen felsefedir. Derin-

3 Ülken (H.Z.): *Telifçiliğin Tenakuzları: İçtimaî Felsefe Tenkidleri -1*, İstanbul, 1933.

4 Ülken (H.Z.): *Varlık ve Oluş*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay. No: 85, Ankara, 1968, s. 19



liğine felsefede fikir birliği vardır. Derinliğine felsefe, aynı zamanda Ülken'e göre "İlk Felsefe"dir; "İlk felsefe (philosophia prima) ilimler ve doktrinlerde ortakdır. İlimlerin teorilerinde de bazı fikir ayrılıkları doğabilir; ilk felsefede doğmaz."<sup>5</sup> İlk felsefe veya derinliğine felsefe şöyle tanımlanır: "Derinliğine Felsefe; öyle ise radikal bir görüş noktası bulmaya çalışmaktadır."<sup>6</sup> Ülken, radikal görüşü, aslı ilk olgu ve varlığı anlama ve bulma görüşü olarak belirtir. O şöyle der: "İlk felsefe, gerek derinliğine felsefe, gerek radikal görüş (yani aslı ilk olgu) aranması, gerekse tipolojik sınıflama olarak daima bir ilim gibi görülmesidir."<sup>7</sup>

Anlaşılabileceği gibi Ülken'e göre derinliğine felsefe aslı olanı ele alan ilk felsefe ve ilk ilimdir. Nitekim o bu felsefeyi tanımlamaya şöyle devam eder: "Felsefe bir dünya görüşü, bir hayat anlayışı, bir görüş tarzı, problemin filan veya falan açıdan görülmesinden doğan bir doktrin değildir. Felsefe, kendisinden asıl problemlerin doğduğu, fakat onları daima ilk ve aslı kökte birleştiren kesin ilk ilimdir."<sup>8</sup> Ülken, Aristo'nun, (M.Ö. 384 - 322) Descartes'in, (1596 – 1650) Kant'ın, (1724 – 1804) Hegel'in, (1770 - 1831) Husserl'in, (1859 – 1938) B.Russell (1872 – 1970) ve Viyana Ekolünün, Bergson'un (1859 – 1941) felsefeyi ilim gördüklerini belirterek, onlara katıldığını söylüyor.<sup>9</sup>

İlk Felsefeyle Ülken'in kasdı, Aristo'nun "İlk Felsefe" dediği metafizik değildir; ikisini birbirine karıştırmamak lazım. Aristo da, Ülken gibi aslında metafiziğe İlk Felsefe veya "Theologia" (Tanrı bilim) demesi, metafiziğin ilk varlık veya Tanrı'yı konu almasındandır. Aristo, metafiziğini, mantığını temel olarak kurguladığı için, Ülken buna karşıdır; bunun için de, Aristo metafiziğinin veya onu esas alan klasik metafiziğin, derinliğine felsefe olmadığı kanaatini taşımaktadır. Söz konusu metafizikle, ona göre varlık Ülken'in ilk felsefenin veya derinliğine felsefenin, yukarıda isimleri zikredilen filozofların anladıkları anlamda bir ilim olması gerektiğini söylemesi, derinliğine felsefeyle fikir ayrılıkların ortadan kalkacağını iddia etmesi bize göre iki açıdan uygun değildir. Birincisi, felsefeyi ilme indirgemek ve ilim gibi kurmak, imkansız görünmektedir; ilim felsefe, felsefe ilim olursa, her ikisi de kendileri olmaktan çıkarlar. Felsefenin olduğu gibi, fizik, kimya ve biyoloji gibi ilimlerin de henüz kesin olarak çözemedikleri birçok mesele vardır. Dolayısıyla Ülken'in beklediği gibi felsefeye kesin ilim olarak bakmak fikir ayrılıklarını asla ortadan kaldırmayacaktır. İkincisi, aşağıda göreceğimiz gibi Ülken, derinliğine felsefenin temelini, Eflâton'un (427 – 347) dyade kavramına oturtmaktadır. Bize göre dyade'ları ilimle tam olarak çözmek mümkün

5 Ülken (H.Z.): *Varlık ve Oluş*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay. No: 85, Ankara, 1968, s. 19

6 Ülken, *a.g.e.*, s. 20

7 Ülken, *a.g.e.*, s. 28

8 Ülken, *a.g.e.*, s. 28

9 Ülken, *a.g.e.*, s. 29

görünmemektedir. Çünkü örneğin sonlu-sonsuz gibi dyade meselesinde filozoflar kadar modern bilimciler de farklı tezlere sahiptirler. Dolayısıyla ne modern, ne de klasik bilimde Ülken'in arzu ettiği problematik felsefe ortadan kalkıp, yerini derinliğine felsefeye bırakmamıştır. Aslında bizzat Ülken bu görüş farklarını kendisi de anlatmaktadır.<sup>10</sup> Ancak o, bilimin geldiği son aşamaları ele alarak bunun yapılabileceğini söyler. Ne var ki, biz ne felsefenin, ne de bilimin, özellikle bilimin, son aşamasından bahsedebiliriz. Diğer taraftan bilimlerin ulaştığı son aşamalar da, bir görüş birliği içinde uzlaştırılabilir nitelikte değildir. Örneğin, ışığın dalga şeklinde yayıldığını savunan fizikçiler ile ışığın tanecik şeklinde yayıldığını savunan fizikçilerin görüşlerini nasıl uzlaştırabileceğiz? Ülken'in, büyük ölçüde Husserl'in "kesin ilim olarak felsefe" fikrinden ve fenomenolojisinden etkilenecek oluşturmaya çalıştığı Derinliğine Felsefe çok tutarlı bir felsefe gibi görünmüyor. Özellikle derinliğine felsefenin Ülken'e göre esas konusu ve amacının, ilk olgu veya varlık ilkesini ortaya koymak olduğuna göre, derinliğine olan bu yeni felsefede, o, bir yandan din ve bilimin alanlarını ayırmakta; diğer yandan da gerçek felsefe, gerçek bilim ve gerçek dinin birbirini hem desteklediğini, hem de tamamladığını söylemektedir.<sup>11</sup> Söz gelimi hangi bilimsel görüşün, gerçek bilim olduğuna kim, nasıl karar verecektir? Diğer yandan Ülken, dinî meselelerin ve dinlerin en temel öğretisi Allah'ın varlığını araştırma meselesini, aklın işi değil, imân işi olduğunu söylemekle,<sup>12</sup> dinlere göre ilk varlık olan Allah fikrini ve ilk olgu olan söz gelimi yaratma olgusunu, anlamada, derinliğine felsefeyi nasıl tamamlayıcı ve ona destek olarak görebilecektir. Çünkü bir yandan dini anlamayı, aklın alanının dışına çıkarmaktadır. Diğer yandan da bilimin imanla değil, akıl, deney ve tecrübe ile yapıldığını kabul etmektedir. İmân, akılla anlaşılabilir ise, dinin ve bilimin nasıl birbirlerini tamladıklarını gösterebilir? Kısaca ifâde edecek olursak Ülken'in derinliğine felsefe tasarımı, efradına câmi ağıyarına mânî bir anlayış değildir.

Ülken'e göre ilk veya derinliğine felsefeyi bulan Eflâtun'dur: "Eflâtun ortayaş diyaloglarında sırf akılcı görünmesine rağmen ilk Felsefeyi bulmuştur. Yaşlılık diyaloglarında dyade'den bahsederken ilk varlık ve ilk felsefenin konusunu gösterdi: Her şey dyade'larla başlar, sonradan zıtlar (karşıtlar) meydana çıkarlar. Duyular alemi ve akıl alemi ayrılır. Bununla birlikte Eflâtun bu dyade fikrini geliştiremedi."<sup>13</sup>

10 Ülken'in bilim adamlarının problematiklerini anlattığı görüşlerinin özeti için bkz. Vural (M.): a.g.e., s. 126-132.

11 Vural (M.): a.g.e., s. 171.

12 Ülken (H.Z.): *Felsefe Dersleri-I*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, s. 58, 234; *Felsefe Dersleri-II*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958, s. 229.

13 *Varlık ve Oluş*, s. 21

Ülken, bugün felsefe ve bilimin geldiği noktada dyade görüşünün yeniden canlandırılabilceği görüşüyle, ilk felsefe veya derinliğine felsefe dediği şeye, “Dyadologie” diyebiliriz demektedir.<sup>14</sup>

Felsefi meselelerin, özellikle de varlık meselesinin çözüm yollarını, dyadolojide gören Ülken, dyade’ı şöyle tanımlar: “Dyade denince bugünkü bilgide zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan bütün gerçeklik derecelerini anlıyoruz...”<sup>15</sup>

Eflâton, Philebos diyalogunda dyade’dan bahseder. Ona göre asıl varlık belirsiz bir dyade’tir. Karşıt terimler onda birleşirler. Bütün evren veya varolanlar da, karşıt terimlerin çift kutupluluğundan oluşmaktadır. Az-çok, uzak-yakın, önce-sonra gibi bu karşıt terimler hem karşıtırlar, hem de birbirlerini tamamlayıcıdırlar. Eflâton’a göre bu karşıt terimler varlığın gerçeklik dereceleridir. Eflâton’un idealizmine göre varlığa sonsuz da diyebiliriz, sonlu da diyebiliriz. Aslı varlığı kast ettiğimizde birinci yargı doğrudur; dyade’larını kast ettiğimizde ikinci yargı doğrudur.

Eflâton, söz konusu diyalogta ve diğerlerinde aslında Heraklietos’un (576 – 480) ve Parmenides’in (540 – 450) varlık anlayışlarını birleştirmiştir. Tek ve değişmeyen asıl varlık, Parmenides’in Bir’idir, bu akledilebilir varlıktır. Dyade fikriyle, Herakleitos’un oluş fikrini dile getirmiştir; bu, değişen, çok, sonlu varolanlardır. Ya da hissedilebilen varlıktır.

İşte buradan, Ülken’in varlık anlayışına niçin ölküsel gerçekçilik dediğimiz her halde anlaşılır hale gelmiştir. Bu ölküsel gerçekçi varlık anlayışı nedir?

Ülken’in söz konusu varlık anlayışı, bu anlayışı anlatmak için temel aldığı eserinin “Varlık ve Oluş” başlığında yansıyan anlayıştır. Varlık, Parmenides’in Tek ve varolan dediği akledilebilen Varlıktır; oluş ise, Herakleitos’un değişme ve oluş dediği Hissedilebilen Varlıktır. Böylece Ülken bize göre, daha önce Eflâton’un ideler âlemi ve görüntüler âlemi olarak ve Aristo’nun akledilir (ay üstü) âlem ve hissedilir (ay altı) âlem olarak Parmenides ile Herakleitos’u birleştirdikleri gibi, felsefe tarihinin başlangıcındaki iki farklı, zıt, çift kutuplu varlık anlayışını, uzlaştırıyor. Özellikle Meşşâi filozofların zorunlu (vacib) ve mümkün varlık anlayışlarındaki varlığın sınırsızlığı ve sonsuzluğu konusunu anlatırken naklettiği Xenofphanes’in şu cümleleriyle birleştirmektedir: “Tek ve sonsuz bir varlık vardır; o da Allah’dır. Allah doğmamıştır; doğurmamıştır; sonu yoktur ve başka hiçbir varlığa benzetilemez. Eğer arslanlar resim yapmasını bilselerdi, tanrılarını bir arslan şeklinde tasvir ederlerdi. Habeşliler O’nu kendileri gibi resmederlerdi. Halbuki Allah hiçbir varlığa, hiçbir insana benzetilemez. Çünkü sonsuz,

14 *Varlık ve Oluş*, s. 23

15 Ülken, *a.g.e.*, s. 493

sonlu ile ifâde edilemez.”<sup>16</sup> Bununla Ülken varlık ile varlık algısının farklı olduğuna vurgu yapmak istiyor.

Ülken’e göre o halde varlık kavramı üç şey ifâde eder: 1- Mutlak Varlık; 2- Soyut veya Somut Varolan; 3- Oluş.

Mutlak Varlık: Ülken bu varlık için şöyle der: “Fakat mutlak olarak Varlık bütün varolanları içine alır; hiçbir yönü yoktur. Başı ve sonu yoktur. Bu anlamda mutlak varlık, sonsuzdur. Öncesi ve sonrası olmadığı için geçmişi ve geleceği de olamaz. Öyleyse zamanı yoktur. Mutlak varlık zamansızdır.”<sup>17</sup> Ayrıca Ülken Mutlak varlığa, aşkın varlık da demektedir. Bu varlık Meşşâilerin Vâcib Varlık dedikleri varlıktır.

Varolan (étant), soyut veya somut var oluşu olan, özü (cevheri) ve arazları ayrı imkân halindeki varlıktır. Varolan, sonlu ve sınırlıdır. Bu bakımdan da zamansaldır. Bu varlık, Meşşâilerin mümkün varlık dedikleri varlıktır.

Oluş: Oluş aslında bir varlık türü değildir; varolanın varolma sürecidir; varolanın varolma biçimleri ve modalitesidir. Bu açıdan oluş kendi başına bir varolan değil, var olanın varoluşsal görüntüleridir. Varolan varlık, ancak “oluşları” ile varlık olur. Oluşlar, varlığın her merhalesinde ayrı bir evrim, geçilmez uçurumlarla ayrılmış, ayrı evrimler yapar.”<sup>18</sup>

Oluş, Ülken’e göre, varolan varlığın varoluş hâlidir. Mutlak Varlık, daimi surette oluş ile varoluşu yapar; bu açıdan, “Oluş, varlığın sıfatı, oluş tarzları onun tavırlarıdır. Bundan dolayı oluşa, varoluş (existence)halindeki varlık demelidir.” Bu görüşüyle Ülken, bize İbnü’l-Arabî’yi ve Spinoza’yı hatırlatmaktadır.

Hatta Ülken, oluşsuz varlık düşünülemediğini hatırlatarak şöyle der: “Varlık, oluşla meydana çıkar, yenilenir ve yeni şekiller alır. Oluşsuz varlık düşünülemez... Fakat varlıksız oluş da düşünülemez...”<sup>19</sup> Dolayısıyla, varolan varlık oluş ile sürekli yenilenmekte, sürekli değişmekte, sürekli dinamik olan bir varoluş süreci içinde devinim halindedir. İnsan akli varlığın bu yönlerinden birisini öne çıkararak ve soyutlaştırarak varlık hakkında birbiriyle zıt ve çelişkili fikirler üretiyor. Ülken’e göre insan bu farklılıkların, insanların kendi zihninden kaynaklanmadığını, bizzat varlıktan kaynaklandığını fark ettiklerinde ortak fikirlerle ilk felsefede veya dyadolojide birleşebilirler.

Varolan, özü veya cevheri itibariyle varın şâhitliğini, değişmezliğini ifade eder; oluş ise, varın değişkenliğini, evrimini, olgusallığını ifâde eder.

16 Age., s. 78. Ülken, Xenophanes’in bu cümlelerini Voilquin’in “Les Penseurs Greques avant Socrate” adlı eserinden nakletmektedir (s. 42-49)

17 Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 401

18 Ülken, *a.g.e.*, s. 438

19 Ülken, *a.g.e.*, s. 150

Böyle olunca oluş fikri Ülken'e göre biyolojik evrime veya maddenin evrimine kapı açıp açmadığını sorabiliriz: Ülken genelde canlıların ve maddenin evrimini kabul etmektedir; ancak canlıların evrimiyle maddenin evriminin farklı görülmesi gerektiğini belirterek şöyle der: "Canlı varlığa vergi evrimle madde ve enerjiye ait evrimi karıştırmamalıdır. İki oluş, tamamen ayrı iki varlığa aittir. Madde ve enerjinin oluşunda evrim aynı aksedilmezlik karakteri gösterirse de madde-enerji evrimi, enerji-madde evrimi ile tamamlanır. Her iki şekilde de evrim, unsur dağılması veya unsur birikmesinden ibarettir. Canlı varlıkların evrimi ise, evrim canlının çok karmaşık bünyesinden dolayı iç ve dış faktörlerin işe karışması ile pek çeşitli şekiller alabilir..."<sup>20</sup>

Ancak Ülken'in, oluşun bir çeşidinin evrim gibi anlaşılması görüşüne katılmakla birlikte, tereddütlü olduğu da görülmektedir. Zira o, "canlılarda asla evrim geçirmeyenlere de rastlanabilir"<sup>21</sup> demekle canlıların evriminin evrensel bir olgu olmadığını da söylemek istiyor.

Diğer taraftan, "madde-enerji" ve "enerji-madde" dönüşümünü Ülken'in maddenin evrimi gibi göstermesi tartışılabilir. Fiziğin kabul ettiği bu şey, bir evrimden ziyade bir dönüşümdür. Ayrıca hem fizik hem de biyolojik açıdan madde ve enerji üzerinde de durmak gerekir. Biz burada konuyu uzatmamak için sadece maddenin enerjiye eş zıt bir kavram olamayacağını; enerjinin maddenin bir hâli, daha doğru bir ifadeyle bir güç hali, olduğunu söylemek isteriz. Dolayısıyla enerji kavramı, bütün olarak madde kavramını içermez. Başka bir deyişle madde enerjiyi kapsar; ancak tersi doğru değildir.

Hatta Ülken bir taraftan sınırlı da olsa, evrimi kabul eder gibi görünmesine rağmen, diğer taraftan varlığın cevhersel (özel) olarak değişmediğini söylemektedir: "Varlık (eski metafizik terim ile) cevher olarak değişmez dayanak olduğu halde, yüklem (sıfat) veya tavrı (araz) olarak değişmekte ve meydana gelmekte olan var oluştan ibarettir."<sup>22</sup>

O halde Ülken'in evrimden anladığı şey, nesnelere basit hal değişimidir. Oysa evrim, onun sıfat veya tavrı değişimleri dediği dönüşümü değil, özsel değişimi öngörür.

Varlık veya Mutlak varlık aşkındır; Ülken'e göre insan aklı O'nun varlığını veya var olduğunu idrak ederse de, tam olarak O'nu kavrayıp bilemez. Varolan ve oluş içkindir; akıl onu şöyle veya böyle kavrar ve bilebilir. Varlık, ontoloji veya metafizikle, veya Ülken'in dediği derinliğine felsefeyle sezilip idrak edilebilir. Varolan ve oluş bilimle bilinir ve anlaşılır. Buradan Ülken'in varlık felsefesi di-

20 Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 383

21 Ülken, *a.g.e.*, s. 384

22 Ülken, *a.g.e.*, s. 141; ayrıca bkz. s. 175

yebileceğimiz anlayışı, ontoloji ile tabiat ilimlerinin uzlaştırılmasıdır. Nitekim Ülken buna “Varlık ve Oluş”un önsözünün ilk cümlesiyle kendisi işâret ediyor: “Bu kitabı okuyanlar bir bakımdan tabiat ilimleri verilerine dayanan bir evrim teorisi, bir bakımdan ontolojik felsefe ile karşılaşacaklardır. Aslında bu iki cepheyi tamamen ayırmak kabil değildir.”<sup>23</sup>

Ülken’e göre insanın, yukarıda ifade ettiğimiz üç yönlü varlığı bilmeye çalışması, gerçeğin fikre çevrilmesidir. Başka bir ifadeyle bu, gerçeğin insan zihnine aktarılmasıdır. Bu işe, Ülken diyalektik veya dyadologique hakikat demektedir. Bu hakikat ona göre üç şekilde görülür:

Mantıkî hakikat;  
Epistemolojik hakikat;  
Ontolojik hakikat.<sup>24</sup>

Sırf zihne ait olan ve kuralını zihinden alan mantıkî hakikat, gerçek ile zihin arasında bir diyalektiktir. Yalnızca hakikatin şeklini ve normlarını verebilir.<sup>25</sup>

Epistemolojik hakikat, zihin şekilleri olan kavramlar, hükümler ve akıl yürütmeler ile gerçek nesnelere ve olgular arasındaki tekabüliyetir; epistemolojik hakikat böyle bir uyarlık ve uyum ister.<sup>26</sup>

Ontolojik hakikat ise, varlık ve hakikatin bir ve aynı şey görülmesidir. Bu aynılık, gerçek ile idealin dyadolojik birliğine dayanır. Burada artık Varlık haklı ve Hak, bütün olarak alınan Varlık’tır.<sup>27</sup> Dolayısıyla Ülken’e göre Hak, Varlık demektir; Varlık Hak demektir. Ülken söylediklerini şu meşhûr mısrayla özetlemektedir:

“El-Hakk ü ya’lû ve lâ yu’lâ aleyh.”<sup>28</sup>

Ülken’in nihayi olarak Hak ile Varlığı aynı görmüş olmasına katılmakla birlikte, onun böyle bir görüş ortaya koyması, bazı fikirleriyle çelişkili görünmektedir. Bir taraftan, yukarıda da işâret ettiğimiz gibi dinî meseleleri bir imân meselesi görmekte, diğer taraftan özellikle Tanrı’nın varlığı, varlığının veya yokluğunun ispatını akla dayandırması doğru değildir; Mutlak Varlık Tanrı bilinemez, O’na sadece inanılır diyerek tam bir fideizm sergileyen Ülken, nasıl olurda Mutlak Varlık ile ontolojik hakikat dediği hakikati birleştirebiliyor? Çünkü insan, onun mantıksal, epistemolojik ve ontolojik dediği hakikatlara ve derecelerine deney ve tecrübeye dayansa bile ancak akıl yürütmelerle karar verebilir.

23 Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. V

24 Ülken, *a.g.e.*, s. 503

25 Ülken, *a.g.e.*, s. 504

26 Ülken, *a.g.e.*, s. 504

27 Ülken, *a.g.e.*, s. 504

28 Ülken, *a.g.e.*, s. 504

Son ve sonuç olarak Ülken’de yenilik olarak görülebilecek iki hususa işâret etmek istiyoruz. Birincisi, Ülken’in varlık konusundaki dikotomilerini çözme metodu olarak önerdiği yönetime ilişkin bir husustur. Dikotomileri çözmek için önceki filozofların önerdikleri ortak duyulara dayanan gözlem ve tecrübenin, matematik yönteminin, sezgi yönteminin yetersiz olduklarını anlattıktan sonra Ülken, “Nöbetleşe Düşünce Metodu” adını verdiği bir yöntem önermektedir.<sup>29</sup> Bu yöntemin özü, dikotomi teşkil eden terimlerden birisini “yokmuş gibi” farz ederek, onun zıddını çözmek; sonra da yine aynı yolla diğerini çözmektir. Ancak Ülken, terimlerin nasıl çözüleceğini anlatmamaktadır. Keşke, örneğin “Gerçek” ve “imkan” dediği ve kendi verdiği dikotomi örneğini kendi yöntemine göre nasıl çözüleceğini bize anlatmış olsaydı, ne demek istediğini daha iyi anlayabilirdik. Hatta böyle çözümler yapmış olsaydı; Ülken, belki de çok özgün bir varlık anlayışı ortaya komuş olabilirdi.

İkincisi, Ülken’in “kriz ve ritm” kavramlarıdır. Ülken bu kavramları psikolojik ve ontolojik olarak iki anlamlarıyla kullanmaktadır. Kriz ve ritmin psikolojik kullanımı nisbeten anlaşılır durumdadır. Her varolan ve varoluştaki olan kriz ve ritm, bir varolan olarak insanın tabiatında da vardır. Bu, insanın yaşamında ve düşüncel fiilinde kendisini hissettirir. Bunun için insan, zıddar arasında kalıcı bir çözüm üretmez; bazen birisine bazen diğerine yönelir. İnsanın sürekli zıtlar arasında gidip gelmesi, onda bir kriz hali oluşturur. Ülken’e göre insan bundan ancak, onun tabiriyle “gerilme” ve genişleme” ritimleriyle kurtulabilir.<sup>30</sup>

Ülken’in bu görüşü, yukarıda da belirttiğimiz gibi, az-çok anlaşılabilir niteliktedir. Ancak bizim üzerinde duracağımız kriz ve ritm kavramı, ontolojik anlamda kullandığı kavramdır. Ülken varlıkların varoluşuna, başka bir ifadeyle oluşa kriz derken, varolanın oluşunu bitirmesine, yani krizden kurtuluşuna da ritm demektedir.

“Varlığı uçsuz bucaksızlığı içinde ele alma, orada meydana çıkan sonlu varlıkların varoluşuna kriz demek gerekir.”<sup>31</sup> diyerek varlıkta krizden bahsediyor. Başka bir ifâdesinde krizi, “yaradışın lafızaları”<sup>32</sup> olarak tanımlıyor.

Ülken’e göre varlıktaki krizler, ritmlere çözülür. O şöyle der: “... her kriz ritimle çözülür ve ritimler sonlu varlıkların bağlı oldukları düzeni, düzenli âlemleri, âlemlerin kanunlarını meydana getirir.”<sup>33</sup>

29 Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 170

30 Ülken, *a.g.e.*, s. 221, 395

31 Ülken, *a.g.e.*, s. 171

32 Ülken, *a.g.e.*, s. 173

33 Ülken, *a.g.e.*, s. 175

İlk bakışta Ülken'in kriz ve ritm görüşü, Yunanlı filozofların evrenin kaostan kozmos hale geçişinin anlattıkları görüşün farklı kavramlarla bir açıklaması olduğunu çağırıştırıyor. Ancak, Ülken krizi, özellikle "yaradışın" veya yaratılışın lahzaları olarak anlatmasından bu çağırışımın doğru olmayacağını düşünüyoruz. Ülken, krizin aynı zamanda irrasyonel bir durum olduğunu nitelemesine bakarak, oluşun veya varoluşun içerisinde, meleklerin yanında şeytanın olması gibi, iyiliklerin yanında kötülüklerin de olması gibi, varoluşun veya oluşun olguların zıd kutupluğunu kriz olarak adlandırmış olabileceğini düşünmek istiyoruz. Fakat diğer taraftan Ülken'e göre ritm ile evren düzene ve kanunlarına kavuştuğuna göre, varlığın çift kutupluluğu ve dolayısıyla krizi de ortadan kalkıyor.

Ne var ki, Ülken oluşun veya varoluş son bulduğunu söylemediğine göre, krizin de son bulmadığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Öyleyse, kriz ve ritm evrende hala devam ediyor demektir. Bu durumda, hangi anlamda Ülken'in varsayıdığı varlık veya tabiat kanunlarından bahsedebileceğiz?

Ülken'in varlıkta kriz ve ritm dediği görüşü çok farklı şekilde anlaşılıp yorumlanabilir. Konuyla ilgi son olarak diyeceğimiz, keşke Ülken'in kendisi kriz ve ritm anlayışını daha açıklıkla anlatıp bir ontoloji oluşturmuş olsaydı, belki yepyeni bir varlık anlayışı ortaya koymuş olabilirdi.

Kısaca ana hatlarıyla böyle özetlemeye çalıştığımız Ülken'in varlık anlayışını, yine kısa olarak bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak şunları söyleyebiliriz.

Ülken'in varlık anlayışı, bir bütün olarak değerlendirildiğinde esasen özgün bir anlayış ortaya koyduğu söylenemez. Onun varlık anlayışı, Parmenides'ten Herakleitos'a Eflâton'dan Meşşâilere, Descartes'tan Husserl'e birçok filozofun görüşlerini, çağdaş bilim verileriyle birlikte değerlendirerek ulaştığı ve son tahlilde aklî bir vahdet-i vücûd anlayıştır. Ancak bu anlayış, panteizmden uzaktır; zira Ülken'in, Varlık veya Hak dediği Mutlak Varlık, varolandan farklı yani "Başkası"dır.<sup>34</sup>

Diğer taraftan Ülken'in en azından dyadoloji kurmada bir özgünlüğünden de bahsedebiliriz: Çünkü örneğin Hegel'in aksine o, zıdıkları veya karşıtlıkları veya antinomileri birbirlerinin tezi veya antitezi görmüyor ve onları sentezlemiyor. Çünkü varlığa ait görülen zıdıklar, zihnimize ait değildirlir; varolana ve oluşa aittirler. Ülken sentezleme yerine, varlığı bütünüyle görebilmek için onları birbirine eklemli görüyor.

34 Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 504



## ÖZ

### HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN VARLIK ANLAYIŞI

Bu makalenin konusu, H. Z. Ülken'in varlık anlayışını tespitiye yönelik bir girişimdir. Varlık anlayışını belirlemek, metin içerisinde işaret ettiğimiz nedenlerden dolayı oldukça zor bir husustur. Bize göre son tahlilde Ülken'in varlık anlayışını, kendisinin belirlediği ve adlandırdığı şekliyle ritim ve kriz ilkeleri oluşturmaktadır. Ritim varlıkta oluşu, düzenliliği ve devamlılığı sağlayan bir ilkedir; kriz ise varlıkta bozulmayı ve değişimi sağlayan bir ilkedir. Bu iki ilke ayrı ayrı bağımsız ilkeler değil; biri diğerinin nedenidir ve birlikte çalışan ilkelerdir.

**Anahtar Sözcükler:** Varlık, Ritim ve Kriz.

## RÉSUMÉ

L'objet de cet article est une aventure pour déterminer la compréhension d'être chez H. Z. Ülken. En effet il est difficile de préciser son théorie d'être pour certaines raisons que nous avons indiquées dans le text. Pour nous son compréhension d'être consiste en dernière analyse en deux principes come il les est lui-meme nommés et définiés : Rythme et Crise. Ces deux principes ne sont pas indépendants l'un de l'autre, étant l'un est la cause de l'autre. Le principe de crise est la cause de la corruption et du changement dans l'être, et le principe de rythme est la cause du devenir, de la continuité et de l'homogénéité dans l'être.

**Les Mots-Clés:** Etre, Rythme et Crise.

## KAYNAKLAR

- Ülken (H.Z.): Varlık ve Oluş, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 85, Ankara, 1968
- Ülken (H.Z.): Felsefe Dersleri-I ve II, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957-1958.
- Ülken, (H.Z.): Genel Felsefe Dersleri, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 108, Ankara, 1972
- Ülken (H.Z.): Yirminci Asır Filozofları, İstanbul, 1936.
- Ülken (H.Z.): Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul, 1951.
- Ülken (H.Z.): Telifçiliğin Tenakuzları: İçtimaî Felsefe Tenkitleri-1, İstanbul, 1933.

- Ülken (H.Z.): İlim Felsefesi-1, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 10, Ankara, 1969.
- Ülken, (H.Z.): İlliyet Meselesi ve Diyalektik, Ankara, 1942.
- Vergili (A.): Hilmi Ziya Ülken Kitabı, İstanbul, Kitabevi, 2006.
- Vergili (A.): “Hilmi Ziya Ülken Bibliyografyasına Yeni Katkılar”, Müteferrika, Kış, 2006, sayı 30, s. 283-293.
- Vural (M.): Hilmi Ziya Ülken’in Varlık Felsefesi, Ankara, Beyaz Kule, 2009.

## FELSEFE VE HİKMETE DAİR\*

Murtaza KORLAELÇİ\*\*

Konumuza felsefe ve filozof kelimelerinin tanımlarıyla başlamanın uygun olacağını düşünüyorum. Latinceyle **philosophia** şeklinde yazılan felsefe kelimesi iki kısımdan oluşmaktadır. **Philia**, sevgi ve **sophia**, hikmet (bilgelik) ve bilgi.<sup>1</sup> Böylece philosophia kelimesinin **hikmet sevgisi** anlamına geldiği görülmektedir. Philosophia sözcüğünü felsefî anlamda ilk kullanan M.Ö.4.yüzyılda Platon (427-347) olmuştur.<sup>2</sup>

Felsefenin ne olduğunu felsefe lügatlerinden çıkarmaya çalışırsak karşımıza çıkan tanımların bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Eskiden XVIII. veya XIX. yüzyıla kadar, bilgiyle eşanlamlı olarak kullanılmış olup, “yarar gözetmeyen rasyonel bilginin tamamı”dır<sup>3</sup> deniliyor. Bu fikrin doğrulanması içinde Descartes (1596-1650)’in şu tanımı dile getiriliyor: “Bütün felsefe, kökü metafizik olan, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dalları diğer bütün ilimleri oluşturan bir ağaç gibidir.”<sup>4</sup> Felsefe, fiziki olayların, nedenleri ve etkileri bakımından ahlâkî olayların bilgisini konu edinen bir bilimdir, tabiatı ve ahlâkî etüt eder.

Başka bir tanımda: “Felsefe, aklî bilgi, kelimenin en geniş manası ile ilimdir. İster bilgi düzenini, isterse tüm insan bilgisini az sayıdaki yönetici ilkelere indirgemeye yönelik ve genelliğin yüksek bir derecesini sunan düşünce veya çalışmaların tümü felsefeyi meydana getirir. Nesnelere ayrı ve tabiatın zıttı sayılması yönüyle, zihinle ilgili çalışmaların tümüne felsefe denir. Olaylara yüksekten bakmaktan, bireysel yararların üstüne yükselmekten ve dolayısıyla hayatın kazalarına (accidents) sükûnetle katlanmaktan ibaret olan ahlâkî bir duruma da felsefe denir.”<sup>5</sup>

\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş Belediyesi ve Türk Felsefe Derneğinin müştereken 1-3 Kasım 2012 tarihleri arasında Kahramanmaraşta düzenlediği Felsefe-Edebiyat ve Değer Sempozyumunun açılış konuşmasının ilaveli geliştirilmiş şeklidir.

\*\* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A.B.D., Prof. Dr.

1 Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris 1992, s. 541.

2 Pierre Hadot, *İlk Çağ Felsefesi Nedir?* Çev. Muna Cedden, Ank. 2011, s. 21.

3 Paul Foulquié, *a.g.e.*, s. 541.

4 Paul Foulquié, *a.g.e.*, s. 541.

5 André Lalande, *Vocabulaire Techni que et Critique de la Philosophie*, Paris 1980, s. 774-776.

Felsefî etütlerin programında hâlâ şu bilimler yer almaktadır: Psikoloji, Mantık ve Bilimler Felsefesi, Ahlâk ve Sosyoloji, nihayet Metafizik.<sup>6</sup> “Asıl felsefe, kelimenin tam anlamıyla felsefe metafiziktir.”<sup>7</sup> Bu görüş şöyle teyit ediliyor: “Felsefe bana esas itibarıyla ve hatta, eğer kelimenin özel ve kesin bir anlama sahip olması istenilirse, sırf metafizik gibi görünüyor. Ve metafizik, Aristoteles (384-322)’e göre varlık olmak bakımından varlık ilmidir.”<sup>8</sup> “Felsefe zihni (esprit) sadece objelerinden ayrılmış olarak değil, fakat evrenin kurucu bir ögesi olarak inceler. (...) Felsefe hakikat olarak zihin objesine sahiptir. Felsefenin en yüksek kısmı, Aristoteles’in dediği gibi teolojidir. Onun da konusu Mutlak Ruh, Tanrıdan başka bir şey değildir.”<sup>9</sup>

Bu ifadelerden açıkça anlaşılacağı gibi asıl felsefe metafiziktir. Bu ilmin konusu da Allah’ın varlığıdır. İsmail Fennî (1855-1946 )’nin deyişiyle: “Acaba aklın kudreti bu konulara ait olan meselelerin hallinde yeterli midir? Bir kere felsefe tarihine atf-ı nazar buyurulsun. Her biri asrın dâhisi olan o büyük feylesofların bu konuda beyan edilen fikirlerinde görülen büyük tezatlar, aklın bu konudaki aczini ispat için başka delilin araştırılmasına ihtiyaç bırakmaz zannederim. Akla bu hususta verilen iktidar, kudret ve hikmet-i Rabbaniyenin her yerde hazır olan eserlerini görerek kâinatı bu güzel nizam üzere vücuda getiren Kadir-i Mutlak ve Sani’-i Hakim bir Allah’ın varlığını eserden müessire istidlâl tarikiyle anlamaktan ibarettir. Onun küh ve hakikatini idrakten külliyyen acizdir. Bu konuda akli ölçü kabul etmek, sonsuz fezayı arşın veya metre ile ölçmeye kalkışmak kadar abes ve hüsrânı gerektiren bir kalın kafalılık (belâhet)tır. İşte bu sebebe dayanarak Peygamberimiz Cenab-ı Allah’ın ayetlerini ve kudret alâmetlerini ve hikmetini düşünüp zatını tefekkür etmemekliğimizi emrederek bizi bu uçuruma düşmekten korumuştur. Buna pek müteşekkir olarak, muhali temenni etmeye kalkışmamız, akla ve hikmete zıt düşer.”<sup>10</sup>

Platon (427-347)’a göre “felsefe doğruya varmak, var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir çalışmasıdır.”<sup>11</sup>

Aristoteles’e göre “felsefe, hakikatin bilgisidir.”<sup>12</sup> Felsefe, var olanın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran bir bilimdir.

Vermeye çalıştığımız bu tanımlara ilaveten şöyle bir tanımı da dile getirmenin yararlı olacağını düşünüyorum: Felsefe, varlık, bilgi ve değer alanlarında,

6 Paul Foulquié, *a.g.e.*, s. 542.

7 İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İst. 1341, s. 516.

8 André Lalande, *a.g.e.*, s. 774.

9 André Lalande, *a.g.e.*, s. 776.

10 İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İst. 1341, s. 516-517.

11 Prof.Dr. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ank. 1979, s. 78.

12 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, C1, İzmir 1985, s. 150.

rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı bir şekilde düşünmektir. Bu tanım, insan hayatının her alanında felsefenin yer aldığını ortaya koymaktadır.

Felsefe söz konusu olduğu zaman **filozof** kelimesi de kendiliğinden işin içine girmek durumundadır. Latincesiyle **philosophus** şeklinde yazılan bu kelime de iki kısımdan oluşmaktadır. Philo, seven ve sevgi; sophus, hikmet anlamına gelmektedir. Milet Mektebinin kurucusu Thales (624-540), M.Ö. 28 Mayıs 585 yılında güneş tutulacağını önceden haber verir. Belirtilen tarihte güneş tutulması gerçekleşince Atinalılar, Thales'e sofos (hikmet sahibi, her şeyi bilen) unvanını verirler. İtalyan Mektebinin kurucusu Pythagoras (585-500) bu unvanı kabul etmez. Ben hikmet sahibi olamam, olsa olsa hikmeti seven **philosofos** olabilirim der. Böylece filozof kelimesi oluşur. Felsefe lügatlerine baktığımız zaman filozof kelimesi için şu tanımların yapıldığını görürüz:

Filozof, Antik dünyada ve XVIII. yüzyılda “bilgin” ile eş anlamda kullanılıyor. Buna misal olarak Jean d’Alembert (1717-1783)’in şu ifadesi veriliyor: “Filozoflar (bilginler), denizdeki med ve cezir olaylarının özellikle Ay’ın fiili ile meydana geldiğinde oybirliğine sahiptirler.”<sup>13</sup>

Filozof, sadece aklın aydınlatmaları ile yönetildiğini iddia edip vahyedilmiş her doktrini reddeden kimse. Bu iddiayı te’vid etmek için şu tanım dile getiriliyor: Gerçek filozof, her şeyde akılla hareket eden, düşünce ruhunu (esprit) doğrulukla, gelenekleri sosyal niteliklerle birleştiren namuslu bir insandır.

Filozof kimdir? Sorusu şöyle cevaplandırılıyor: Tabiata yasayla, geleneğe (usage) akılla, vicdanına görüşle, yargısına hata ile karşılık veren insandır.

Günlük kullanımda filozof, insanların elde etmek için heyecanlandığı avantajlardan kopmuş olan, hayatın kazalarını (accidents) bulandırmaksızın açık bir huzur içinde yaşayan kimse.

Başka bir ifadeyle filozof, nedenleri, özellikle olayların (choses) son nedenlerini araştıran kimse.<sup>14</sup> Filozof felsefeyle uğraşan kimse.<sup>15</sup>

Mehmet İzzet (1891-1930)’in tanımıyla filozof: “kitaplarını kendisi için yazan, yani ruhu ile kitapları arasında ayrılık olmayan, yazarken kılığını değiştirip sahneye alkış toplamaya çıkan aktöre benzemeyen, eserine hüviyetinin en samimi parçalarını sokabilen adamdır.”<sup>16</sup>

Vermeye çalıştığımız bu bilgilerden sonra şöyle bir soru sormanın uygun olacağını düşünüyorum. Felsefe nerede, ne zaman kiminle başladı? Acaba felse-

13 Paul Foulquié, *a.g.e.*, s. 539.

14 Paul Foulquié, *a.g.e.*, s. 540.

15 André Lalande, *a.g.e.*, s. 772.

16 Mehmet İzzet, *Millî Mecmua*, cilt 4, sayı 40, İst. 1341, s. 655.

fenin beşiği neresidir? Felsefenin başlangıcını, mekân ve zamanını belirlemek için insanın varlığını kabul etmek zorundayız. Çünkü insan dışında hiçbir varlık felsefe yapamaz. O zaman felsefenin beşiğinin insan zihni olduğu ortaya çıkar. Bu durumda felsefenin başlangıcı ilk insanla ortaya çıkar. İlk insan Hz. Adem aleyhisselâmdır ve ilk peygamberdir. Öyle ise felsefe Peygamberle başlar demek hiç de tutarsız olmaz gibi görünüyor.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi **felsefe**, kelime anlamıyla “**hikmet sevgisi**” demektir. **Hikmet** kelimesinin önemi Kur’an-ı Kerimde şöyle ifade ediliyor. “Allah hikmeti dilediğine verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir. Ve bunu ancak üstün akıllılar anlar.”<sup>17</sup> Cenab-ı Allah Peygamber Efendimize “insanları Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et”<sup>18</sup> buyruğunu vermektedir. Cenab-ı Allah başka bir ayet-i Kerimede “Allah ona kitabı, hikmeti, Tevratı ve İncili öğretecek”<sup>19</sup> buyurmaktadır. Bu ayet-i Kerimede hikmetin büyük kitaplar arasında zikredilişi düşünülmesi gereken çok önemli hususlardan biridir. Yine Cenab-ı Allah, “Allah’ın üzerinizdeki nimetini ve Kitap ve hikmet indirerek onunla sizleri irşad etmekte olduğunu hatırdan çıkarmayın”<sup>20</sup> buyurmaktadır. Burada insanları irşad etmekte hikmetin önemi açık olarak belirtilmektedir. Başka bir Ayet-i Kerimede ise: “Rabbim! bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat”<sup>21</sup> hitabı yer almaktadır.

Peygamber Efendimizin düşünceye ve hikmete atfettiği değer bazı hadis-i şeriflerinde şöyle ifade edilmektedir. “Bir saat düşünmek, bir yıl ibadet etmekten diğer bir ifadeyle-60 yıl ibadetten hayırlıdır.”<sup>22</sup> “Hikmetli söz, mü’minin yitiği (gibi)dir. Onu her nerede bulursa almaya en çok o hak sahibidir.”<sup>23</sup> Başka bir rivayete göre Rasulullah şöyle buyurmaktadır: “Muhakkak hikmet, şerefli adamın şerefini artırır, köleleri de melekler seviyesine yükseltir.”<sup>24</sup> Bu hadisi şeriflerden anlaşıldığı gibi, Mü’min kişi hikmetli sözü, yitirdiği kendi malı gibi önemle aramalı, bulduğu zaman, sahibine bakmadan hemen almalıdır.

Başka bir hadisinde Peygamber Efendimiz kıskançlık duyulması gereken iki kişiyi şöyle belirtiyor: “İki hasletten başkasına haset olunmaz. Bunlar da

17 Kur’an 2/Bakara 269. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sadeleştiren, Doç.Dr. İsmail Karaçam ve arkadaşları, cilt 2, İstanbul, Tarihsiz, s. 204.

18 Kur’an 16/Nahl 125.

19 Kur’an 3/Al-i İmran 48.

20 Kur’an 2/Bakara 231. Mehmet Akif Ersoy, Kur’an Meali, İst. 2012, s. 36.

21 Kur’an 26/Şuara 83.

22 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbas, Amma İştehera Mine'l-Ehadis Alâ Elsinetinnas*, cilt I, Beyrut 1351, s. 310.

23 *Sünen-i İbn Mace*, çev.Haydar Hatipoğlu, cilt 10, İst. Tarihsiz, s.443; *Sünen-i Tirmizi*, çev. Osman Mollamemetoğlu, cilt 4, İst. Tarihsiz. s. 425.

24 Gazâlî, *İhyau Ulûmi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, cilt I, İst. 2011, s. 17.

Allah'ın kendisine bir mal verip de o malı hak yolunda tüketmeye muktedir kıldığı kimse, diğeri de Allah'ın kendisine hikmet verdiği, o da bu hikmetle hükmeder ve onu başkalarına öğretir olan kimsedir.”<sup>25</sup>

Allah ve Resulünün övdüğü “hikmet” kelimesini biraz açıklamak, anlaşılması için daha yararlı olacaktır. Mâtürîdî (Ö.333/944)ye göre, **hikmetin** bazı manaları şöyledir. “Hikmet, Kur’an bilgisi ve onun tefsiridir. (...) Kendisiyle eşyanın hakikati görülen nur, kendisiyle her şeyin idrak edildiği hidayet. (...) Hikmet, her şeyde doğruyu isabettir; bununla bütün şerlerden korunulur ve bütün hayırlara ulaşılır. (...) Hikmet sünnettir. Ona sınıksız sarılanlar kurtulur, ondan uzaklaşanlar, şaşırırlar. (...) Hikmet, doğru olarak her şeyi yerli yerine koymak; her hakkı hak sahibine vermektir. (...) Hikmet fıkhıdır, fıkıh ise, benzerine delâlet eden manasıyla bir şeyin bilgisidir; böylece görülenle gaibin bilgisine, açıkla gizlinin bilgisine, asılla fer’in bilgisine ulaşılır. Bu bakış açısıyla hikmet iki dünya iyiliğini toplar.”<sup>26</sup>

Elmalı Muhammet Yazır (1877-1942)’a göre hikmet kelimesi master olması bakımından, kötülükleri ortadan kaldırmak, iyilikleri elde etmek manasını taşır. “Her nerede kötülüğü gidermek ve iyiliği elde etmek varsa, işte orada hikmet manası vardır. Bundan dolayı bir şeyin içinde gizlenen ve sonuç bakımından ortaya çıkacak olan fayda ve iyiliğe o şeyin hükmü ve hikmeti denilir. (...) Hikmet denildiği zaman mutlaka ya bir sebep sonuç ilişkisi veya daha genel bir sebebin nedeni ve buna benzer gerekçeli bir mana söz konusudur. Hikmet, kesinlikle sonucun sebebe irca edilmesi, tutarlı ve sağlam bir ilişki anlamı ifade eder. (...) Bilimsel veya amelî herhangi bir doğru karara da hikmet denilir. (...) En genel anlamda hikmet, fayda, yarar ve ihkam anlamlarından dolayı her güzel bilginin ve her faydalı işin ismi olmuştur. (...) Bir işi körü körüne değil de önünü sonunu düşünerek ve ondan doğacak bütün tehlikeleri bertaraf etmeyi gözeterek yapmak demektir; hem ilim, hem iş yapma hikmetin en esaslı manasını teşkil eder.”<sup>27</sup>

Verilen bu bilgilerden sonra Elmalı hikmet kelimesine yüklenen birçok anlamı şöyle sıralamaktır:

1- Sözde ve fiilde doğruyu tutma.

2- Bilmek ve bildiğiyle amel etmektir. Hikmet, ilim ile sanatın birleşmesidir.

25 *Sahih-i Buhârî ve Tercümesi*, çev. Mehmet Sofoğlu, cilt 15, İst. 1989, s. 6993.

26 Mâtürîdî, *Te’vilatü Ehl-i Sünnet*, tahkik yapan. Fatma Yusuf el-Hıyemî, cilt 1, Şam, 2003, s. 227.

27 Elmalı Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sadeleştirenler: Doç.Dr. İsmail Karaçam ve Arkadaşları, cilt 2, İstanbul, Tarihsiz, s. 205.

3- Hikmet, ilim ve fıkıh demektir. Fıkıh kelimesiyle hikmet kelimesi birbirinin benzeri gibidir. Sözlük anlamıyla fıkıh, amaç ve maksadı kavramak demektir.<sup>28</sup>

4- Hikmet varlıkların özündeki manaları anlamaktır. İşin özü kavranmadan elde edilen marifetler hikmet olmaz. “Peygamberlik hem ilmi, hem de amelî yönden ilâhî ihsan eseri olan hikmetin en yüksek mertebesini ifade eder. İbn Rüşd, “Tehafüt” adlı eserinde, ‘her peygamber hakimdir, fakat her hâkim peygamber değildir’ diyerek bu hikmeti tarif etmiştir.”<sup>29</sup>

5- Hikmet Allah’ın emrini anlamaktır.

6- Hikmet icat demektir. Bu anlamda “Allah’ın hikmeti, her zaman her yerde, kulların yararına olacak şeyler yaratmasıdır. (...) İnsanların hikmeti de başka kulların yararına olacak şeyler yapmak, sünnetullah denilen kâinat düzenini anlayıp ona göre keşif ve icatlarda bulunmak demektir.”<sup>30</sup>

7- Hikmet, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymaktır.

8- Hikmet, güzel ve doğru işlere yönelmektir.

9- Siyasette, gücü yettiği kadar Yüce Yaratıcıya benzemeye çalışmaktır. Bilgisizlikten, icraatında zulüm ve haksızlıktan, cimrilikten arınmakla mümkün olabilir.<sup>31</sup>

10- Hikmet, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır. Tesadüflere bağlı iş ve uygulama alanı olmayan herhangi bir teorik bilgi hikmet olamaz. Tesadüf nazariyesi daima bilgisizlik nazariyesidir. Bunun için varlığın başlangıcı konusunda tesadüfü kabul eden tabiat nazariyesi her yönüyle ilim dışıdır.<sup>32</sup> “Âlemde görülen hikmet, mutlak hâkim olan Allah’ın gücüne ve hikmetine şahittir. İnsandaki hikmetin temeli de işte O’na iman etmek, O’nu tanımaktır. İnsan hikmetinin amacı da O’nun kurduğu düzendeki incelikleri, o düzenin kanun ve kurallarını sebep ve sonuç açısından işleyiş şeklini anlamaya çalışmak, ona uygun davranmak, O’nun ahlâkıyla ahlâklanmak ve her işinde doğru ve faydalı olanı yapmaktır. (...)

İnsanlarda hikmetin başı olan akıl, yalnızca ilâhî bir ihsan olduğu gibi, şeref ve güç kaynağı olan kalp de yine ilâhî bir ihsandır. Bunlar doğrudan doğruya Allah’a dayanırken, bunların fiilleri olan fiil ve hareketler de kesb (kazanma, çalışma) sebeplerine bağlı olarak hem doğrudan doğruya, hem dolaylı olarak yine ilâhî ihsan eseridir.<sup>33</sup> (...) Her akıl sahibinin, kendi akıl derecesine göre hikmetten

28 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 206.

29 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 208.

30 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 209.

31 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 210.

32 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 211.

33 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 212.



bir hissesi vardır. Her zaman insanoğlu, şeytanî telkin ile rahmanî telkini anlayıp ayırt edebilmek için, işin başlangıcında aklını ve düşüncesini uyanık tutmak zordur. Daha sonra bu düşünce ve o hikmet, İlâhî feyzin de yardımıyla insanda bir meleke oluşturur ve nihayet insan derecesine göre, ilâhî ahlâk ile ahlâklanır. Pratik akıl gelişir, kuvvetlenir; dolayısıyla bildiği ve yaptığı şeyler gerçekten ve doğruluktan şaşmaz olur. Şu halde **düşünce ile pratik**, bilgiye sebep olması bakımından, **hikmetin** ön şartı sayılabilir. Bunun için nazarî ilim, hikmetin başlangıcı sayılarak **nazarî hikmet** adını almıştır. Lakin yalnızca nazarî bilgiye sapanıp kalmak, inandığı doğru değerleri yaşamamak, yolunu şeytana kestirmek demektir; bu olsa olsa (kimi insanlarca yapılan) filozofluktur. Yani hikmetin kendisini değil, hikmetin lafını etmektir. (Allah'ı hesaba katmadan) sırf felsefeyle uğraşmanın ayıp sayılması bundandır. Bununla beraber (bu şekildeki kimselerin) çoğunun sözü işine uymaz. O zaman sözü doğru ise, yaptığı yanlış; yaptığı doğru ise söylediği yanlış olacağından, bunların varlıkları bir çelişki ortaya koyar. Bu tutumları yalnızca kendilerini perişan etmekle kalmaz, başkalarını da yoldan çıkarır. (...) Allah Teâlâ bile kâinatı bilip de yaratmasaydı hikmeti mevcut olmazdı. Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak sözü de bu noktada çok önemlidir. (...) Bundan dolayı, ilim ile ameli hikmetin birer çeşidi gibi değil, birer parçası olarak kabul etmek gerekir. **Yani hikmet denilen şey**, ya gerçek bilgi yahut doğru hareket değil; **doğru bilgi ile doğru hareketin bütünüdür**. (...) Aslında nazarî anlamda **hikmet** objektif ve sübjektif yönleriyle varlıktaki ilâhî kanunların akış şeklini gözlem konusu yapmak ve onlardan düşünüp bir sonuç çıkarmaktan meydana gelir. Kâinat bir hikmet kitabıdır. Kur'an ise bu hikmetin ilâhî dille oluşumunu anlatır ve hatırlatır. Kâinat bir hâl, Kur'an ise bu halin başı ve sonudur; akıl sahipleri şimdiki hali görüp, öncesini ve sonrasını da akılla kavramaya çalışmak ve öylece hikmete ermelidir.<sup>34</sup>

Elmalılı'ya göre hikmetin başlangıcı varlıklara dikkatli bir gözle bakabilmek, onları kavrayıp üzerinde düşünüp bir sonuca varabilmektir. Bu açıdan "hikmetin başlangıç noktası ilim, ortası din, ibadet ve taât, sonu da ahiret mutluluğudur."<sup>35</sup>

- 11- Hikmet, Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymaktır.
- 12- Hikmet, doğru ve hızlı karar verebilmektir.
- 13- Hikmet, sebepsiz iştahettir. Bütün hallere hakkı tanık tutmaktır.
- 14- Hikmet, ledünnî ilimdir.<sup>36</sup>

34 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 213-214.

35 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 214.

36 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 215.

Fahreddin er-Razî (~ 1149-1210)'ye göre "hikmet, söz ve amelde isabet etmektir. Ancak bu iki özelliği kendisinde bulunduran insana hakîm denilir. (...) Hikmet sanki cehalet ve hatadan alıkoyan şey demektir. Hikmetin meydana gelmesi, ancak söz ve fiilde isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymakla olur. Kaffâl şöyle demiştir: "Bazı felsefeciler, hikmeti, 'insanın' gücü nispetinde Allah'a benzemesi" diye tarif etmiştir."<sup>37</sup>

Fransızca karşılığı **sagesse, prudence, science** ve **savoir** olan **hikmet**, Étienne Gilson (1884-1978)'un aktarımıyla şöyledir: "XIII. yüzyılda, ilk önce, Hıristiyan Hikmetinin tamamen birlikçi bir tasavvuru ile karşılaşmaktayız ki bunun tamamlanmış şekli Roger Bacon'un Hikmetidir. Hikmet, hiyerarşik bir şekilde sıralandırılmış bilimlerin tümüdür, bunların her biri, ilkelerini, kendilerinden bir üstte bulunan bilimden alır ve hepsi birlikte ilk ilkelerini vahiyden elde ederler. (...) Tanrı hikmetini ilk önce peygamberlere bildirmiştir; demek ki bu hikmet bütüncül olarak Kutsal Metinde yer almaktadır. (...) Kutsal metne sahip olan, bütün hikmete sahip demektir. (...) Petrarca (1304-1374)'ya göre hikmet aşkını haber verir, kim ki onu arzularsa onu sevmekle elde eder. (...) Sevgin gerçekse ve sevdiğin hikmet gerçekse, o zaman gerçek bir filozof olursun. Fakat bu gerçek hikmeti ancak arınmış ve dindar ruhlar anlayabilir ve sevebilir. (...) Hikmet dindarlıktır."<sup>38</sup> Roger Bacon (1214-1294)'a göre, bütün hikmet Kutsal metindedir, bunlar da **hukuk** ve **felsefeyle** açıklanırlar.

**Gerçek felsefe**, belirtmeye çalıştığımız **hikmetin sevgisidir**. O zaman gerçek felsefeyle sözde felsefeyi birbirinden ayırmak gerekir. Hikmetten yoksun felsefe sözde felsefedir. Gerçek felsefe önemini her zaman korumaktadır. Böyle bir felsefe, medeniyetin gelişmesinde en önemli faktörlerden biri olmuştur.

Xenophanes (M.Ö. VI), Pythagoras (M.Ö. 580-500), Parménides (M.Ö. 544-450), Sokrates (M.Ö. 470-399), Platon (M.Ö. 428-348), Poseidonios (M.Ö. 135-51), Orta Çağ filozoflarının birçoğu, Copernicus (1473-1543), Galile (1564-1642), Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), John Locke (1632-1704), Reid (1710-1796), Voltaire (1694-1778), Kant (1724-1804), Gabriel Marcel (1889-1973) gibi filozoflar hikmet anlayışı içinde olan filozoflardır.

Hikmet sevgisi olan **Felsefe**'nin kendi kültürümüzdeki önemi hakkında birkaç söz söylemek uygun olacaktır. Kâtip Çelebi (1609-1657)'ye göre Fatih Sultan Mehmet (1429-1481), "Semaniye Medreselerini yaptırınca **Haşiye-i Tecrid**

37 Fahreddin Er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, çev. Prof.Dr. Suat Yıldırım ve arkadaşları, cilt 3, Ankara 1988, s. 474.

38 Étienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İst. 2007, s. 555. (...) 700.

ve **Şerh-i Mevakıf** derslerinin öğrenimini vakfiyesine şart olarak kaydetmiştir.”<sup>39</sup> Gerileme devri başlayınca, bazı müftülerin felsefe tedrisatını yasaklayıp onun yerine **Hidaye** ve **Ekmel** derslerini koyunca Osmanlı Medreselerinde ilim rüzgârı durdu ve ilim bütünüyle yok oldu.<sup>40</sup> Araf suresinin 185.ayetinde “Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah’ın yarattığı her şeyi ve ecellerini düşünmüyorlar mı? Bundan sonra hangi söze inanacaklar.” (Araf =185), geçen “evelem yanzurû” (düşünmüyorlar mı?) ifadesini bakar (öküz) gibi gözle bakmak sandılar.<sup>41</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Osmanlı Medreselerinde ilmin sönmesi, felsefenin tedrisattan kaldırılmasıyla vuku bulmuştur. Medreselerde hiçbir zaman kaldırılmayan, kanaatimizce dini ilimlerin temelini oluşturduğu için tedrisi zorunlu görülen hadis, fıkıh, tefsir, kelâm ve mantık dersleri bu müesseselerde ilmin sönmesini önleyememiş görünmektedir. Gerçek felsefenin bugünkü kültürümüz için de aynı önemi taşıdığını söylemek bir yanılgı olmayacaktır. Şehit Damat Ali Paşa’nın sadece katalogları dört cilt tutan muazzam kütüphanesindeki vakfettiği kitaplardan, felsefe, astronomi ve tarihle ilgili olanların vakfının caiz olmadığına dair fetva veren Şeyhülislam Ebu İshak İsmail Efendinin fermanı Aralık 1716 tarihini taşımaktadır.<sup>42</sup> Bu durum, felsefenin medreselerde kaldırılmasının sonucu olmalıdır.

Felsefe öğreniminde, “felsefe ve felsefe tarihi objektif olarak birbirine bağılırdır ve birbirinden çözümlerine olanak yoktur. (...) Felsefe alanında bugün bir şeyi öğrenmek ve bu alanda çalışmak, geçmişteki başarıları sürekli bir şekilde göz önünde bulundurmaya, onlar üzerinde düşünmeyi gerektirir.”<sup>43</sup>

Yeni açılan İlahiyat ve İslâmî Bilimler Fakültelerinde Felsefe Tarihi Anabilim Dalının kaldırılması büyük bir yanılgıya atılan adımdır; Kâtip Çelebinin uyarılarını hesaba katmamaktır. Temennimiz bu yanılgıdan dönülmesi ve başta İlahiyat fakülteleri olmak üzere, İlahiyat Fakültelerindeki dört kredi saatlik felsefe tarihi dersinin yanında, üniversitelerimizin hemen her fakültesine iki kredi saatlik bir “Felsefeye Giriş” dersinin konulmasıdır.

Felsefe öğreniminde felsefe tarihinin önemini şöyle dile getirebiliriz. Bir filozofun varlık anlayışı, kozmogoni anlayışı, âlem anlayışı, din anlayışı, ahlâk anlayışı, değer anlayışı, insan anlayışı, toplum anlayışı, eğitim anlayışı, devlet anlayışı, siyaset anlayışı, ekonomi anlayışı, hürriyet anlayışı, eskatoloji anlayışı,

39 Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fi İhtiyari'l-Ehakk*, İst. 1286, s. 6-7.

40 Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zünun an Esmâid-Kütüp Vel-Funun*, cilt I, İst. 1971, s. 689.

41 Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fi İhtiyar-il-Ahak*, İst. 1286, s. 8-9.

42 Ord.Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, cilt 4, ikinci kısım, Ankara, s. 305.

43 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İst. 1986, s. 10-11.

fizik-metafizik anlayışı, ilim (bilgi) anlayışı, estetik anlayışı, tarih anlayışı, ortaya koyduğu kavramlar ve düşünce tarihine getirdiği yenilikler, derli toplu olarak Felsefe Tarihi'nde verilir.

Felsefî sistemlerin doğuşu, farklılıkları, medeniyetlerin doğuşu ve farklılıkları, medeniyetler arası ilişkiler, her felsefî çağın özellikleri, Rönesans ve reformun ne olduğu, Antik Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Çağdaş Felsefe'nin mukayeseli bilgisi de felsefe tarihi ile elde edilir. Dolayısıyla beşerî bilgilerin temeli Felsefe Tarihi'ne dayanmaktadır denilebilir. -Lâ teşbih ve lâ temsil- Allah'ın koyduğu din için Kur'ân-ı Kerim ne ise, yani Kur'an ve Sünnet olmadan nasıl İslam şeriatı anlaşılabilir, beşerî bilimler için felsefe tarihinin rolü de biraz buna benzemektedir.

İslâm felsefesi; Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus gibi filozofların görüşlerinin bilinmesiyle anlaşılabilir. Bu da Antik Felsefe tarihinin bilinmesi mecburiyetini gerektirir. Yukarıda hikmet anlayışı içinde olduklarını belirttiğimiz filozoflar bazı yeni isimlerle beraber din felsefesi içinde önemli simalardır. Parmenides, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus, Augustinus, Anselmus, Duns Scotus, Aquin'li Thomas, Jean Bodin, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, John Locke, Berkeley, David Hume, C. Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, A. Comte, Marx, Jaspers, G. Marcel, Wittgenstein, Whitehead, Sartre gibi filozofların görüşleri bilinmeden din felsefesi nasıl anlaşılabilir? Ayrıca, ahlâk felsefesinin, sorumluluk felsefesinin, tarih felsefesinin, sanat felsefesinin, siyaset felsefesinin, bilim felsefesinin, insan felsefesinin, bilgi felsefesinin temelleri de Felsefe Tarihi'ne dayanır. Antik Doğu ve Antik Batı felsefelerinin mukayesesi felsefe tarihi bilgisi almadan nasıl yapılabilir? Filozofların görüşlerinin mukayeseli açıklanabilmesi, değişmeyen Hakikat'in büyüklüğü, ancak Felsefe Tarihi'nde yer alan izafi görüşlerin bilinmesiyle anlaşılabilir. İlahiyat Fakültesi mezunu olan bir kimse İslâmî ilimleri üst düzeyde bilmek mecburiyetindedir; bununla beraber gitgide küreselleşen çağdaş bir dünyada **“varım” diyebilmesi için en az bir papaz kadar felsefeyi de bilmek zorundadır.** Bunun yolu da felsefe tarihi öğretiminden geçer. Analitik ve kritik düşünceyi öğrenmek diğer ilimlerin anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır. Felsefeyi öğrenmenin, müstakil düşünceli filozof olabilmenin biricik yolu öncelikle diğer filozofların düşündüklerini bilmekten, dolayısı ile Felsefe Tarihini bilmekten geçer. Daha sayabileceğimiz birçok nedenle, **Felsefe Tarihi'ni zorunlu ders olmaktan çıkartmak, tedrisattan kaldırmak, felsefeyi tedrisattan kaldırmak anlamına gelmektedir.** Dolayısıyla, yukarıda belirttiğimiz gibi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nın İlahiyat Fakülteleri'nde bulunması zarureti yanında, müfredata Felsefe'ye Giriş dersinin de zorunlu olarak konulmasının önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

## ÖZ

### FELSEFE VE HİKMETE DAİR

Felsefe kelime anlamıyla hikmet sevgisidir. Felsefe yarar gözetmeyen bilginin tamamıdır. Descartes'in tanımıyla "Bütün felsefe, kökü metafizik olan, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dalları diğer bütün ilimleri oluşturan bir ağaç gibidir." Hikmeti seven anlamına gelen filozof, nedenleri özellikle olayların son nedenlerini araştıran kimsedir. "Allah Hikmeti dilediğine verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir. Ve bunu ancak üstün akıllılar anlar." (Bakara 269) Peygamber Efendimiz "bir saat düşünmek, bir yıl ibadet etmekten-diğer bir ifadeyle 60 yıl ibadetten hayırlıdır" buyurmaktadır. Felsefe Tarihi İlahiyat Fakülteleri için zorunludur. Ayrıca bu fakültelere bir de Felsefeye Giriş dersi konulmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Allah, ayet, Peygamber, hadis, felsefe, filozof, hikmet.

### RÉSUMÉ

Le sens du mot philosophie est l'amour de la Sagesse. La philosophie est l'ensemble du savoir désintéressé. Par la définition de Descartes "toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences. Le philosophe qui aime la Sagesse cherche les raisons et principalement les raisons dernières des choses. "Dieu donne la Sagesse à qui Il veut. Or, à quiconque la Sagesse est donnée, un Grand bien est donné. (Mais) ne s'amendent que ceux doués d'esprit." (Genisse:269) Notre Prophète dit "penser une heure est meilleur que de prier un an, en d'autres termes soixant ans". L'Histoire de la philosophie est nécessaire pour les facultés de Théologie. D'autre part, la leçon d'introduction de la Philosophie doit également être intégrée, dans tous les programmes de licence.

**Les mots clés:** Dieu, verset, prophète, hadis, philosophie, philosophe, Sagesse.

## KAYNAKLAR

- Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzilü'l-İlbas, Amma İştehera Mine'l-Ehadis Alâ Elsinetinnas*, cilt I, Beyrut 1351
- André Lalande, *Vocabulaire Techni que et Critique de la Philosophie*, Paris 1980
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Doç.Dr. Ahmet Arslan, C1, İzmir 1985
- Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ank. 1979
- Buhari, *Sahih-i Buhârî ve Tercümesi*, çev. Mehmet Sofoğlu, cilt 15, İst. 1989
- Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştirenler: Doç. Dr. İsmail Karaçam ve Arkadaşları, cilt 2, İstanbul, Tarihsiz
- Étienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İst. 2007
- Fahreddin Er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, çev. Prof.Dr. Suat Yıldırım ve arkadaşları, cilt 3, Ankara 1988
- Gazâlî, *İhyau Ulûmî'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, cilt I, İst. 2011
- Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1986
- İbn Mace, *Sünen-i İbn Mace*, çev. Haydar Hatipoğlu, cilt 10, İst. Tarihsiz
- İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İst. 1341
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, cilt 4, ikinci kısım, Ankara
- Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zünun an Esmaid-Kütüp Vel-Funun*, cilt I, İst. 1971
- Kâtip Çelebi, *Mizan-ül Hak fî İhtiyari'l-Ehakk*, İst. 1286
- Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehl-i Sünnet*, tahkik yapan. Fatma Yusuf el-Hiyemî, cilt 1, Şam, 2003
- Mehmet İzzet, *Millî Mecmua*, cilt 4, sayı 40, İst. 1341
- Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris 1992
- Pierre Hadot, *İlk Çağ Felsefesi Nedir?* Çev. Muna Cedden, Ank. 2011
- Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, çev. Osman Mollamemetoğlu, cilt 4, İst. Tarihsiz

## MANTIK TARİHİNDE RÂZÎ

İbrahim ÇAPAK\*

### Giriş

VI. (XII) yüzyılın en büyük düşünürlerinden bir olan Fahreddin Râzi (ö.1209)<sup>1</sup>, kelim, fıkıh usulü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik gibi ilimleri öğrenip, bu alanlarda eser yazan çok yönlü bir âlimdir.<sup>2</sup> Gazâlî'nin, 11. asırda İslâm'ın müceddidi kabul edilmesi gibi, Fahreddin Râzi de 12. asırda İslâm'ın müceddidi olarak kabul edilmiş ve birçok yönden ikinci Gazâlî, hatta Aristoteles ve Fârâbî'den sonra “üçüncü muallim” olarak anılmıştır.<sup>3</sup> Ayrıca Fahreddin Râzi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi tüm yönleriyle hazmeden ve onu kelimâ konularla birlikte sunan çok önemli bir kelimâcıdır. O, felsefeyi kelimâda kullanmakla kelama, Aristoteles geleneğine göre bir yön vermiş, bu durum İslâm dünyasında Eş'arîliğin daha çok yayılmasına, Maturidîliğin ise gerilemesine sebep olmuştur.<sup>4</sup>

Gazâlî ve Râzi'nin ortaya koydukları tavır/eserler sonucunda delilin inkârıyla medlulün inkârının gerekmediği görüşünün yanı sıra aklî terkîb, tü-meller (külliyyat), mâhiyet konularında mantıkçıların görüşleri kabul görmüştür. Mantığın, dini inançları ispat konusunda öğrenilmesinin zorunluluğu ortaya çıkmıştır.<sup>5</sup> Nitekim Gazâlî'nin İslâmî ilimlere, özellikle kelama mantığı sokmasını

\* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr. capakibrahim@hotmail.com

- 1 Fahreddin Râzi'nin tam ismi ve künyesi Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan b. Ali'dir. Fakat daha çok İbnu'l-Hatib, İbnü Hatibi'r-Rey, Fahreddin Râzi ve Fahr-i Rey şeklinde bilinir. Râzi, 25 Ramazan 543 (5 Şubat 1149)'da büyük Selçuklu devletinin başkentliğini yapan Rey'de dünyaya gelmiştir (544/1150'de doğduğu rivayeti de vardır). Ailesi aslen Taberistan'lıdır. Râzi, 606/1209 tarihinde Herat'ta vefat etmiştir. (Bkz. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi*, Ankara 1991, s. 1, 9).
- 2 Y. Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzi”, *DİA*, C. 12., s. 89.
- 3 Seyyid Hüseyin Nasr, “Fahreddin Râzi” (Çev. Burhan Köroğlu), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (Editör, M. M. Şerif) içinde, İstanbul 1997, s. 327, 330.
- 4 İbrahim Çoşkun, “Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Râzi'nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri” *Kelimâda Bilgi Problemi Sempozyumu* içinde, Bursa 2003, s. 110. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 330.
- 5 Tahir Harimi Balcıoğlu, “Büyük İslam Mütefekkiri Fahrüddin-i Râzi”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963, c. 2., sayı 5., s. 10.

dan sonra Fahreddin Râzi, felsefe ile kelamı birleştirmiş, kelamı okumak için felsefeyi de okumak gerekmiştir.<sup>6</sup>

Râzi, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* adlı eserinde yer yer İbn Sînâ'yı eleştirmekle beraber genellikle onu savunmuş, hatta tıpkı onun gibi atomu red, zamanın ezeli olduğunu kabul etmiş, kelamdan çok felsefeye yönelmiştir. O, daha sonraki dönemlerde yazdığı *Lübâbu'l-işârât*'ta da bu yolu takip etmiştir. Bu bakımdan onun *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'si ve *Lübâbbu'l-işârât*'ının Gazâlî'nin *el-Makasidu'l-felâsife*'sine benzediği söylenebilir. Yine Râzi, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihat* isimli eserine yazdığı şerhte sık sık İbn Sînâ'ya karşı çıkmış ve onun bazı görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bu nedenle Râzi'nin bu eseri de Gazâlî'nin *Tehafüt*'üne benzetilmiştir.<sup>7</sup> Böylece Râzi, bir yandan felsefeyi ve filozofları tenkit ederken, diğer yandan onlara sahip çıkarak anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışmıştır. Birinci tutumu onun kelamcı yanını, ikinci tutumu ise filozof yanını oluşturmaktadır. Kelamcı ve filozof olma özelliğini kendisinde birleştiren Râzi, bu tavrı ile kelamcı filozofların ilk temsilcisi olmuştur. Felsefî kelam geleneğini kurduğu için kendisinden sonra dini hayat ve akideler felsefî ve mantikî dille ifade edilmiştir.<sup>8</sup>

Hüseyin Atay, Râzi'nin İslâm Sünnî felsefe ve kelamında oynadığı rolü iki noktada toplamının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre;:

1. Fahreddin Râzi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve onu kelama ilk sokan kişidir. Râzi, kelamı Aristoteles geleneğindeki anlama göre felsefeleştirmiş ve başka bir deyimle bu felsefeyi kelamlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak felsefe ile kelam Sünnilerde birbiri ile birleşmiştir.<sup>9</sup> Fahreddin Râzi'den sonra onun yolu takip edilmiş, felsefe ayrı bir ekol ve sistem olarak değil, kelam ilmi içinde, onunla mezcedilmiş olarak yer almıştır.

2. Fahreddin Râzi, felsefeyi kelama sokmakla, kelama Aristoteles geleneğine göre bir yön vermiştir. Böylece İslâm dünyasını etkilemiş ve Eş'ari mezhebi'nin yayılmasına sebep olmuştur. Özellikle Maturidi mezhebinin dışlanmasına ön ayak olmuş, Maturidilerin mezheplerine bağlılıkları sadece kuru bir ikrar ve itiraftan ibaret kalmış, gerekçe ise okudukları ve okuttukları Râzi sistemi olmuştur. Bunun için Maturidilerin en büyük kelamcısı olan Ebu'l-Muin

6 Fahreddin Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, Çevirenin Önsözü, s., XXXV.

7 Bkz. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi*, Ankara 1991, s. 30; Y. Şevki Yavuz, a.g.md., s. 90. Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri*, İstanbul 1984, s. 12.

8 Süleyman Uludağ, *age.*, s. 73-74.

9 Râzi, *age.*, Çevirenin Önsözü, s., XXXI. Bkz. E. Sharqawi, "F. Râzi", *The Encyclopaedia of Religion*, Ed. M. Eliade, London 1987, XII. 222 ; Yusuf Şevki Yavuz, a.g.md., s. 90.



Nesefi'den (ö.1114) sonra onun yolunu ve sistemini takip eden pek kimse yetişmemiştir.<sup>10</sup>

Bu kısa girişten sonra Râzi'nin İslâm mantık tarihindeki önemine ve onun mantıkla ilgili bazı görüşlerine yer verebiliriz. Takdir edilir ki Râzi'nin mantık anlayışı bir makaleye sığdırılamayacak, bir çok doktora tezinin yapılabileceği genişliktedir. Bu nedenle bu yazıda Râzi'nin kimi görüşlerine (kavram ve tanım gibi) kısaca yer vermeye çalışırken bazı konular hakkında da (önergeler gibi) makalenin sınırlarını aşmamak için değinemeyeceğimizi ifade etmek istiyorum.

### 1. Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi

544/1149'da Rey'de doğan ve 606/ 1209 tarihinde Herat'ta vefat eden Râzi, ilk öğrenimini Rey'de, babası Ziyauddin Ömer (ö.559/1164)'den aldıktan sonra Simnan'da Kemal es-Simnani'den kelim ve fıkıh öğrenmiştir. Tekrar Rey'e dönerek burada Mecdüddin el-Cîlî'den felsefe ve kelim okumuştur.<sup>11</sup> Felsefe ile ilgili Fârâbî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekat el-Bağdadi ve Ebu Bekir er-Râzi'nin eserlerini,<sup>12</sup> kelamla ilgili de el-Cüveynî (ö.478/1085)'nin *eş-Şâmil*'i, fıkıh usulünde Gazâlî (ö.505-11 l)'nin *Mustasfa*'sı ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri (ö.463/1070)'nin *Mute-med*'ini okumuş, bunların bir kısmını ezberlemiştir. Görüldüğü gibi Râzi'nin hocaları İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli bilim adamlarından oluşmaktadır. Râzi'nin mantık anlayışının şekillenmesi ve gelişmesinde Fârâbî'nin özellikle de İbn Sînâ ve Gazâlî'nin etkisi olmuştur.

Buhara'da er-Radî en-Neysâbüri, er-Rükn el-Kazvîni, eş-Şeref el-Mes'ûdî ve Nureddin es-Sabuni ile tartışmalar yapan ve bunların ayrıntısına *Münazarat*'ında yer veren Râzi'nin yolunu Kutbuddin el-Mısırî (ö.618/1211), Esîruddin el-Ebherî (ö.663/1264), Tâcuddin el-Urmevî (ö.654/1256), Şemsuddin Huyûbî (ö.637/1239), Şemsuddin Hüsrevşâhî (ö.653/1255), Sırâcuddin el-Urmevî (ö.676/ 1277) ve kendisinden sonra derslerini sürdüren oğlu Ebu Bekir gibi öğrencileri devam ettirmiştir.<sup>13</sup> Râzi, kendisinden sonraki bir çok alim üzerinde de etkili olmuştur. Örneğin, Nasureddin et-Tusi (1201-1274), İbn Teymiyye (729/1328), Adududdin el-İcî (ö.756/1355), Seyfuddin el-Âmidî (ö.617/1220), Kâdî Beydâvî (ö. 691/1291), Saduddin Taftazânî (ö.797/1395) ve Seyyid Şerif

10 Râzi, *age.*, Çevirenin Önsözü, s., XXXII. Bkz. İbrahim Çapak, "Fahreddin Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 113

11 İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, (Şerh ve tah. Nizar Rıza), Daru'l mektebeti'l hayat, Beyrut trh. s. 462

12 Kıftî, *Ahbâru'l-Ulema*, Mektebetü'l-Mütenebbi', Kahire 1326, s. 190 ; İbn Ebî Usaybia, *age.*, s. 462

13 S. Uludağ, *age.*, s. 35-36; Y. Ş. Yavuz, a.g.md. s, 89.

Cürcânî (ö.816/1413) gibi alimler, ayrıca *el-Lubab* adıyla *el-Muhassal*'ın bir özeti çıkararak İbn Haldun (808/1406) Râzî ekolünün önde gelen takipçileri olmuşlardır.<sup>14</sup>

Gazâlî ile beraber kelimeler yeni bir yapı kazanarak bir yandan başlangıçtaki felsefe okulu karşıtlığını korurken, diğer taraftan mantık metodunu, akli delilleri ve bazı felsefî görüşleri bu misyon için kullanmaya başlamıştır. Bu yeni tavır ve metod daha sonraki kelamcılarının “felsefî kelam” anlayışının temellerini oluşturmuştur. Bu yeni felsefî kelam okulunun ustası sayılan Fahreddin Râzî, bir çok konuda Gazâlî’yi aşmayı başarmıştır. Râzî ile birlikte bu okul, gücünün ve mükemmelliğinin zirvesine ulaşmıştır. Bu nedenle onun eserleri daha sonraki kelamcılarının gerek İcî ve Taftazanî gibi Sünnî, gerekse Nasıruddin Tûsî gibi Şii olsun, düşünceleri üzerinde etkili olmuştur.<sup>15</sup> Başlangıçta görüşlerinde filozoflardan ayırt edilemeyen, hatta Gazâlî’ye karşı bazı felsefî görüşlerin bir savunucusu olan Râzî, zamanla Eş’arî akidesine sarılarak onun esaslarını savunmaya başlamıştır. İlgili bütün felsefî disiplinler bu yeni sistematik kelam tarafından ele alınıp iyice işlenmiş; Grek mantığı, özellikle bu mantığın bilgi teorisi dikkatli bir çaba sonucu geliştirilmiştir.<sup>16</sup>

Râzî’den önceki kelamcılar, geniş ölçüde kendi selefleri olan kelamcılarla izledikleri ve onların eserlerinden faydalandıkları halde Râzî ve izleyicileri, daha çok Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserlerinden faydalanmışlardır. Bu bakımdan kelam ilmini öğrenmek için felsefe ve mantığı öğrenmeye ihtiyaç duyulmuştur. Kelamın bu özelliği, sonraki kelamcılarla Râzî öncesi kelamcılardan ayırıp felsefeye yöneltmiştir. Böylece sonraki kelamcılarının kaynağı, eski kelamcılardan çok filozoflar olmuştur. Bunun sonucu olarak filozofların ilahiyat konusunda ileri sürdükleri görüşlerin dışında fizik, mantık, geometri, aritmetik ve astronomiye ait bazı görüşleri de kelam kitaplarında tartışılmıştır.

Fahreddin Râzî, mantıkta çok önemli bir sistemcidir. O, çalışmalarını Grek mantık eserlerine ve tercümelerine değil, çoğunlukla, temelde Grek mantığına dayanan Müslüman filozofların eserlerine özellikle İbn Sînâ’nın eserlerine dayan-

14 İbn Hallikan, *Veşâyât*, Daru’l-Masadır, Beyrut trz. IV., s. 249 ; Subkî, *Tabakât*, Mısır trs. V. s. 33. Bkz. Hidayet Işık, “Fahreddin Râzî’nin Çeşitli Dinler ile İlgili Bilgi ve Görüşleri”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, C.3, sy. 7, s. 162-165. Shalahudin Kafrawi, “Fahreddin Râzî’nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı” (Çev. Yrd. Doç. Dr. Mustafa Bozkurt) *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011), s. 243. Tahir Harimi Balcioğlu, “Büyük İslam Mütfekkiri Fahrüddin-i Râzî”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963, c. 2., sayı 5., s. 10.

15 Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 330.

16 Fazlur Rahman, İslam, (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Ankara 1992, s. 135.

dırıştır. Ayrıca o, İslâm kelimasında mantıki yoğunluğu artıran ilk örnektir. Onun kelim ile ilgili eseri olan el-Muhassal, mantıkla ilgili uzun bir giriş içermektedir. Bu eser, hem İslam mantık geleneğinin hem de İslam felsefesi mirasının eşine az rastlanır biçimde sistematik ve meseleleri ayrıntılı inceleyen bir çalışmadır.<sup>17</sup> Fahreddin Râzi, sadece bir eleştirmen değil, aynı zamanda bir tercüman ve İbn Sînâ'nın eserlerinin devam ettiricisidir.<sup>18</sup> Rescher'e göre Râzi'nin orijinalliyi, materyalleri organize etmesinde ve tartışmalarında İbn Sînâ karşıtlarını teşvik etmesinde yatmaktadır.<sup>19</sup> İbn Haldun da, Râzi'nin mantık konusundaki önemine dikkat çekerek onun, mantığa yeni bir şekil verdiğini ve talebesi el-Huneci'nin (ö. 1256) bu konuda kendisini takip ettiğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> İbn-i Haldun'a göre "Mantık, başlangıçta diğer ilimlere bir vasıta olarak biliniyordu. Bunu derinleştirmek, başlı başına bir fen haline getirmek ve kelâmda uygulamaya çalışmak, Râzi'nin çabalarıyla olmuştur. Ondandan sonra Kadî Efdalüddîn Hünecî (649/1251) teşebbüslere girişmiş; çok önemli eserler yazmıştır. İlk kelâmcılar, mantığa karşıydılar. Daha sonra Gazâlî, Râzi ve bunlardan sonra gelen kelâmcılar, mantığa büyük önem vermişlerdir."<sup>21</sup> İbn Haldun'a göre kelim âlimleri içinde mantığı bir alet olmaktan çok bağımsız bir ilim dalı olarak kabul eden ilk alim Fahreddin Râzi'dir.<sup>22</sup> Gerçekten de Râzi, Gazâlî'den sonra mantıkla en çok ilgilenen kelamcıdır. Aşağıda yer vereceğimiz gibi Râzi, *el-Mantıku'l-kebir*, *el-Muhtasar fi'l-mantık*, (*el-Âyâtü'l-beyyinât*), *Risale mine'l-mantık*, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* gibi eserlerde mantık konusunu, tertip itibarıyla yeni bir biçimde ele almış, daha sonra medrese müderrisleri bu şekli takip etmişlerdir. Ayrıca Râzi, cedel ilmine dair *et-Tarîkatü'l-alâiyye fi'l-hilaf ve'l-cedel* gibi eserler yazmayı da ihmal etmemiştir.<sup>23</sup>

Râzi, Gazâlî'nin "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" anlayışını en ileri noktaya taşımıştır. O, mantığa sadece alet ilmi olarak bakmamış, onu bağımsız bir ilim olarak ele almıştır. İbn Haldun, sonraki kelamcıların mantıktaki metodunu ele alırken şöyle demektedir: "Mantığın ıstılahlarını değiştiren kimseler, - yani unsurlarının sıralanışını düzenleyip, bazılarını kaldırıp, bazılarını öncelik veren-

17 İsmail Hanoğlu, "Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahrüddîn er-Râzi ve İslam Felsefesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, s. 173

18 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 183.

19 Nicholas Rescher, *age.*, s. 185.

20 İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır 1957, III, s. 1141, 1146.

21 Tahir Harimi Balcıoğlu, "Büyük İslam Mütefekkeri Fahrüddin-i Râzi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963, c. 2., sayı 5., s. 9.

22 Y. Şevki Yavuz, a.g.md., s. 90.

23 Süleyman Uludağ, *age.*, s. 74.

ler – ortaya koydukları şeyden konuşmuşlardır. Onlar, mantığa bir alet olarak değil bağımsız bir ilim olarak baktılar. Bu konuda uzun tartışmalar yaptılar. Bunu ilk yapan Fahreddin Râzi, ondan sonra da Efdalüddin el-Huneci'dir.<sup>24</sup> Câbirî'ye göre Râzi'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* isimli eserini metafizik ve tabii ilimlere tahsis edip, mantığı bu kitaba dâhil etmeyişinin sebebi onun mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmesindedir.<sup>25</sup> Ancak söz konusu esere bakıldığında mantıkla ilgili konulara rastlamak mümkündür. Örneğin bu eserin özellikle ikinci bölümünde “mümkünlerin kısımları” başlığı altında klasik mantıkta işlenen önemli konulardan biri olan kategoriler ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.<sup>26</sup> Râzi'nin mantık ile ilgili bağımsız eserler yazdığını ileri sürerek onun mantığı bir alet olarak değil, bağımsız bir ilim olarak kabul ettiğini; Gazâlî'nin ise mantığı sadece bir alet olarak kabul ettiğini ileri sürmek de doğru değildir. Çünkü Gazâlî'nin de mantıkla ilgili *Mi'yaru'l-ilm, Kıstasu'l-mustakim, Mihakkun'n-nazar* gibi bağımsız eserler yazdığı bilinmektedir. Sonra yukarıda ifade edildiği gibi Gazâlî “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez”<sup>27</sup> demekle mantığın evrensel bir ilim olduğunu zaten ifade etmektedir. Dolayısıyla mantığın ilk defa Râzi tarafından bağımsız bir ilim olarak kabul edildiğini ileri sürmek, kanaatimizce isabetli değildir.

Yukarıda da zikredildiği gibi felsefe ile kelamı birbirine mezceden Râzi'nin, çeşitli konularla ilgili 200'e yakın eser yazdığı rivayet edilmektedir. Felsefe ve mantıkla ilgili çoğu henüz el yazması olan eserleri şunlardır:

*el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantik, Şerhu'l-işârât ve't tenbihat, Lübâbü'l-işârât, Ta'cizü'l-felasife, el-Âyatü'l-beyyinât fi'l-mantik, en-Nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvâhumâ, el-Mantiku'l-kebîr, Şerh el-necât, Şerh 'uyûn el-hikme, İbtalu'l-kıyas, Mebâhisü'l-hudûd, Mebâhisü'l-cedel, er-Reddul-cedel, Şerhu eş-şifa, et-Tabsire fi'l-mantik, Ahkâm el-kıyâs el-şer'î, el-Muhassal fi ilm el-usûl, er-Risaletü'l-kemâliyye.*<sup>28</sup>

24 Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) İstanbul 2000, s. 625; İbn Haldun, *Mukaddime* III, s. 1106-1107.

25 el-Câbirî, *age.*, s., 625.

26 el-Câbirî, *age.*, s., 622

27 Gazâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, Mısır h. 1322, C. I. s. 10; İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (*el-Mustasfa*), (Çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994. C. I. s. 11.

28 Râzi'nin eserleri için bkz. Fahreddin Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s. XXXIX-XL (Çevirenin Önsözü); Süleyman Uludağ, *age.*, s. 46-65; Y. Şevki Yavuz, a.g.md., s. 93-94; Bkz. Nicholas Rescher, *age.*, s. 183; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî*, İstanbul 1991, s. 33; Mohd Farid Mohd Shahrân, a.g.m., s. 263-270. Râzi üzerine önemli bir çalışma yapan Salih ez-Zerkan, Râzi'nin 23'ü felsefe ile ilgili olmak üzere toplam 194 eserine yer vermektedir. Bkz. Salih ez-Zerkan, *Fahreddin er-Râzi*, Kahire, 1963, s. 62-153. Hidayet Işık, *Dinler Tarihi Açısından Fahreddin Râzi ve Eserleri*, (S.Ü.SB.E. Yayınlanmamış Doktora

## 2. Râzi ve Mantık

Râzi, İbn Sînâ'nın "mantıkçı her bir soruna uygun düşen öncülleri ve bunlarla bilinmeyenin bilgisinin nasıl elde edileceğini araştıran kimsedir" şeklindeki sözünden maksadın tikel meseleler olmadığını ifade etmektedir. Ona göre mantıkçı, mantıkçı olması bakımından alemin hâdis olması ve failinin tekliği gibi konuları araştırmaz. Bununla had ve resimlere uygun düşen şeylerin, hatabi ve cedeli kıyasların, istikra ve analoginin (temsil) kendisinden elde edildiği kanunları araştırır.<sup>29</sup> Râzi'ye göre mantıkçı için lafızları araştırmak zorunludur. Ancak bu onun ilk işi değildir. Lafızlar aletler olduğu için, aletle ilgilenmek gerekir.

Mantıkçının dil karşısındaki tutumuna da değinen Râzi, dilleri araştırmanın akli bir durum olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre anlama delalet eden lafızlar ya isim ya fiil ya da harf olur. Lafzın anlama delaleti de tazammun, muatabakat ya da iltizam yoluyla olur. Bunların araştırılması tüm dillerde geneldir. Mantıkçı çok sınırlı durumlarda belirli bir dilin özellikleri üzerinde durabilir. Bu da özellikle çok anlamlı kavramlar hususunda olur.<sup>30</sup>

Râzi'ye göre mantık kanun ve kuralları olan bir ilimdir. Çünkü mantık, bütün bilimsel sorular için kullanılması uygun olan küllî bir durum arz etmektedir. Zihni, yanlışlardan korumak mantığın kendisiyle değil, onun kurallarına uymakla mümkündür. Bu nedenle mantığın tanımı "mantık, zihni koruyan bir alettir" şeklinde değil, "mantık, kişiyi riayet ettiğinde, onu düşüncesinde yanlışlığa düşmekten koruyan kanunlara ilişkin bir alettir." şeklinde yapılır.<sup>31</sup> Râzi'ye göre kazanılmaya muhtaç bilgilerin elde edilmesi mantık şartına bağlı değildir. Mantık, bunların öğrenilmesini kolaylaştırır ve mükemmelleştirir.<sup>32</sup>

Mantığın "zihinde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerinin kendisinde öğrenildiği bir ilim"<sup>33</sup> şeklindeki tanımı üzerinde duran Râzi mantığın, bu geçiş işlemlerini öğreten bir ilim değil, geçişin bilgisinin kendisinden elde edildiği küllî kanunu öğreten bir ilim olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup> Çünkü mantığın amacı, bizatihi fikirde doğruluktur.

---

Tezi), Konya 1998, s. 35-50. İbrahim Çapak, "Fahreddin Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 111-126.

29 Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 31

30 Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, s. 22.

31 Râzi, *Şerhu'l-lşârât ve't-tenbihât*: Mantık, C.1, s. 8. Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009, s. 102.

32 Râzi, *Şerhu'Uyûni'l-hikme*, s. 46.

33 İbn Sînâ, *el-lşârât ve't-tenbihât*, C.I, s. 77.

34 Râzi, *age.*, s. 16 vd.

Râzî'ye göre mantık bir alet ise; mantık kitapların başında ele alınması gerekir. Eğer mantık bir ilim ise, mantık ile mutlak ilim arasındaki farklılığın daha özelliği ve daha genellik farklılığı olduğu ortaya çıkar. Bu durumda da mantığın daha önce ele alınması gerekir.<sup>35</sup> Râzî'ye göre ilim dış dünyadaki varlıkların durumlarına uygun sûreti olarak tanımlanırsa mantık ilimlerden biri sayılamaz. Çünkü mantığın konusu dış dünyada var olmayıp sadece zihinde var olan ve mahiyetlere eklenen arazlar olarak ikinci makûllerdir. Eğer ilimden maksat ister dış dünyada, ister zihinde var olsun, nefsin idrak edebildiği her durumun bilgisi ise bu durumda mantık bir ilimdir.<sup>36</sup>

Râzî'ye göre insanlar, mantığın ilim olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ona göre bu tartışma lâfzî bir tartışmadır. Eğer bilginin tanımı dış dünyaya mutabık olan şey ise mantık ilim değildir. Mantığın konusu olan ikinci makûller sadece zihinde meydana gelmektedir. Bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırmada etkili olan ama sadece zihinde olan şeylerdir. Dış dünyada karşılığı yoktur. Eğer ilimle idrak edilen her şey kastediliyorsa ve bununla da nefiste bir şuur meydana geldiği kabul ediliyorsa ister dış dünyada mevcut olsun ister olmasın mantık bir ilimdir. Eğer biz mantığı bir ilim olarak değil de bir alet olarak kabul edersek alet olanın da önce gelmesi gerekir. Eğer onu ilim olarak kabul edersek mutlak ilim için alet olmaması gerekir. Buna göre mantık, ilim de olsa alet de olsa diğer ilimlerden önce öğrenilmelidir.<sup>37</sup>

İbn Sînâ'nın izinden giderek mantığın konusunun ikinci ma'kûller olduğunu belirten Râzî'ye göre ikinci ma'kûllerin var olup olmadıkları, varlığı araştırılan ilmin konusu, var iseler nefste mi yoksa dış dünyada mı olduklarını araştırmak ilm-i nefsin konusudur. O halde mantık ikinci ma'kûlleri mutlak olarak değil, bilinmeyenleri öğretmesi bakımından terkibe uygunlukları ve nasıl terkip edilecekleri bakımından inceler.<sup>38</sup> Buna göre insan eşyanın hakikatlerini tasavvur ettikten sonra bir kısmı diğerine yüklenir. Örneğin; gök, yeryüzü, taş ve üçgeni aklettiğimiz zaman, bunların mahiyetlerine zait olarak bir kısmını diğer bir kısmına konu, yüklem, özsel, cinsler, fasıllar ve türler olarak hükmederiz. İşte mahiyetlerin bilinmesinden sonraki bu ikinci dereceden olan şeyler ikinci ma'kûlleri oluşturmaktadır. Buna göre mantık, tasavvur ve tasdiklerden, bilinmeyenlerin çıkarılmasını mümkün kılan kanunların bilgisini konu edinmektedir.<sup>39</sup>

35 Râzî, *age.*, s. 6-7.

36 Râzî, *age.*, s. 5; Şerhu 'Uyûni'l-hikme, 1/48. Bkz. Bkz. Eşref Altaş, *age.*, s. 100.

37 Râzî, Şerhu'l-işarat ve t-tenbihat, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 5.

38 Râzî, Şerhu 'uyûni'l-hikme, 1/s. 47, 48.

39 Râzî, *age.*, s. 47, 48; Mantıku'l-Mulahhas, s.9-10. Bkz. Eşref Altaş, *age.*, s. 104-105.

Yukarıda da ifade edildiği gibi mantığın konusu Râzî'ye göre ilk ma'kûller arası ilişkiler yoluyla akledilen ikinci ma'kûllerdir. Buna göre esasen mantık suretlerin biri diğerine konu, yüklem, cins, fasıl ve tür olarak yüklenmesiyle meydana gelen ikinci suretlerle ilgilenir.<sup>40</sup>

Râzî, mantığın mahiyeti ve konusuna bağlı olarak onun tertibinde de bazı değişiklikler yapmıştır. Bunları kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Lafızların manalara delâleti konusu ve mantığa bir giriş olarak *İsagoci* mantığa dâhil edilmiştir. Fakat *İsagoci* sadece Porphyrios'un *İsagoci*'si gibi beş tümelden ibaret değildir. Aristo'da burhanda incelenen tanım konusu, beş tümelin amaçları olarak *İsagoci*'ye eklenmiştir. Kategorilere ontolojik karakterleri dolayısıyla mantık eserlerinde ilgi gösterilmemiştir. Önergeler Aristo'da olduğundan çok daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Kıyasın sureti kadar maddesi üzerinde durulmamış ve beş sanat konusu oldukça özet bir şekilde ele alınmıştır.<sup>41</sup>

Râzî, günümüze kadar hakkında tartışmalar devam eden tümeller konusunu da ele almaktadır. O tümeller konusunu "canlı" örneğinden hareketle incelemektedir. Ona göre "canlı" için "o tümel varlıktır" dendiğinde her biri özel bir isimle isimlendirilen üç türlü varoluş tarzı karşımıza çıkar. Bu üç türlü var oluş da doğal tümel (külli et-tabii), mantıki tümel (külli el-mantıki) ve akli tümel (külli al-akli)dir. Doğal tümel, dış dünyada bulunan tümeldir. Çünkü "canlı" dış dünyada bulunan canlılardan bir cüzdür. Bütün ya da bileşik var olduğunda onu oluşturan cüz ya da basit de var olur. Mantıki tümel, akılda bulunan ve düşünülür nesneden ibaret olan tümeldir. Akli tümeller ise zihni varlık olarak da bilinen tümeldir. Râzî, zihni formların tümelliğinden bahsederken onların bizzat özü itibarıyla dış varlıklar arasında ortak olduğunu kastetmemektedir.<sup>42</sup>

Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'deki konu düzenine uyarak kavram mantığını tasavvurat, hüküm ve çıkarım mantığını ise tasdikât adı altında incelemektedir. Yine İbn Sînâ ile birlikte Râzî mantığın tasavvurat kısmını lafız-mana ilişkileri ile beş tümeli inceleyen mukaddimeler ve tanım ile betimi inceleyen maksatlar olarak iki kısımda ele almaktadır. Örneğin; *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi on bölüm üzere tertip edilen *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ın ilk bölümü lafız-mana ilişkileri ikinci bölümü tasavvur ve tarifleri incelerken son sekiz bölüm tasdiklere ayrılmıştır.<sup>43</sup> Yani Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı ese-

40 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*: Mantık, 1/5; Şerhu 'Uyûni'l-hikme, 1/47, 48; *Mantıku'l-Mulahasas*, s.9 vd.

41 Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009, s. 113.

42 Muhammed Salih Zerkan, "Fahreddin Râzî'de Bilgi", (Çev. Nesim Doru) *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c., s.1. sy. 160

43 Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, (nşr. Muhtar Cebli), Dâru Sadır, Beyrut 1996, (İbn

rinde mantıkla ilgili, lafzın delâleti, beş tümel, tanım, önerme, kıyas, burhan ve diğer sanatlar incelemektedir.<sup>44</sup> Onun, *el-Muhassal* adlı eserinin birinci bölümü tamamen mantık ile ilgilidir. İkinci bölümü de yine mantıkla ilgili olan zorunlu, mümkün ve imkansız kavramlarla alakalıdır. Bu bölümde söz konusu edilen kavramlar, modal önermeler açısından önemlidir. Ayrıca bu bölümde “mümkün varlıklar” başlığı altında kategoriler incelenmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölümler doğrudan mantık ve felsefeyle ilgili olmamakla beraber ele alınış tarzı ve kullanılan kavramlar açısından benzerlikler taşımaktadır. Bizim açımızdan özellikle ilk iki bölüm önemlidir. Râzi, birinci bölümü üç giriş altında incelemektedir. Birinci girişte başlangıç bilgileri yani “tasavvurat ve tasdikât”, ikinci girişte “akıl yürütme (nazar) ve hükümleri”, üçüncü girişte ise “delil ve çeşitleri”ni ele almaktadır.

Râzi'nin mantık eserleri neticesinde, İslâm mantıkçıları geleneğinde kavram mantığının tasavvurat adı altında yeni bir şekil aldığı söylenebilir. Mantığın geri kalan kısmı ise tasdikâtı oluşturmaktadır. Râzi, lafızların manalara delâletini ve beş tümel kavramı bir mukaddime olarak, tanımı ise bir amaç olarak mantığa kesin bir şekilde yerleştirmiştir. Fârâbî ile başlayan gelenekte mantığın ikinci kısmı akıl yürütmeleri içeren tasdikât kısmıdır. Dolayısıyla tasdikât teorik olarak *Organon*'un Önergeler, *Birinci Analitikler*, İkinci Analitikler, *Topikler*, *Retorik*, *Poetika* ve *Sofistik çürütmeler* kısmını içermektedir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'i ile birlikte Râzi'nin mantık kitaplarını incelediğimizde, zikredilen konuların tasdikât adı altında ele alınmasına rağmen şekil ve muhteva açısından büyük değişiklikleri içerdiği görülür.<sup>45</sup> Bu çerçevede Râzi'nin tasdikât kısmı önermeler, kıyas ve burhandan oluşmaktadır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi önermeler ve kıyasın sureti her yönüyle araştırılırken, kıyasın maddeleri açısından araştırıldığı burhan bölümünün de cedel, hatâbet, mugalata ve şiire dayalı kıyasları içermesine rağmen oldukça özet geçildiği söylenebilir.

### 3. Tasavvur ve Tasdik

Râzi'ye göre bir şeyi, olumluluğu veya olumsuzluğu hakkında herhangi bir hüküm vermeden, ne ise o olması bakımından, göz önüne getirip düşünmemize tasavvur denir. Göz önüne getirip düşündüğümüz şeyin olumluluğu veya olumsuzluğu hakkında hüküm vermemize ise tasdik denir.<sup>46</sup> Bilindiği gibi tasavvur,

Ebü'l-Hadid, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyy inat* ile birlikte), s.110.

44 Râzi, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.4.

45 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/646 vd.

46 Râzi, *el-Muhassal* (Nusreddin Tusi'nin telhisi ile birlikte) (tahk. Taha A. Sa'd), Kahire, Trhz., s. 16. Bkz. Râzi, *İslâm İnançının Ana Konuları (Meâlimu usuli'd-din)*, Çev. Nâdim Macit, Erzurum 1996, s. 23-24; Mohd Farid Mohd Shahrân, “el-Râzi's Works on Logic and Their Influence on Kelam”, *Al-Shajarah*, 7/2, 2002, s. 275.



tasdike ulaşmanın bir ön aşamasıdır. Bu bakımdan klasik mantık kitaplarında ele alınan konular temelde tasavvurat ve tasdikat olmak üzere ikiye ayrılır. Kavram ve tanım konuları tasavvurat, önerme ve kıyas konuları ise tasdikat başlıkları altında incelenir.<sup>47</sup>

Râzi, tasavvur ettiğimiz şeylerin iki açıdan bilinemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre ilk olarak, istenilen şey, eğer algılanmıyorsa, o şeyin istenilmesi imkansızdır. Çünkü, bir şey algılanmıyorsa, insan onu arzulamaz. Eğer şuurda varsa, yani algılanabiliyorsa onu istemek anlamsızdır. Çünkü elde olanı istemek anlamsızdır. İkinci olarak da mahiyetin tanımlanması, dört şekilden biri ile yani ya kendisiyle, ya içinde bulunan şeylerle ya dışarıda kalan şeylerle veya içeride ve dışarıda olan şeylerin birleşimiyle olur.<sup>48</sup> Şöyle ki:

1. Bir şeyi kendisiyle tanımlamak imkânsızdır. Çünkü tanımlanan tanımlayandan önce bilinmektedir. Bir şeyi kendisi ile bildiğimizde, kendisini bilmemiz, kendisini bilmemizden önce olacağı için, bu mümkün değildir.

2. Bir şeyin, içinde bulunan şeylerle tanımlanması da doğru olmaz. Zira, bir şeyin tanımlanması, ya içinde olan şeylerin bütünü ile olur, ki bu doğru değildir. - Çünkü kendisi, o bütünün aynısıdır. Onun için, o bütünlü tanımlama bir şeyi kendisi ile tanımlama olur ki, bu imkansızdır; - veya mahiyeti birleşik olan bir şeyin tanımı ancak cüzlerin hepsinin tanımı ile olacağından, cüzlerinin bir kısmı ile tanımlama imkansızdır. Eğer mahiyetin bir cüzü, bütünü tanımlayacak olursa, bu cüz, mahiyetin bütün cüzlerini tanımlayacağından kendini de tanımlamış olur ki, bu da doğru olmaz.

3. Bir şeyin kendisinin dışında kalan şeylerle tanımlanması da mümkün değildir.

4. Dışarıda ve içeride olan şeylerin birleşmesiyle tanımlanmasına gelince, geçen kısımların doğru olmaması, bunun da doğru olmadığını gösterir.<sup>49</sup>

Buna göre, insan, sadece duyumla algıladığı, acılık ve tat gibi, nefsin yaratılışında bulunduğu, varlığı, birliği, çokluğu tasarlama gibi aklın seçik gördüğü, aklın veya vehmin (hayal) bu kısımlardan meydana getirdiği nesnelere kavrayabilir. Bunların dışında kalanları kavrayamaz.<sup>50</sup>

Râzi, İbn Sînâ'nın "Bir şey bazen sırf kavram olarak bilinir, üçgen kavramının anlamını bilmemiz gibi" ifadesinden maksadın şu olduğunu ifade eder: "Salt tasavvur zihinde bir suretin olmasıdır. O suret üzerine herhangi bir hüküm

47 Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 101.

48 Râzi, *el-Muhassal*, s. 17; Şerhu 'uyûni'l-hikme, 1/43; *Mantıku'l-mulahhas*, s. 8.

49 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 6; *el-Muhassal*, s. 17.

50 Râzi, *el-Muhassal*, s. 18.

verilmez. Onunla beraber olumsuz bir hüküm de verilmez. Hükümün yokluğu, yoklukla hükmetmekten farklıdır. Çünkü yokluğa hükmetmede sabit bir hüküm vardır. Üzerine hükmedilen şey ise sabit değildir. Hükümün yokluğunda ise hüküm sabit değildir.” Buna göre kavramın salt zihindeki karşılığı tasavvurdur. Ancak tek bir kavram üzerine yeni kavramlar ya da anlamlar yüklenip hükme dönüşürse tasdik olur.

Râzi’ye göre tasavvur adsal ve hakiki olmak üzere ikiye ayrılır. Adsal tasavvur tasdikten önce gerçekleşir. Örneğin üçgen isminin manasını anlamayan kişi, onun varlığını tasdik edemez. Hakiki tasavvur ise tasdikten sonra gerçekleşir. Çünkü varlığı olmayan bir şeyin, nefiste hakikati olmaz.

Râzi tasavvur ve tasdik için bazı insanlar tarafından birbirinin karşıtıymış gibi algılandığına dikkat çekmektedir. Bunlara göre ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir birinin olması durumunda diğeri gerçekleşmez. Râzi, söz konusu anlayışın yanlış olduğunu tasavvur ve tasdik için birinin karşıtı olmadığını ikisinin aynı andan gerçekleşmesi ile ilmin oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> Ayrıca Râzi’ye göre kazanılan (kesbi) ve kazanılamayan tasavvurlar vardır. Kazanılmaya muhtaç olmayan bir tasdik için dayandığı her tasavvur, kazanılmaya muhtaç olmamış bir tasavvurdur. Fakat kazanılmış bir tasdik için dayandığı tasavvur ise, bazen kazanılan ve bazen de kazanılmayan bir tasavvur olur.

#### 4. Kavram

Râzi, temelde kavramları müfred ve bileşik olmak üzere iki şekilde ele almaktadır. Ona göre müfred, parçası tek başına bir anlam ifade etmeyen, bileşik ise parçası tek başına bir anlam ifade eden lafızdır. “Abdullah” ifadesi üzerinde duran Râzi’ye göre, her ne kadar bu ifadede yer alan “abd” ve “Allah” ifadeleri tek başına bir anlam taşıyor görünse de birlikte kullanıldığında yani özel isim haline dönüştürüldüğünde onun parçaları tek başına anlam ifade etmez. Ancak özel isim olarak kullanılmazsa her bir parçası farklı bir anlama delalet ettiği için bağımsız birer lafız olurlar.

Râzi müfredi, isim, fiil ve harf olmak üzere üç şekilde ele almaktadır. Ona göre fiil belli bir zamana delalet eder ve buna kelime denir. Zamana delalet etmeyen müfrede ise isim denir. Beyazlık gibi. Harf ise tek başına bir anlama delalet etmeyen ne isim ne de fiil olan müfreddir. Ancak harf, fiil manasını ifade ederse bunun terkihi tam terkihi olur. Nidadaki ya gibi. Bileşikler ise müfredlerden oluşur ve isimle isim, kelimeyle isim, edatla isimden meydana gelir. Râzi’ye göre “düşünen canlı” ifadesi tam mürekkep lafza delalet etmektedir.<sup>52</sup>

51 Râzi, Şerhu’l-*işarat ve’l-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 24-26.

52 Bkz. Râzi, Şerhu’l-*işarat ve’l-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 36-39.

#### 4.1 Kavramın Delaleti

Delaletin tanımı “delâlet bir şeydir ki onu anlamaktan başka bir şeyi anlamak lazım gelir” şeklinde yapılıdır.<sup>53</sup> Delalet, temelde zihinde karşılığı olan anlamla ilgilidir. Terim, karşılığı dış dünyada bulunan şeye de dış dünyada karşılığı bulunmayan şeye de delalet edebilir. Örneğin, “gök” dış dünyada karşılığı bulunan terim iken, “anka” dış dünyada karşılığı olmayan terimdir. Bazen delalet eden terimin delaleti doğaldır, terimsel değildir. Ah! ya da of demek gibi. Bunlar birtakım sesler olsa da, lafızdırlar.<sup>54</sup> Râzi’ye göre itibari sıfatların hariçte varlıkları yoktur. Eğer itibari sıfatların dış dünyada varlıkları olsaydı bir zatta sonsuz sıfatlar bir araya gelebilirdi. Oysa bu imkânsızdır. Hariçte varlığı olmayan sıfatlar zihnidir. İtibari sıfatların harici varlıkları olmadığına göre hariçte mahiyete lazım olmaları da imkânsızdır.<sup>55</sup>

Râzi’ye göre bir manaya delalet ya söz konusu mananın kendisine ya bu mananın içine giren bir şeye ya da anlamın dışındaki şeye olur. Bunların birincisi mutabakat, ikincisi tazammun, üçüncüsü ise iltizamdır. Ona göre insanların lafzın, bir şeye delalet etmesini tazammun delaleti sanmaları yanlıştır. Râzi, iltizama insanın yazı yazmasını yani yazı yazarken parmaklarını zorunlu olarak hareket ettirmesini iltizama, çatının duvara delaletini ise tazammuna örnek vermektedir. Bu son örnek duvar olmadan çatının olmayacağı göz önünde bulundurularak iltizama da örnek verilebilir. Ancak çatının evin odaları ve duvarlarını kuşatacağı göz önünde bulundurulursa tazammuna örnek verilebilir. Mutabakata ise “insan” ifadesinin “düşünen canlı”ya delalet etmesi örnek verilebilir.

Râzi’ye göre mutabakat delaleti vazidir. Tazammun ve iltizam delaleti ise aklidir. Lafız bir mananın karşısına konulunca o lafzın iltizamla parçalarına delaleti imkansız olur. Buna göre iltizam delaletinden kaçınmanın illeti akli olması değildir. Öyle olsaydı tazammundan da kaçınmak mümkün olurdu. Ayrıca müellifimize göre tazammun ve iltizam peş peşe gelen iki delalet olunca ikisinin birden mutabakat nezdinde varlığı mümkündür. Ancak mutabakat bazen tazammunun olmadığı yerde de bulunabilir. Mesela mananın basit ve terkihi olmadığı durumda böyledir. Çünkü hiçbir mahiyet selbi bile olsa lazımlardan hali değildir.<sup>56</sup>

#### 4.2 Beş Tümel

Râzi, İbn Sînâ’da olduğu gibi beş tümeli, cins, tür, ayırım (fasl), hassa ve araz şeklinde sıralamaktadır. Ona göre tam bir tanım yapmak için beş tümeli öze-

53 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 17.

54 Bkz. Râzi, *age.*, s. 36-39.

55 Râzi, *age.*, s. 66.

56 Râzi, *Şerhu’l-işarat ve’t-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 32-33.

likle zati tümeller olarak bilinen cins, tür ve ayrımı iyi bilmek gerekir. Çünkü tam bir tanım bunlarla yapılır. Râzi, tanımda zikredilmesi gereken cins ve ayrımların sonsuz olmadığına dikkat çekerek mantıkçının görevinin bunların mahiyetini öğrenmek olmadığına ifade eder.<sup>57</sup> Ona göre türün olduğu yerde mutlaka cins bulunur. Ancak cinsin bulunduğu yerde türün bulunması zorunlu değildir. Cins, “O nedir?” sorunun cevabıdır. “O nedir?” sorusunun cevabında söylenen söz, genel arazi ve cinsin ayrımını dışarıda bırakır. İnsan için “O nedir?” sorusuna “O canlıdır” cevabını vermemiz gibi. Cins türün yüklemi konumundandır. “İnsan düşünen canlıdır” dendiğinde “insan” tür, “düşünme” ayrım, yukarıda ifade edildiği gibi “canlı” ise cinstir. Râzi, “İnsan gülen canlıdır” önermesindeki “gülme” ifadesinin de ayrım olduğunu ifade etmektedir. Çünkü burada “gülme” ifadesi insanı gülmeyen canlılardan ayırmaktadır. Aynı zamanda “gülme” hassadır. Çünkü düşünme gibi olmamakla beraber sadece insana has bir özelliktir. Hassa, bazen son türe, bazen orta türe, bazen de cinslerin cinsine ait olabilir. Hassa, lazım ve mufarik olabildiği gibi, cinsin bütün bireylerini içine alan genel de olabilir.<sup>58</sup> Hassa, ister lazım olsun ister mufarik olsun “O hangi şeydir?” sorusunun cevabında söylenen şeydir. Cins, cinslerin cinsi, mutevasıt cinsler ve son cins olarak üçe ayrıldığı gibi tür de türlerin türü, mutevasıt türler ve son tür olmak üzere üçe ayrılır. Son tür, cins olmayan türdür.<sup>59</sup>

### 4.3 Kategoriler

Klasik mantık kitaplarında yer alan önemli konulardan biri olan kategorileri Râzi, varlığı zorunlu ve mümkün başlıklarına ayırdıktan sonra “mümkün varlıklar” başlığı altında incelemektedir. Ona göre mümkün olmakla hükmedilen bir şey yoklukta ya sabit olur ya da olmaz. Yoklukta sabit olması söz konusu değildir. Çünkü, yok olan zatlara değişmenin arız olması imkansızdır. Zatlaktan çıkmak için, imkan ona nitelik yapılamaz. Yoklukta sabit olmaması ise, imkân yoklukta sabit olmayan bir nesneye sıfat olmuş olur. Bunun için, mümkünün yoklukta sabit olduğuna imkân ile delil getirilemez.<sup>60</sup> Râzi, on kategorinin varlığı üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri cevher, dokuzu ise ilintidir. İlintiler; nitelik, nicelik, mekân, zaman, izafet, sahip olma, etki, edilgi ve durum’dur. Bunlardan nitelik ve nicelik hariç diğerleri izafetlidir.<sup>61</sup>

Râzi’ye göre mümkün olan şey, konuda olursa “ilinti” (araz), olmazsa “cevher” olur. Cevherlerde dört nitelik olduğu kabul edilir. Birincisi, cevherlik

57 Bkz. Râzi, *age.*, s. 96-97.

58 Râzi, *age.*, s. 103-105.

59 Bkz. Râzi, *age.*, s. 97-101.

60 Râzi, *el-Muhassal*, s. 58; *el-Câbirî*, *age.*, 622.

61 Râzi, *el-Muhassal*, s. 62; Bkz. *el-Câbirî*, *age.*, 622.

niteliğidir ki, bu varlık ve yokluk hallerinde mevcut olan niteliklidir. İkincisi, fail ile meydana gelen varlık niteliğidir. Üçüncüsü, yer kaplama (tahayyüz) niteliğidir. Bu ise var olmak şartıyla cevherlik niteliğinden meydana gelir ve oluşmaya tabidir. Dördüncüsü ise, bir yerde bulunma niteliğidir. Bu, mana ile belirtilen bir niteliklidir.<sup>62</sup>

Râzi, izafete dayalı yedi kategoriyi şöyle sıralar:

Mekan: Bu kategori bir yerde bulunmayı ifade eder. “O nerededir?” sorusunun cevabı olarak karşımıza çıkar. Evdedir, okuldadır gibi.<sup>63</sup>

Zaman: Zaman kategorisi, bir zamanda veya onun bir kısmında bulunmayı ifade eder. “Ne zaman ?” sorusunun cevabı olarak söylenen şeydir.

İzafet: İzafet, çift yönlü olarak tekrarlanan bir nispettir. Yani varlığı bir başka şeye kıyasla olan niteliklidir.<sup>64</sup>

Sahip olma: Sahip olma, nesnenin yer değiştirmesi ile içinde yer alan şeyin de yer değiştirmesidir.

Etki: Etki, bir nesneye tesir etmektir. Yani bir tesir edici diğer bir şeye tesir ettiğinde, tesir ediciye ilinti olan haldir. Kesiyor, kırıyor gibi.

Edilgi: Edilgi, bir nesnenin başka bir şeyden etkilenmesidir. Edilgenlik bir şeyden etkilenmeyi gösterir.

Durum: Durum, bir şeyin bazı parçalarının diğer parçalarına veya kendisinin dışında bulunan şeylere göre ilinti olan haldir. Ayakta durmak, oturmak gibi.<sup>65</sup>

Râzi, izafetli ilintilerin dışında tutulan nitelik ve niceliği de şöyle ele almaktadır:

62 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 81; *el-Muhassal*, s. 86. İbn Sînâ'nın *el-Mücezû's-sağir fi'l-mantık* adlı eserini Türkçe'ye kazandıran Ali Durusoy, dipnotlarda Râzi'nin bu esere, Şerh ‘*Uyûnu'l-hikme* ismiyle yaptığı şerhlere de çokça yer vermektedir. Durusoy, söz konusu çalışmasının 4. dip notunda Râzi'nin on kategorinin mantıkla hiçbir ilişkisinin olmadığını düşündüğünü ifade eder. Râzi'ye göre bunlar mantığın değil, metafiziğin konularındandır. Ancak İbn Sînâ, eskilerin geleneğine uyarak bu konuyu mantık bilimine almıştır. Yine Durusoy, Râzi'nin bu kategorileri başka bir yerde düşünce işleminin en küçük birimleri ve önermelere giriş olarak değerlendirdiğini söz konusu eder. Bk. Ali Durusoy, “İbn Sina'nın ‘el-Mücezû's-Sağir Fi'l-Mantık’ Adlı Risalesi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997, s. 152.

63 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Farabi, *Kategoriler; İslamic Philosophy* içinde, C. 11, Frankfurt, 1999, s. 290; İbn Sina, *en-Necat*, (Tahk. Sabri el-Kurdi), Mısır h. 1331, s. 81; Gazâlî, *Miyaru'l-ilm*, s.107, 323.

64 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86.

65 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86. Aristoteles, *Kategoryalar*, (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1995, s. 6.

Nicelik: Nicelik; uzunluk, derinlik, zaman gibi ölçme, artma, eksilme ve eşitlik sebebiyle cevhere ilişkin bir ilintidir.<sup>66</sup> Nicelik, sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Sürekli nicelik; bölümleri arasında ortak bir sınır düşünülebilen şeydir. Çizgi, nokta yüzey, cisim gibi. Süreksiz nicelik ise ortalarında eşit bölümleri için ortak uç teşkil edecek bir sınır bulunması imkânsız olan şeydir. Sayı ve söz gibi.<sup>67</sup>

Nitelik: nitelik, beyazlık ve siyahlık gibi cisimde sabit olarak bulunan her durumdur. Râzi, niteliğin dört kısma ayrıldığını ifade etmektedir:

- a) Beş duyu ile duyumlanan nitelikler.
- b) Nefsanî nitelikler.
- c) İtmek için kuvvet veya etkilenmek için kuvvetsizlik demek olan durum alma.
- d) Niceliklere mahsus nitelikler.<sup>68</sup>

Râzi, buraya kadar yer verdiğimiz kategorileri filozoflara atfeder, daha sonra da kelamcıların kategorilere bakışını inceler. Ona göre kelamcılar, izafet ilintilerinin varlığını inkar etmişlerdir. Eğer izafet var ise, bir yerde var olmalıdır. Onun bir yere girmesi, o yer ile kendi özü arasında bir nisbet olup kendi zatından başkadır. Bu başkası da bir yere yerleşince, yerleşmesi varlığından artık olur ve teselsül gerekir. Olacak her olan (hâdis) olduğu zaman Allah Teala onunla beraber o anda vardır. Bu beraberlik var olan bir sıfat ise, yüce Allah'ın sıfatında oluşma gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer izafet var olan bir nitelik ise, varlığı mahiyetinden ayrı olur. Çünkü varlık bütün var olanlar arasında ortak olan bir vasıttır. Varlığının mahiyeti için meydana gelmesi, varlığı ile mahiyeti arasında bir izafettir. Bu izafet, var olan izafetin gerçekleşmesinden önce gelir ve bu durumda bir nesnenin kendinden önce var olması gerekir ki, bu çelişkidir. Ama bir nesnenin zamana nispeti, var olan bir sıfat ise, o zamanın başka bir nisbeti olması gerekir ki bu durumda teselsül ortaya çıkar.

Râzi'ye göre "etki" de böyledir. Eğer etki bir nitelik ise, bu nitelik özü bakımından mümkün ve başka bir müessire muhtaç olur. Müessirin onda meydana getirdiği etki de aynıdır. Bu da bir nitelik ise, özün (zatın) onunla vasıflanması başka bir nitelik olup teselsül gerekir.<sup>69</sup>

*Durum* 'a gelince, durumdan, oturma durumunda olduğu gibi cismin her bir parçasının yere olan ilişkisi ve başkasına dokunması kastedilirse, bunun varlığın-

66 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Gazâlî, *Miyaru'l-ilm*, s. 317.

67 Farabi, *Kategoriler*, s. 263.

68 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 82; *el-Muhassal*, s. 86.

69 Râzi, *el-Muhassal*, s. 87.

da şüphe yoktur. Ancak bunun dışında bütün cüzlerle var olduğu kastedilirse, bu imkânsızdır.<sup>70</sup> Râzi'ye göre sahip olma kategorisi de böyledir.

Râzi, kelamcıların Aristoteles'e göre hareketin miktarından ibaret olan *zamanın* var olmasının mümkün olmadığına birkaç şekilde delil getirdiklerini ifade etmektedir. Şöyle ki;

a) Eğer zaman var olsaydı, ya özü sabit olarak var olurdu ve bu durumda şimdiki zaman, geçmişin aynı olur ki bu imkânsızdır; ya da özü sabit olmaz, bu durumda ise, akıl, onun bir parçasının var olduğunu, şimdi ise baki kalmadığına, ve ancak, şimdi onun bir parçasının meydana geldiğine hükmeder. Öyle ise geçmiş ve şimdi zamandır. Bundan zamanın zaman içinde bulunması gerekir. Eğer zaman var olan bir şey ise, bunda teselsül gerekir ve bu imkansızdır.

b) Zaman ya geçmiş ya gelecek ya da haldir. Şüphesiz geçmiş ve gelecek yoktur. Hal ise, an'dan ibarettir. An da ya bölünür veya bölünmez. Eğer bölünürse parçaları beraber bulunmaz. Bu durumda var saydığımız var olamaz ki, bu çelişkidir. Eğer, bölünür değilse, yokluğu, şüphesiz birdenbiredir, yok olduğu vakit, birdenbire başka bir nesne meydana gelir. Ve bundan onların birbiri ardından gelmesi gerekir ve bu durumda da cisimlerin birbiri peşinden gelen noktalardan birleşmesi gerekir ki, bu ise doğru değildir.

c) Eğer zaman var olsaydı, özüne göre varlığı gerekli olurdu. Talinin yanlışlığı mukaddemin de yanlışlığını gösterir.

d) Eğer zaman mevcut olsaydı, mutlak varlığın ölçüsü olurdu. Zorunlu olarak bir kısım hareketlerin dün var olduğunu bir kısmının şimdi var olduğunu ve bir kısmının da yarın var olacağını bildiğimiz gibi Allah'ın da dün var olduğunu, şimdi var bulunduğunu, yarın da var olacağını aynı şekilde zorunlu olarak biliriz. Bunlardan birini inkar etmek caiz ise diğerini inkar etmek caizdir. Ama zamanın, mutlak varlığın ölçüsü olması imkansızdır.<sup>71</sup>

e) Zaman, hareketin uzamasının miktarından ibarettir denmektedir, oysa hareketin uzamasının dış dünyada karşılığı yoktur.<sup>72</sup>

Râzi, kelamcıların izafetli kategori kabul etmediklerini ifade etmenin yanı sıra, onların sürekli ve süreksiz niceliklerin varlıklarını da kabul edilmediğine dikkat çekmektedir.<sup>73</sup>

70 Râzi, *age.*, s. 88.

71 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 85-86. *el-Muhassal*, s. 89-90.

72 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 87. *el-Muhassal*, s. 91.

73 Bk. Râzi, *el-Muhassal*, s. 89, 91. Bkz. İbrahim Çapak, *agm.*, s. 121-122

## 5. Tanım ve Çeşitleri

Tanım, bir kavramın içlemine tayin eden zihin işlemlerine denir.<sup>74</sup> Râzi'ye göre tanım bir şeyin mahiyetini ortaya koymalıdır. O tanımın tanımının yapılamayacağı kanaatindedir. Ona göre İbn Sînâ'nın yaptığı tanımın tanımında bir problem vardır. Çünkü eğer tanımın tanımı olursa tanımın tanımının da tanımının olması gerekir. Bu da teselsülü gerektirir. Dolayısıyla tanımın bir çok tanımı yapılabilir. Yapılacak tanımlar tam tanım olmaz. Bu nedenle tanımın tanımında yakın ayırım ve yakın cinsi zikretmek zorlaşır.<sup>75</sup>

Râzi, klasik mantıkçılarda olduğu gibi tanımı tasavvurlarla bağlantılı olarak ele alarak İslâm mantıkçılarının yaptığı gibi tanımı temelde "had" ve "resm" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "Had" zat (öz), "resm" ise ilinti ile ilgilidir.<sup>76</sup> Râzi, İbn Sînâ'nın "açıklanmak istenen kavramı veren şeye, "açıklayıcı söz/tanım" denir. Bunun bir kısmı had, bir kısmı resmdir" ifadelerinin amacının şu olduğunu ifade etmektedir: Açıklayıcı söz, genel bir isimdir. Meçhul tasavvur olan her şeyi ifade etmek için konulmuştur. Sonra bu zatilerden olursa had, arazilerden olursa resm olur. Had engel olarak adlandırılır. Çünkü had, efradını cami' ağyarını mani' demektir. Bu engel şeyin kurucu unsurlarında oluşur. Açık ki had, zatilerden meydana gelirken, resm arazilerden meydana gelir. Çünkü resm şeyin hakikatini değil ona dair bir tasviri ihtiva etmektedir.<sup>77</sup> Dolayısı ile resm bir şeyin hassaları ve genel arazları ile yapılırken had sadece zati niteliklerle yapılır. Buna göre resm ile yapılan tanım eksik tanımdır.<sup>78</sup>

Eğer, tasavvur cüzlerinin bütünü ile tanımlanırsa ona tam özsel tanım (hadd-i tam); eğer cüzlerinin bir kısmı ile tanımlanırsa ona da eksik özel tanım (hadd-i nakıs) denir. Yine tasavvur sadece özünden dışarıda kalan bir şey ile tanımlanırsa ise, eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs), özü bakımından içte bulunan ve dışta kalan nitelikten meydana geliyorsa, buna da tam ilintisel tanım (resm-i tam) denir.<sup>79</sup>

74 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47; İbrahim Emiroğlu, *age.*, s. 80.

75 Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, Mantık C. I, Tahran 1382, s. 107.

76 Öner, *age.*, s. 47.

77 Bkz. Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 27-28.

78 Râzi, *age.*, s. 111. Bkz. s. 117-118.

79 Râzi, *el-Muhassal*, s. 19, Bkz. *Lübabu'l-işârât*, (Thk. Muhammed Şehabi), Tahran 1339, s. 178-179. *Tam özel tanım (hadd-i tam)*, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. "İnsan konuşan canlıdır" gibi. *Eksik özel tanım (hadd-i nakıs)*, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. "İnsan konuşan cisimdir" gibi. *Tam ilintisel tanım (resm-i tam)*, bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan tanımdır. "İnsan gülücü canlıdır" gibi. *Eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs)*, bir şeyin ilintileri ile veya uzak cinsi ile ilintisinden yapılan tanımına denilir. "İnsan



Râzi, tanım çeşitlerini zikrettikten sonra tanımlanamazlarla ilgili şu bilgilere yer vermektedir:

a) Kendisinden başkası meydana gelmeyen yani başkasının bileşiminde bulunmayan basit nesne tanımlanamaz ve kendisi ile tanım da yapılamaz. Başkasının birleşiminde bulunan bileşik, hem tanımlanır ve hem kendisi ile tanım da yapılabilir. Fakat, başkasının birleşiminde bulunmayan bir bileşik tanımlanır, ama kendisi ile tanım yapılamaz. Başkasının bileşiminde bulunan basit tanımlanamaz.

b) Bir şeyin tanımlanmasında, o şeyin benzeri veya daha kapalı olanı ile ve kendisiyle, bilinen bir şey ile tanımlamaktan kaçınmak gerekir.

c) Daha geniş anlamlı olan terimi daha dar anlamlı olandan önceye almak gerekir. Çünkü geniş anlamlı daha çok bilinir, daha çok bilinenin öne geçmesi daha uygundur.<sup>80</sup>

Râzi *el-Muhassal* adlı eserlerinin giriş kısmına tanım teorisini koyarak tanımın, tanımlananın bütün fertlerini şamil olması ve onu başkalarından ayırması için umum ve hususlukta denk olması gerektiğini ifade etmektedir. Bir şey, açıklık ve kapalılıkta kendisinin dengiyle (örneğin çift, tek olmayan sayıdır), kendisiyle (örneğin hareket, nakildir, insan, beşerdir) daha kapalı olanla (örneğin güneş, gündüz yıldızdır), mertebelerle (örneğin iki, ilk çift sayıdır), ilgisi olmayanla (örneğin ateş, nefse benzeyen asıldır) tanımlanamaz. Tanımda en genel olanın öncelenmesi, garip, mecazî ve tekrar ifade eden lafızların kullanılmaması gerekir.<sup>81</sup> Râzi'nin tanımla ilgili olarak ileri sürdüğü şartlar, Aristo'nun öne sürdüğü şartlarla aynıdır.<sup>82</sup> Bu da Râzi'nin İbn Sînâ ve Fârâbî kanalıyla klasik mantıktan ve dolayısıyla Aristo'dan ne kadar etkilendiğini göstermektedir.<sup>83</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi Râzi'ye göre tanım, mahiyete delalet etmeye dayandırılmalıdır ve lafzın manasına mutabık olmalıdır. Mahiyete delalet eden tanım cins ve ayrımlardan oluşur.<sup>84</sup> Tanımdan amaç, şeyin hakikat ve mahiyetine uygun bir suretin zihinde meydana gelmesidir. Bu da ancak bütün zatilerin zihin-

---

uyuyandır veya insan uyuyan cisimdir” gibi. (Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47.)

80 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 7-8; *el-Muhassal*, s. 19-20.

81 Bkz. Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 7-8; *el-Muhassal*, s. 19-20. Bkz. Şerhu'l-ışarat ve't-tenbihat, s. 111.

82 Bkz. Aristoteles, *Topikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1996, s. 30-31, 170-171, 180-181, 200-202.

83 Muhit Mert, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları 1: 2* (2003), s. 81-92.

84 Bkz. Râzi, *Şerhu'l-ışarat ve't-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 111.

de ortaya çıkması sırasında olur. Diğer bir ifade ile tanımın asıl amacı mahiyetin kühnünü ortaya koymaktır.<sup>85</sup> Tanımla ilgili gerekli niteliklere ne kadar çok yer verilirse tanım o kadar tam olur.<sup>86</sup>

## 6. Akıl Yürütme (Nazar)

Râzi, İbn Sînâ'da olduğu gibi tümdengelim yani kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere üç çeşit akıl yürütme üzerinde durmaktadır. Ona göre tümelin tikele istidlali kıyas diğer bir ifade ile tümdengelimdir. Çünkü cisim hâdis midir? değil midir denirken, o başka şeyin kaplamına alınır. Bu da kıyas olur. Tikelden tümele istidlal ise, istikra diğer bir ifade ile tümevarım olur. "Tüm canlılar çiğnerken alt çenelerini oynatır" önermesi bir tümevarımdır. Çünkü böyle bir sonuca varmak için bütün canlıların her birini tek tek göz önünde bulundurmamak gerekir. Ancak tümevarımda, tümevarım uygulandığı bireylerle ilgili her zaman istisnalar çıkabilir. Nitekim Razi'nin zikrettiği örnekte timsah bir şey çiğnerken alt çenesini hareket ettirmektedir. Râzi'ye göre tikelin tikele istidlali ise temsil yani analogidir.

Razi'ye göre kıyas bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaktır. Yani kıyas- ta en az iki öncül bulunur ve bunlardaki orta terimden hareketle sonuca varılır. Râzi, öncüller olmadan yakini bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre "Alem hadistir" sonucuna ancak iki kesin bilgi ifade eden öncülden hareketle ulaşılabilir. Kesin öncüllere dayanmayan inançlar değişirken, kesin öncüllere dayanan inançlar hiçbir şekilde değişmez.<sup>87</sup>

Fahreddin Râzi'ye göre akıl yürütme, başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir.<sup>88</sup> Başka bir ifade ile akıl yürütme, kendisiyle yeni bir bilgi veya zannı elde etmek için ilmî ve zannî öncülleri düzenlemektir.<sup>89</sup> Râzi'ye göre akıl yürütme bilinenden bilinmeyeni elde etmemize yarar. Mesela;

*Kainat değişkendir,*

*Her değişken mümkündür önermelerinden*

*O halde kainat mümkündür, sonucu elde edilir.*

İki öncül kesin ise, sonuç da kesin, ikisi veya biri zannî ise sonuç da zannî olur.<sup>90</sup> Zikredilen kıyasta ilk iki öncül kesin olduğuna göre sonuç da kesindir.

85 Râzi, *age.*, s. 111-112.

86 Bkz. Râzi, *age.*, s. 115-116.

87 Râzi, *age.*, s. 28-29.

88 Râzi, *el-Muhassal*, s. 40.

89 Râzi, *Me'alimü usuli'd-din*, Matbaatu Haseniyye, Mısır, 1323, s. 21; İslâm İncancının *Ana Konuları (Me'alimü usuli'd-din)*, s. 25-26.

90 Râzi, *el-Muhassal*, s. 40. Bk. İbrahim Çoşkun, *agm.*, s. 111.

Râzi, akıl yürütmenin ne olduğunu zikredilen örnekle ortaya koyduktan sonra onunla bilginin/ilmin elde edilip edilemeyeceği üzerinde durmaktadır. Ona göre, akıl yürütme ile ilim elde edilir. Ancak “His dışında bilgi edinme yolu yoktur” diyen Hint fırkası Sümeniyye gibi fırkalar bunu inkar etmiştir. Bazı mühendisler bunu, hesapta ve geometride kabul edip, ilahiyat hususunda inkar ederler. Bunlar, ilahiyatta varılacak en son noktanın, en uygun ve layık olanı tercih etmek olup kesinliğe imkân olmadığını ileri sürerler. Râzi, akıl yürütme ile bilginin elde edilebileceğini yukarıda zikredilen kıyası örnek vererek açıklar. Ona göre, zikredilen kıyasın öncüllerinden her ikisi de kesindir, çıkan sonucu gerektirecek şekilde zihinde birleşirler. Buna göre akıl yürütme ile ilim elde edilir.

Râzi, akıl yürütmeyi reddedenlerin iddialarını dört, onun ilahiyat konusunda geçeriz olduğunu söyleyenlerin iddialarını ise iki nedene dayandıklarını ifade etmektedir. O, önce iddiaları sonra da onlara verilebilecek cevapları zikreder. Şöyle ki:

Akıl yürütmeyi inkar edenlerin delilleri şunlardır:

1. Akıl yürütme sonunda meydana gelen inancın ilim olduğunu bilmek asla zorunlu değildir. Çünkü çoğu zaman durum tersine ortaya çıkar.
2. Aranılan biliniyorsa, aranmasının faydası yoktur. Bilinmiyorsa, aranılan bulunduğunda, aranılanın o olduğu nasıl bilinecektir?
3. İnsan bazen uzun süre bir delilin doğruluğunda ısrar eder, sonra ikinci bir delil ile onun zayıflığını anlar. Bu ihtimal ikinci delil için de aynıdır. İhtimal ile kesinlik meydana gelmez.
4. İki öncülün bilinmesi zihinde birden meydana gelmez. Çünkü biz, zihnimizi bilinen bir şeye hazırlamaya doğru yönelttiğimiz zaman, bu durumda onu başka bir bilineni hazırlamaya yöneltmeye gücümüzün yetmediğini içimizde hissederiz. Fakat zihinde daima tek öncül bilinir. Buna göre, akıl yürütme bilgi sağlamaz.<sup>91</sup>

Akıl yürütmenin ilahiyat konusunda bilgi sağlamadığını ileri sürenlerin gerekçeleri ise şunlardır:

1. Bir önermeyi elde etmenin imkanı, konuyu ve yüklemi tasavvur etmeye bağlıdır. Oysa ilahi hakikatler bizce tasavvur edilemez. Çünkü biz ancak duygularımız, nefislerimiz ve aklımızla bulduğumuz nesnelere tasavvur edebiliriz. Tasdik/önermenin şartı olan tasavvur bulunmayınca, tasdik'in de bulunması imkansızdır.

91 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 27; *el-Muhassal*, s. 41.

2. İnsana en yakın ve ona en belirli olan “ben” ile işaret ettiği kimliğidir (hüviyet). Oysa düşünürler bu kimlik hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimi, bu görülen heykeldir, kimi bu heykele sirayet eden bir cisimdir, kimi kalpte parçalanamayan bir cüz, kimi mizaç, kimi de düşünen nefistir (nefs-i natika) demiştir. İnsana en yakın ve ona en açık olanda durum böyle ise, en gizli ve ilgice en uzak nesnelere bilmek mümkün olmaz.

Râzi'nin yukarıda zikredilen gerekçelere sırayla cevapları şöyledir:

1. Akıl yürütme nazaridir ve teselsül gerekmez. İki öncülün sonuç vermesi zorunlu ise, iki öncül de ya doğrudan doğruya veya dolaylı olarak zorunludurlar. Bu itirazcıya göre ilim zorunludur, zira zorunludan meydana gelen zorunludur. Öyle ise zorunlu olarak bilinir ki meydana gelen ilimdir.

2. Tasavvur biliniyor, bilinmeyen tasdiktir. İstenen de tasdik (önerme)dir. Kişi, onu bulduğu zaman bilinen tasavvurla, onu başkasından ayırt eder.

3. Duyunun yanılmalarıyla buna karşılık verilebilir.

4. Biz bu iki cümleden meydana gelen şartlı önermeyi düşünürüz. İki cümleden birinin diğerine gerekli olduğuna hükmetmek, her ikisine olan bilginin bu gereklik ile hükmederken, hazır olmasını gerektirir. Bu ise iki bilginin bir anda zihinde birleşebileceğini gösterir.

Râzi'nin ilahiyat konusundaki itirazlara cevabı ise şöyledir:

1. Farz edelim ki, bu mahiyetler hakikatlerine göre tasavvur edilemez, ama hâdis olan şeylerle aralarındaki niteliklere göre tasavvur edilebilirler. Bu, tasdiklerin mümkün olduğunu göstermek için yeterlidir.

2. Zikredilen delil, bu ilmin elde edilmesinin zor olduğunu gösterir, yoksa imkansız olduğunu değil.<sup>92</sup>

Râzi, akıl yürütmenin ne olduğunu ortaya koyup, ondan bilginin meydana gelmeyeceğini savunanların gerekçelerine ve onlara cevaplara yer verdikten sonra akıl yürütmeyi yapan kişinin nitelikleri üzerinde durur. Ona göre akıl yürütenin, sonucu bilmemesi gerekir. Çünkü akıl yürütme bir istektir. Elde olanı istemek ise muhaldir. Bazen bir nesneyi biliriz, sonra ona ikinci bir delil getirmeye bakarız, denemez. Çünkü burada istenen, kendisine delil getirilen olmayıp; ikincisinin kendisine delil olmasıdır ki, bu bilinmiyor. Akıl yürüten cahil olmalıdır. Zira, cehalet sahibinin, kendisinin bilen olduğuna kesin kanaati vardır. Bu, onu araştırmaya atılmaktan men eder.<sup>93</sup>

92 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 28-29; *el-Muhassal*, s. 41-42.

93 Râzi, *el-Muhassal*, s. 44.

Râzi'ye göre bozuk bir akıl yürütme, Mu'tezileden ve Ehl-i Sünnet'ten çoğunluğa göre cehaleti doğurmaz ve onu gerektirmez. Ancak kendisine göre cehaleti gerektirebilir. Çünkü;

*Kainat öncesizdir*

*Her öncesiz müessirden müstağnidir.*

*O halde kainat müessirden müstağnidir.*

kıyasında yer alan ilk iki öncülün “kainatın bir müessirden müstağni olduğu” sonucu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu sonuca inanmamak imkansızdır. Dolayısıyla bu kıyası kabul etmeyen cahildir.<sup>94</sup>

Râzi, iki öncülün zihinde bulunmasının sonucu gerektirmeyebileceğini, İbn Sînâ'dan örnek vererek ortaya koyar. Ona göre, iki öncül bilindikten sonra onlardan doğru bir sonuç çıkmayabilir. Şöyle ki; birinin önünden karnı şişkince bir katır geçtiğinde onun hamile olduğunu düşünmesi mümkündür. Oysa katırın hamile kalmadığı tecrübe ile sabittir.<sup>95</sup> Aynı örnek üzerinde Gazâlî de durmaktadır. Gazâlî, konuyla ilgili şöyle bir diyaloga yer verir:

Biri : Bu katır hamiledir.

Gazâlî : Katırın kısır olduğunu ve doğurmayacağını bilmiyor musun?

Biri : Evet, bunu tecrübe ile biliyorum.

Gazâlî : Bu geçenin katır olduğundan emin misin?

Biri : Evet, o katırdır. Bunu his ve müşahede ile biliyorum.

Gazâlî : Şimdi onun hamile olmadığını biliyor musun?

Gazâlî'ye göre biri tecrübeye dayanan, diğeri de hissî olan iki öncülü bildikten sonra o kimsenin, katırın hamile olmadığı hususunda şüpheye düşmesi mümkün değildir.<sup>96</sup>

Râzi, *el-Muhassal* adlı esrinde klasik mantık kitaplarında akıl yürütmenin çeşitleri olarak ele alınan kıyas, tümevarım ve analogiyi, “delil” başlığı altından kısaca ele almaktadır. Ona göre delil, kendisinin bilinmesinden medlulün var olduğunun bilinmesi gereken şeydir. Delil; akıl, nakil ve hem akıl hem de nakilden meydana gelebilir. Aklî delil ve akıl ile nakilden meydana gelen delil ilim ifade eder. Naklî delil rivayete dayanmaktadır. Delil olarak kabul edilebilmesi için naklî haberin doğruluğunun akılla bilinmesi gerekir. Sağlıklı bir akıl yürütme kesin bilgi elde etmeyi gerektirir. Çünkü iki öncülün bulunması halinde

94 Râzi, *age.*, s. 49.

95 Râzi, *age.*, aynı yer.

96 Gazâlî, *el-Mustasfa* I, Mısır h. 1322, s. 53; *Mi'yarü'l-ilm*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1961, s. 238. Bk. İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 198.

sonucun bulunmaması imkânsızdır.<sup>97</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi Râzi'ye göre aklî deliller; kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere üçe ayrılır. Bir nesneyi bir nesneye delil getirdiğimizde biri diğerinden ya daha genel ya da daha özel olur. Geneli özele delil getirmeğe *kıyas*, özeli genele delil getirmeye ise tümevarım denir.<sup>98</sup> Bir şey diğerinden daha genel veya özel değil ise bu durumda, ancak her ikisinin ortak bir nitelikte buluşmaları halinde, ortaklık noktası olarak iki suretin birinde hükmün sabit olmasına delil getirilir, sonra hükmün öbür surette de sabit olduğuna delil getirilir ki buna da analogi denir.<sup>99</sup>

### Sonuç

Ehl-i Sünnet savunucusu olan Râzi, İslâm düşüncesi tarihinde kelam ve felsefeyi en iyi şekilde mezceden ilk filozoftur. Ehl-i Sünnet'in ilk kelamcıları, Grek mahsulü olduğu gerekçesiyle mantık ve felsefeyi dolayısıyla Aristoteles ve onun çizgisini takip eden filozofları eleştirerek, onlara karşı bir çok reddiye yazmışlardır. Gazâlî ve Râzi'yle beraber durum, tamamen değişmiştir. Çünkü Grek felsefesini tamamıyla reddeden kelamcıların ve bu felsefeyi harfi harfine benimseyen Meşşâî filozofların tersine Râzi, bu felsefeyi birçok noktada eleştirirken, bir çok noktada da kabul etmiştir.

Râzi'nin mantık tarihindeki önemi, mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmesi, onu sistemli bir şekilde kullanmasından gelmektedir. İbn Sînâ ve Gazâlî'nin eserlerinin etkisi ile felsefeyle ilgilenmeye başlayan Râzi, bir süre sonra bu konuda tam bir otorite kabul edilebilecek duruma gelmiştir. Râzi, mantık ve felsefe ile ilgili eserlerinde doğrudan Grek filozoflarının eserlerine dayanmamış, kendisinden önceki Müslüman filozoflardan istifade etmiştir. Ayrıca o Gazâlî'den sonra İslâmî ilimler özellikle de kelam için mantığı çok önemsemiştir. Bağımsız mantık eserleri yazmanın yanı sıra, doğrudan mantık ile ilgili olmayan eserlerinde de mantığa yer vermiştir. Gazâlî'nin “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” prensibini en ileri safhaya götürmüş ve mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmiştir. Râzi, mantık ve felsefe ile ilgili konuları işlerken önce filozofların sonra da kelamcıların görüşlerine yer verir. Örneğin kategorilerle ilgili Aristoteles'in anlayışına uygun olarak on kategoriyi zikretmekte daha sonra da kelamcıların

97 Râzi, *el-Muhassal*, s. 50-51; Süleyman Uludağ, *age.*, s. 125. İbrahim Çapak, *agm.*, s. 119 vd..

98 Râzi, *el-Muhassal*, s. 52. Bkz. Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat, 271 vd. Kıyas ve Tümevarım için bkz. Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 14 vd.; Jean Nicod, *Tümevarımın Mantıksal Problemi* (Çev. Tahir Yaren), Ankara 2003, s. 16 vd.

99 Analogi için bkz. Necati Öner, *age.*, s. 173; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 148; İbrahim Çapak, *age.*, s. 227; “Fahredden Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 111-126

bunlardan izafetli olanları kabul etmediklerini belirtmektedir. Bu arada katılmadığı yerler varsa bunlara da dikkate çekmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Râzi, iyi bir sistemcidir. Ayrıca o, Gazâlî'nin çizgisini takip eden iyi bir mantıkçı ve kelamcıdır.

Râzi, her ne kadar doğrudan Grek eserlerinden faydalanmıyorsa da, mantık konularında nihaî olarak Aristoteles çizgisini takip etmektedir. Çünkü akıl yürütme, dolayısıyla delil çeşitleri yani kıyas, tümevarım; ayrıca tanım ve kategoriler konusunda ortaya koyduğu bilgiler, Aristoteles'inki ile paralellik arz etmektedir. Bu durum Râzi'nin, Fârâbî ve İbn Sina'dan ne kadar etkilendiğinin göstergesidir. Râzi, mantıkla ilgili bir çok eser ortaya koyarak mantık ilminin hem alet hem de ilim olduğu üzerinde durmuş, ister bir alet olarak isterse ilim olarak kabul edilsin mantığın diğer ilimlerden önce öğrenilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

## ÖZ

### MANTIK TARİHİNDE RÂZİ

Râzi, İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli âlimlerden biridir. Kelam, fıkıh tefsir, mantık, felsefe ve tıp gibi birçok ilimle ilgilenmiştir. Râzi'nin mantıkla ilgili birçok eseri bulunmaktadır. O, mantığın bütün konularını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Biz bu çalışmada Râzi'nin mantık tarihine değindikten sonra, onun ana hatlarıyla mantık anlayışı özellikle de tasavvur, tasdik, kavram, kavramın delaleti, beş tümel, kategoriler tanım ve akıl yürütme üzerinde duracağız.

**Anahtar Sözcükler:** Razi, mantık, tanım, akıl yürütme

## ABSTRACT

### RAZI IN THE HISTORY OF LOGIC

Razi is one of the most prominent scholars in the Islamic world. He concerned with many science, kalam, fiqh, tafsir, logic, philosophy, medicine and so on. Razi wrote many works of logic. Razi examines in detail all the issues of logic. In this study primarily we will discuss the perception of Razi in the history of logic. Later, we will focus on apprehension, affirmation, concepts, signifations (ad-dalâlât), five universal, categories, definition and reasoning.

**Keywords:** Razi, logic, definition, reasoning,

## KAYNAKLAR

- Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın ‘el-Mûcezü’s-Sağır Fi’l-Mantık’ Adlı Risalesi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997.
- Aristoteles, *Kategoryalar*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir) İstanbul 1995.
- ....., *Topikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1996.
- Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1991.
- Fahreddin Râzi, *el-Muhassal* (Nusreddin Tusi’nin telhisi ile birlikte) (tahk. Taha A. Sa’d), Kahire, Trhz.
- ....., *Kelam’a Giriş* (el-Muhassal), (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002,
- ....., *Me’alimü Usulî’-d-Din*, Matbaatu Haseniyye, Mısır 1323.
- ....., *İslâm İnancının Ana Konuları* (Meâlimü Usulî’-d-Din), Çev. Nâdim Macit, Erzurum 1996.
- ....., *Lübabu’l-İşârât*, (Thk. Muhammed Şehabi), Tahran 1339
- Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslâm Mütefekkiri*, İstanbul 1984.
- Fârâbî, *Kategoriler*. İslâmîc *Philosophy* içinde, C. 11, Frankfurt 1999.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Ankara 1992.
- Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usul*, Mısır h. 1322.
- ....., *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (*el-Mustasfa*), (Çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994.
- ....., *Mi’yarü’l-İlm*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1961.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır 1957.
- İbn Sînâ, *en-Necat*, (tahk. Sabri el-Kurdi), Mısır h. 1331.
- İbrahim Çapak, *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
- İbrahim Çapak, “Fahreddin Râzi’nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23.
- İbrahim Çoşkun, “Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Râzi’nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri” *Kelamda Bilgi Problemi/ Sempozyum* içinde, Bursa 2003.
- İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
- Jean Nicod, *Tümevarımın Mantıksal Problemi* (Çev. Tahir Yaren), Ankara 2003.
- Mohd Farid Mohd Shahrân, “el-Râzi’s Works on Logic and Their Influence on Kelam”, *Al-Shajarah*, 7/2, 2002.
- Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) İstanbul 2000.



- Muhit Mert, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları 1: 2* (2003).
- Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996.
- Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996.
- Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964.
- Salih ez-Zerkan, *Fahreddin er-Râzi*, Kahire 1963,
- Seyyid Hüseyin Nasr, “Fahreddin Râzi” (Çev. Burhan Köroğlu), *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (Edt., M. M. Şerif) içinde, İstanbul 1997.
- Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi*, Ankara 1991.
- Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003.
- Y. Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzi”, *DİA*, C. 12.

## KUTADGU BİLİĞ’TE METAFORİK DİL VE KUT FELSEFESİ

Süleyman Dönmez\*

### Giriş

Kutadgu Bilig, bir ayağı Türk dünyasına bir ayağı İslamî esaslara dayanan özgün bir eserdir. Elimizdedir. Malumumuzdur. Ancak esefle bildirmek gerekir ki, henüz farklı cephelerden ele alınmak suretiyle tatmin edici bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Öyle ki, Müslümanlaşan Türklerin düşünce dünyasındaki değişimler ve İslam sonrası Türk tefekkürü, İslam öncesine göre daha çok ilgi duyulan bir dönem olmasına rağmen, İslamlaşma sürecinin bir ürünü olan Kutadgu Bilig üzerine yapılan araştırmalar, maalesef, sınırlı kalmıştır. Son dönemlerde dikkat çeken birkaç sıra dışı “okuma” istisna edilirse, Türk tefekkürünün belkemiği mesabesinde olan pek çok diğer “malum eser” gibi, Kutadgu Bilig’in de payına düşen daha çok kütüphane raflarında unutulmak olmuştur. Eldeki “ikincil” malzemenin yetersiz olması, bizim bu çalışmada takip etmek istediğimiz varolanın felsefileştirilmesi yöntemini işlemez hâle getirmeyebilir mi? Bizce getirmeyebilir. Getirmemelidir. Zira bizim iddiamız, bugün itibariyle elimizde olanların farkında olunmadığından Türk tefekkür tarihinin imkânı ve sınırları üzerine tatminkâr temellendirmelerin yapılamadığıdır. Durumun bu minval üzere olduğu, zatı itibarıyla Kutadgu Bilig’in kapağını açmaya çekinilen gizli bir hazine sandığı gibi muhafaza edilmesinden de kolayca anlaşılabilir.

Kutadgu Bilig, “iç-dış” ve “dış-iç” bağlamında çok yönlü olarak bir incelemeye tabi tutulmalıdır. “İç-dış” ile kastımız, bizzat Kutadgu Bilig’in *içten dışa* bir okumayla ikinin dışarılaştırılmasıdır. İçin dışarılaşması, sadece muhtevanın çeşitli ilim dalları bağlamında teknik analizi değildir. Felsefi bir temellendirmeye de gidilmelidir. Bu meyanda sandığın kapağı da çekinmeden açılmalıdır. Lakin muhtevanın felsefi kıymetinin hakkıyla takdir edilebilmesi için, burada “dış-iç” olarak kavramsallaştırdığımız *dıştan içe* bakış da dikkate alınmalıdır. *Dıştan içe* ile kastımız, Kutadgu Bilig dışındaki diğer “malum” kaynaklardan dışarılaşmış içlerdir. Mesela, bizim bu çalışmada daha çok üzerinde durmayı hedeflediğimiz

\* Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi A.B.D., Doç. Dr. sdonmez@cu.edu.tr

“kut”, Kutadgu Bilig esasında “dışarılaşmamış iç” mesabesindedir. Aynı dönemin çok kıymetli diğer “malum” bir eseri olan “Dîvânü Lügat-it Türk”ün kavram olarak izah ettiği “kut” ise, “Türk Dili Divanı” için “iç” olurken Kutadgu Bilig için “dış” olmaktadır. Burada “iç-dış” ve “dış-iç” bağlamı anlama gayretinde gözden kaçırılmaması gereken dışın *iç*i belirlememesidir. Dış, sadece sandığa anahtardır. Anahtar, *için* dış kapısını açabilir sadece. İç görmeden dıştan yapılan belirlemeler, defineyi bulmamıza yardımcı olacak harita mesabesindedir. Haritadan istifade edilirken unutulmaması gereken zahirde olanın hiçbir zaman batın olmadığıdır. Demek ki, elimizdeki her harita bizi hazineye götürmeyebilir. Ancak hazine keşfedildikten sonra diğerlerine yardımcı olmak babından daha güvenilir bir haritanın çizilmesi mümkündür. O halde aslolan *içten dışalıktır*. *Dıştan içelik* ise, esasen güvensizdir. Sonuç alamama ihtimali çok yüksektir.

Türk İslam felsefesinde önemli bir ayırım olan kut felsefesi incelenirken öncelikli hedef Kutadgu Bilig’in *iç*i olmalıdır. Zira bizim nazarımızda gerek Türklük gerek İslam gerekse felsefe üzerinden alınan destekler, Kutadgu Bilig için “iç” olduğunu düşündüğümüz “kut”a erişmede anahtar hükmündedir. Ancak eldeki her anahtarın “kut” kapısını açmadığının da farkında olunmalıdır. Bu nedenle kapıyı açacağı düşünülen anahtarlar vasıtasıyla içe girmek ve içten dışa bir okuma suretiyle de yeni bir harita çizilebilir umut edilendir. Harita, en iyi çizilen tarafından idrak edilir. Diğerleri için yeterince açık olmayabilir. Bu durum bizzat “kut” felsefesini anlamada temel bir husustur.

Her okuma, gönle mahsustur. Bireyseldir. İç döndüktür. Okunan ötekine doğrudan doğruya aktarılamaz. Bir başka ifadeyle, bireysel anlamda “iç” olan diğeri için “dış” olmak durumundadır. Dile dökme, bendeki “için” dil vasıtasıyla dışarılaştırılmasıdır. Dil, dışa döndüktür, dışı kurar. Dışta olanla da “asıl iç” ikame edilemez. Bu nedenle “için” dışsal bir vasıta olan dille açılması, mecazen olur.

Mecazın batı dillerindeki karşılığı metafordur. Kökanlam olarak mecaz, “geçme, kat etme, geçit”<sup>1</sup>; metafor ise, “nakil, taşıma, nakletme”<sup>2</sup> anlamlarını ihtiva eder. Esasen, mâna bakımından birbirlerine yakındırlar. İki kavram arasında ince ayrımlar elbette vardır. Ancak biz burada bu ayrımlar üzerinde durmayacağız. Mecaz ya da metafor kavramını kullandığımızda aynı içe sahip olduklarımızı kabul edeceğiz. Her iki kavramın kökanlamaları, hemen fark edileceği gibi, esasen kendinde olmayan bir “şeye” dış olduklarını göstermektedir. Şöyle de ifade edilebilir: Dışta olan bir içe, dış olmaktadırlar. Kendinde olan bir içe, dış

1 “cêze-yecûzu-cevêzen-mecêzen”. Bkz. Güneş, Kadir, *Arapça-Türkçe Sözlük*, mektep Yayınları, İstanbul 2011, s. 190.

2 “metaphora”. Bkz. Horn Christoph ve Rapp, Christof, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, C.H. Beck, München 2002, s. 276.

olsalar da bu keyfiyet değişmez. Mesela “kut”, içtir. Ama mecaz açısından dıştaki içtir. Kutadgu Bilig bağlamında bakarsak da “kut” içtir. İç olan kutun hakikat olması bakımından dışta olması zorunludur. Fakat dışta olan “kut”, aslında içtir. Bu nedenle mecaz, dışta olan içi, dışa indirgemenen taşımada en güvenli yoldur. Vasıtası ise dildir.

### **Sembol, Metafor, Alegori ve Kutadgu Bilig**

Kutadgu Bilig’te teknik anlamda öne çıkan dil, metaforik mi, alegorik mi yoksa sembolik mi? Tartışmak istediğimiz sorun, Kutadgu Bilig’in edebiyat bağlamında ne tür sanatlarla örüldüğü değildir. Ancak başlıkta “sembolik” ya da “alegorik” değil, “metaforik” kavramını kullandık. Bu nedenle yer yer birbirleri yerine kullanılan ve karıştırılan bu kavramlar hakkında kısa bir açıklama yapmak aydınlatıcı olacaktır. Yapacağımız kısa bilgilendirme, bizi adı geçen üç kavramın ortak noktası olan “mecazi” kavrayışa getirecektir.

Edebî bağlamda sembol, alegori ve metafor dikkate değer ayrımlara sahiptir. Doğal bir ilişki aracılığıyla mevcut olmayan ya da algılanması imkânsız olan bir şeyi çağrıştıran somut göstergeye sembol denir.<sup>3</sup> Sembol ne işe yarar? Sembol, var ya da yok olan soyut bir şeyin yerine geçer. Soyut, böylece somutlaşır. Soyutu taşıyan somut simge, başkalarınınca tanınarak tekrarlanır ve kişide içsel bir karşılığa dönüşür. Hemen hemen aynı işleve sahip olan metafor da sembol-lerin bir araya gelmesinden oluşur. Metafor, semboldeki gibi tek bir işaretin bir tek şeyi karşıladığı ve yerine geçtiği bir taşıyıcı değil, en az üç şeyin birbirinin yerine kullanıldığı sistemli bir bütündür.<sup>4</sup> Yalnız sembol ile metafor arasında iç-selleştirme bakımından bir fark vardır. Metaforda mantıksal çıkarım, muhataba kalmışken sembollerde başkalarınınca kodlanmıştır. Alegori ise bir görüntü, bir yaşantı veya bir davranışın daha iyi kavranmasını sağlamak için görselleştirerek canlandırma sanatıdır. Soyut bir düşüncenin heykel ya da resim ile gösterilmesi -örneğin adalet düşüncesinin gözü bağlı ve elinde terazi bulunan bir kadınla (Themis) anlatılması- alegoriktir. Alegoriler yaygın olarak metafor özelliği de gösterir. Ancak alegorilerin metaforla karıştırılmaması gerekir. Nedir aralarındaki fark? Alegoride birkaç şeyin birbirini değil, her şeyin başka bir şeyi karşıladığı bir anlatım söz konusudur.<sup>5</sup> Mesela kavratmak istediğimiz “kut” ise, eserimizde bahsi geçen her şey “kut” ile ilişkilenebilir. Bir başka ifadeyle “kut”, Bağdat’sa bütün yolların Bağdat’a çıkması gerekir. Bu durumda alegoride sembol gibi tek,

3 Krş. Uluç, Tahir, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2009, s. 40.

4 Lakoff, George, Johnson, Mark, *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*, Çeviren: Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 145.

5 “allégoria” Bkz. Horn, C. ve Rapp, C., a. g. e., s. 33-334.

metafor gibi en az üç ögeli bir kurgu yoktur. Bu durumda “kut” üzerine kurulu bir eser olan Kutadgu Bilig’in alegorik özellik gösterdiği söylenebilir.

Edebi anlamda Mecaz veya metafor, ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamının dışında kullanılan bir kavramdır.<sup>6</sup> Bizim bu çalışmada mecaz kavramını tercih etmemizin nedeni ise, edebî ayırmalardan daha ziyade kökanlam bakımındandır. İlgimiz edebî yönden ziyade, özellikle “bizim edebiyatımız” için geçerli olan “edebiyata iç” mesabesindeki felsefedir.

Kutadgu Bilig, edebi değeri yanında “hakikati” dilin takati ölçüsünde “mecaz/metafor” yoluyla aktaran bir şaheserdir. Bir başka ifadeyle, eserde tercih edilen “meczâ dil” baskın vasıftır. Balasagun’lu Yusuf Has Hâcib, eserinde niçin meczâ dili öncelemektedir? Bu soru, bugüne kadar Kutadgu Bilig bağlamında yapılan çalışmalarda genelde göz ardı edilmiştir. Oysa Türk tefekkür tarihinin eriştiği seviyeyi kavramada kesinlikle üzerine durulması gereken bir husustur meczâ dil. Hakikatin herhangi bir indirgemeye tabi tutulmadan kavramanın ve kavratmanın bir yolu olarak hakka tekabül eder. Artık şu soruyu yöneltebiliriz: Nedir hak ve hakikat? İçte midir, dışta mıdır? “Kut” ile alakası nedir?

### Hak ve Hakikat

Hak ve hakikat ilişkisi, çalışmamızda, bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Lakin mecaz ile olan ilişkisi çerçevesinde geniş bir anlam dağarına sahip olan bu iki kavrama tarafımızca hangi anlamlar yüklendiği kısaca açıklığa kavuşturulmalıdır.

“Hak” ile gerçeği, “hakikat” ile gerçekliği anlıyoruz.<sup>7</sup> Gerçeğin hakkı, gerçekliğin ise hakikati, dilin kullanımını açısından tam olarak karşıladıklarını iddia etmek zor görünmektedir. Mesela “hak etmek”, yerine “gerçek etmek” diyemiyoruz. Anlamsız geliyor. Bu nedenle önerdiğimiz müradif kavramlar, açıklayıcı olsa da her zaman kullanışlı olmayabilir. Ama kavramayı kolaylaştırmak ve derinleştirmek için onlara burada ihtiyacımız var.

Hak ve hakikat kavramlarını bir bütünün boyutları olarak kabul etmekteyiz. “Kut” ile bağlantısını kurma noktasından açıklamaya çalışırsak, hak dışı; yani zahire, fenomene; hakikat ise içe; yani batına, numene tekabül etmektedir. “Kut”, hak ve hakikat bakımından olmak istediğimiz bir gerçektir. O gerçeğin bihakkın bilinebilmesi için hakkın hakikate kılavuzlaması, hakikatin ise hakkı kapsamaması, kuşatması gerekmektedir.

İç-dış bakımından hak ve hakikat, bir bütündür. Bu taraf hak, öbür taraf hakikattir. Hak, değişken ve değişime açıktır. Hakikate nazaran daha seyyal ve

<sup>6</sup> “mecaz” Bkz, *Türkçe Sözlük*, 2. Cilt (K-Z), T.D.K., Ankara 1988, s. 999.

<sup>7</sup> Krş. Durah, Ş. Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir?* Dergah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 68.

görecelidir. Hakikat ise, daha belirleyicidir. Küllidir. Değişime çok açık değildir. Ancak değişimden de kaçmamaktadır.

Hak, hakikatin tecellisidir. Hakikatin içindedir. Ama ne hak, “hakikat” ne de hakikat, “hak” olur. Her hakta bir hakikat, belki de bir gerçeklik parıltısı vardır. Hak, hakikatin ışığına sahiptir. Bazen çok parlak olur, gözleri kamaştırır. Bazen çok fersiz olur, galeyeye alınmaz. Bazen de kıvamında olur hak ve hakikat; ayan beyan orada durur.

Hakikatin delili vicdandır. Nedir vicdan? Vicdan, Tanrı ile -kişiyi kendinden daha iyi bilenle, kişiyi kuşatan ve aşan sonsuzlukla- kurulan mahremane ilişkinin adıdır.<sup>8</sup> Beni ben yapan vicdanımdır. Vicdan, öznelidir. Bireyseldir. Bağlayıcıdır. Bağlayandır. Ama kimi bağlar vicdan? Öncelikle beni bağlar. Selim fitratın gizli kanıdır vicdan. Hakikatin yanındadır. Hakikatin içindedir. Her vicdanî hakikatin tezahürü haktır.

Her vicdanî hakikatin, ayrı halde zahir olmasıyla örülen göreceli; ama kişiyi aşan ve kuşatan hak, maşerî vicdandır. Maşerî vicdan, öznellik baskısından kurtulan hakikatin görünen yüzüdür. Her öznel vicdan, maşerî vicdana bir taş, bir tuğla, bir damla, bir katkıdır. Maşerî vicdan bir oluşumdur. Bir inşadır. Hakikatin inşasıdır. Lakin hakikatin kendisi değildir. Hakikati keşfettiren, hakikate taşıyan bir inşadır.

Hakikat tek, hak ise çoktur. Mesela insanlık, maşerî vicdandır. İnsan hakları, hakkın tecellisidir. Görünen taraftır. Her görünen elbette hakikatle ilişkilidir. Gören göz varsa bir olur hak ve hakikat. Birlik ise “kut” verir. “Kut”, hak ve hakikat birliğiyle gönülde açan vicdanda iç, maşerî vicdanla da dış olur. İyi de nedir bu “kut”?

### **Kutadgu Bilig, Kut ve Mecazî Dil**

Kutadgu Bilig’in Türk tefekküründeki yerinin yeterince takdir edilemediğini çeşitli vesilelerle ifade etmekten geri durmadık. Özellikle felsefî cihetten hemen hemen hiç okunmaması, Kutadgu Bilig’in nitelik bakımından “*hoş nasihatler içeren bir siyasetname*” olduğu düşüncesinin yaygınlık kazanmasından ileri gelmiş olabilir. Elbette Kutadgu Bilig’i yüzeysel bir incelemeye tabi tutan aklı başında herkes, onun sadece “*hoş nasihatler içeren bir siyasetname*” olmadığını teslim eder. Çalışmada yoğunlaşmak istediğimiz asıl nokta “*Kutadgu Bilig’in ne tür bir eser olduğu*” olmadığı için, öncelikle bugüne kadar bu konuda ileri sürülen görüşleri özetle vereceğiz. Hemen ardından da Kutadgu Bilig hakkında kendi hükmümüzü verip “kut” felsefesine yöneleceğiz.

8 Bkz. Durah, Ş. T., *a. g. e.*, s. 21.

Büyük araştırmacı İbrahim Kafesoğlu, hacimce küçük, ama fikir itibarıyla büyük kıymeti haiz “*Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*” başlıklı eserinde Kutadgu Bilig hakkında söylenenleri dört maddede özetlemektedir.

Kutadgu Bilig,

Hind-İran telakkilerini ihtiva eden ahlak ve nasihat kitaplarını takliden yazılmıştır.

İbn Sinâ yoluyla Aristoteles’in ve Fârâbî yoluyla Eflatun’un fikirlerini aktarmaktadır. Ayrıca verdiği tasvirlerle eski Yunan tanrıçalarının sembolleri arasında kesin uygunluk görünmektedir.

Konfüçyanizm şekliyle Çin tesiri taşır.

İslamî telakkilere bürünmüş olarak bazı Türk unsurlara da yer vermektedir.

Kafesoğlu, Kutadgu Bilig adının anlamı üzerinde tam bir fikir birliğinin olmadığına da dikkat çeker.<sup>9</sup> Öyle ki, bizzat Balasagunlu Yusuf Has Hacib, eserinin adının nerden geldiğine dair açık bir bilgi vermemekte, bu konuda sadece “*Kitaba Kutadgu Bilig adını koydum, okuyanı kutlu kılsın ve ona yol göstereyim*” temennisiyle yetinmektedir.

“*Kutadgu*” tabirinin etimolojik olarak “*kut-ad-gu/kutlu olma*” demek olduğu açıktır. Ama “kut”un manasının ne olduğu Balasagunlu tarafından açıklanmış değildir. Bu yüzden “kut” kavramına çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Kafesoğlu’nun aktarımıyla; Vabéry, Radloff, V. Thomsen ve M. F. Köprülü “kut” kelimesinden “*saadet*”i anlamıştır. W. Bardhold ise “kut”un “*haşmetmeâb*” (majeste) anlamında olduğunu iddia etmiştir.<sup>10</sup> Kafesoğlu ise “kut”u, muhtemelen Kutadgu Bilig’e sonradan eklenmiş olan önsözün yönlendirmesiyle<sup>11</sup>, “*siyasal iktidar*” olarak anlamaktadır.<sup>12</sup>

“Kut”un anlamının ne olduğuna dair ileri sürülen kavramsal açıklamalar çoğaltılabilir. Biz burada yapılan önerilere iç-dış bağlamında, ihtiyaç duyarsak,

9 Kafesoğlu, İbrahim, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 10, 11.

10 Kafesoğlu, a.g.e., s. 11.

11 Önsözü yazan kişi, Kutadgu Bilig’i bir Siyasetname olarak değerlendirir. Bkz. Has Hacib, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, Çeviren: Prof. Dr. Reşid Rahmetî Arat, Kabalcı Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul 2008, s. 69, 71. [Bundan sonraki *Kutadgu Bilig*’e yapılan atıflar, K.B. harfleriyle kısaltılarak verilecektir].

K. B. A3B3 (16,17,18,19):“Bu kitap çok aziz bir kitaptır... İllerin hakimleri... ona bir türlü ad ve lakap verdiler. Çinliler Edebü’l-mülük... Maçın melikinın hakimleri âyinü’l-memleke ve Meşrikliler Zinetü’l-ümerâ... İranlılar Şehname-i Türkî... Bazıları Pendâme-i Mülük... Turanlılar ise Kutadgu Bilig demişlerdir.”

12 Kafesoğlu, a. g. e., s. 26.

yer vermekten yanayız. Zira biz “kut” üzerine söylenenlerin Kutadgu Bilig esasında dışa tekabül etmesi gerektiğini metot bağlamında izah ettik. Türk tefekkürünün ayrımlarına vakıf olmada dışın içi belirlemesinin de doğru olmadığını altını çizdik.

“Kut felsefesi” temellendirmesinde bizim asıl çıkış noktamız, Kutadgu Bilig için ‘kut’un iç olduğudur. Ancak “kut”, Kutadgu Bilig’in içi ile sınırlanamaz. Dışta da mevcuttur. “Kut”, içten dışa bir açılım sağlamaktadır. Hedeflenen ise, iç-dış birliğidir. Bu çerçevede Kutadgu Bilig ekseninde ortaya konulan ikincil okumalar, gözden geçirilmelidir. Gerçekten nedir Kutadgu Bilig’e iç olan “kut”? “Saadet” mi? “Siyasî iktidar” mı? Yoksa iktidarla gelen mutluluk mu? “Kut”u “”siyasal iktidar ya da “saadet” olarak kavramsallaştırmak doğru mu? Balasagunlu “kut’un ne olduğunu niçin açıklamamaktadır acaba? “Kut”, “siyasî iktidar” ise, neden “ay-toldı” (dolunay) metaforuyla temsil edilmektedir? Hem siyasî iktidara “kün-togdı” (güneş) metaforu daha uygun düşmez mi? Yoksa Balasagun’lu “hacib” (vezir) olduğu için, asıl payenin kendisine ait olduğu mesajını mı vermek istemektedir?

“Kutadgu Bilig için “iç” olan “kut” ile “kut” hakkında ileri sürülen ikincil nitelikteki dışarılaşan “kut” birbirine indirgenmeden kavranabilmesi için “kut’un içten dışa ve dıştan içe olmak üzere iki yönden ele alınması gerektiğini ifade etmiştik. Niçin bu tarz bir diyalektiğe gereksinim var? Eğer bu ayrım ya da karşılıklı okuma yapılmaz ise, Balasagunlu’nun asıl vermek istediği fikre çok uzak kalınabilir. Ayrıca iç ile dış arasında karşıtlıklar oluşabilir. Bu ise arzulan bir hâl değildir.

Hak ile hakikat arasında ikiliğe yer yoktur. Bu nedenle dıştaki “kut” ile içteki “kut” arasındaki zahirî ikiliğin içten dışa tasfiye edilerek aslolan birliğin tesis edilmesi gerekir. Aksi halde. Kutadgu Bilig sıradanlaşır. Sıradanlaşma dışın, içi belirlemesidir. Hakikatin anlam kaybına uğratılmasıdır. Oysa Kutadgu Bilig, özellikle “kut” felsefesini inşada “sıradan” değil, “sıra dışı” bir eserdir. Elbet onun sıra dışılığının diğer sıra dışı yapıtlarla ilişkisi vardır. Ama bu çalışmada konumuz bu değildir.

Kutadgu Bilig’e iç olan “kut”, “ay-toldı” metaforuyla temsil edilmektedir.<sup>13</sup> Ancak Kutadgu Bilig’te karşımıza çıkan dört temsilî karakterin farklı şahsiyetler olmadığı fark edildiğinde, “kut’un ne olduğu suali tekrar yöneltilebilir. Belki şöyle söylemek, daha açıklayıcıdır: Farklı görünen dört karakterin muhatabı, okuyup anlayan insandır.<sup>14</sup> Demek ki, tek bir insanda olması gereken

13 K. B. 355: “Ay-Toldı ise mutluluktur.” (bu ay toldı tigli kut ol kör anı).

14 K. B. 6496: “Aklımın erdiği sözlerin hepsini yazdım/Ey okuyup ve anlayan insan, bundan hisse al.”



niteliklerdir. Zaten Balasagunlu kitabına “Kutadgu Bilig” adını, “*okuyana kutlu olsun ve elinden tutsun*”<sup>15</sup> diye koymuştur. Öyle ki, kitap iki dünyayı da tutan bir eldir.<sup>16</sup> Dünya ve ahiret saadeti içindir. Biri ötekine tercih edilmez. Kişi her iki dünyayı “kut” ile tutarsa kutlu olur.<sup>17</sup> Ancak bu kutlu kılan “kut”un ne olduğu, ifade edildiği gibi, kitabın müellifince, açık seçik tarif edilmemektedir. Kutadgu Bilig’i günümüz Türkçesine kazandıran Reşid Rahmetî Arat’ın “kut” kavramına bazen “*devlet*” bazen de “*saadet, talih, mutluluk*” gibi anlamlar yüklemesindeki yönlendirici saik de bu olsa gerektir.

“Kut” için uygun görülen her anlam, içi dışarılaştırma çabasıdır. Anlam verme dışı tekabül eder. Fakat dışın içi tam olarak vermesi mümkün değildir. Zira dıştaki öznenin içten dışı doğru yaptığı her açma hareketinde çok ciddi bir açmaz söz konusudur. Öyle ki, her okuma bir dışarılaştırmadır. Okunan içse, okuma sonucu açığa çıkan dış olur. Dış ise iç değildir. Bu durumda “iç” gerçek anlamda nasıl bilinir hâle getirilecektir?

Kutadgu Bilig’te tercih edilen yol ya da yöntemin, bizatihi “kut”un mahiyetiyle yakından ilişkili olduğu kolayca sezilebilir. Nedir bu yol? İfade edildiği üzere Kutadgu Bilig’te mesajı iletmede tercih edilen yol, mecazî dildir. Seçilen yöntem, edebî kaygılardan mı beslenmektedir? Edebi kaygının karşısında değiliz. Ancak mecazî dilin kullanılmasındaki sebebi hikmetin edebi kaygıyla kayıtlı olmadığını iddia etmekteyiz.

Kutadgu Bilig’te öne çıkan mecazî dil, bizatihi kutun mahiyetinden kaynaklanan bilinçli bir tercihtir. Çünkü “kut”, hakkın ve hakikatin birliğidir. Dil ise, hakka tekabül eder. Hakikatin dil ile ifadesi de haktır. Hak ile hakikat arasında çelişki söz konusu değildir. Ancak aralarında içlem-kaplam münasebeti vardır. Öyle ki, hakikat tümel, hak ise tikeldir. Her hak, hakikatin bir tecellisidir. Bu nedenle hakikat hakkı kuşatır. Lakin bu kuşatma, içten dışıdır. Bir başka ifadeyle hakikat içtir, hak ise dış. Burada rasyonel yeti açısından çelişkili görünen hâller öne çıkar. Çünkü tümel olan hakikatin tikel olan hakka iç olması, hakikatin hak tarafından kuşatıldığı görüntüsü verir. Tümel olan hakikat, nasıl olur da tümelin bir tecellisi olan hakkın içine sığar?

“Kut”, içtir. Ama dışıdır da. Hem hakikattir hem de hak. Her hakta bir hakikat mi vardır, her hakikatte bir hak mı? “Kut” açısından durum budur. Fakat rasyonel açıdan öne çıkan sorun henüz çözülmüş değildir. Öyle bir yol bulmalı ki, dıştaki tümel “kut”, anlam daralmasına ve bölünmeye uğramadan tikel tecellilerle idrak edilebilsin.

15 K. B. 350: “Kitabın adını Kutadgu Bilig Koydum;/okuyana kutlu olsun ve elinden tutsun.”

16 K. B. 351: “ bu kitap uzanıp her iki dünyayı da tutan bir eldir.”

17 K. B. 352: “Kişi her iki dünyayı da devletle (kut ile) elinde tutarsa kutlu olur.”

İnsanî çerçevede idrakin ve iletişimin en etkin yolu dildir. Dil, vasıttadır. Taşığıdır. Ancak takati vardır. Sınırlıdır. Görünen taraftır dil. Somutlaştırır. Sınırlar. Sınırsız ve somut olmayan, dil yoluyla nasıl taşınabilir? Sınırsızın sınırlı tarafından idrak sahasına taşınması, ancak mecaz yoluyla olabilir. İşte mecazî dil, dıştaki kutu herhangi bir indirgemeye tabi tutmadan gönle nakleder.

Kutadgu Bilig kutlanma hareketini anlatan bir eserdir. Ama nedir kut? Tanrı mı? Gönülleri dönüştüren Tanrı kelamı mı?

Mübahat Küyel'e göre, "kut", Tanrıdır. Kutadgu Bilig de "*Kut'un Kut'tan çıkıp, yani Tanrı'dan çıkıp Evren-Toplum-İnsan'ı dolaştıktan sonra, tekrar Kut'a dönüş hareketini, kutlanma hareketini anlatmaktadır.*" Kutlanma, bir varlığın kemale ulaşmasıdır. Bu durumda "kut", olgunlaştıran sebeptir. Ancak aynı zamanda "*ideal sınırına ulaşmış herhangi bir varlığın ta kendisidir.*"<sup>18</sup> Tanrı olarak hakikate, ideal sınırına ulaşmış herhangi bir varlık olarak ise hakka tekabül eden "kut", hem iç hem de dıştır bu okumada. Tanrı dışarıdadır. Ama içtir. Hem Tanrı'nın kendisi, hem de Tanrı'dan gelendir. Gerek Tanrı gerekse Tanrı'dan gelen öncelikle insan içindir. Bir lütuf ve ihsandır.<sup>19</sup>

Tanrı, gözden irak gönle yakındır.<sup>20</sup> Varlığı güneş ve ay gibi apaçıktır. Ancak onun nasıl olduğunu ne gönül ne de akıl kavrar.<sup>21</sup> Bu nedenle onun nasıl olduğuyula uğraşmadan gönlü gözetmek, huzura ermede<sup>22</sup> değeri bilgi, akıl ve anlayış olan insan<sup>23</sup> için en uygun tavidir.

"Kut" bilgi, akıl ve anlayış sahibi olan insanın gönlüne dil<sup>24</sup> ile düşer. Dil, insanı aydınlatan çok değerli bir vasıta olmakla beraber, bizatihi iyi ya da kötü değildir. Faydası ya da zararı kişiye göredir.<sup>25</sup> Demek ki, kişiyi "*vezir de eden rezil eden de dil*", Tanrı ya da Tanrı vergisi olan kutu gönle taşıyan bir vasıttadır.

18 Türker-Küyel, Mübahat, "Kutadgu Bilig ve Farabi" *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbi, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 9-12 Eylül, 1985), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 220.

19 K. B. 6192: "Tanrı kime inayet ve yardım ederse/dünya onun olur ve mutluluğa kavuşur" (bayat kimke kılsa inayet basut/anınıng boldu ajun bolu birdi kut).

20 K. B. 11: "gözden iraksın, fakat gönle yakınsın"

21 K. B. 12: "senin varlığın parlak güneş ve ay gibi bellidir;/fakat nasıl olduğunu kavrayacak gönül ve akıl yoktur."

22 K. B. 26: "nasıl olduğunu arama, gönlünü gözet;/varlığına inan sükûn ve huzura kavuş."

23 K. B. 147: "onun (insanın) değeri bilgi, akıl ve anlayıştır."

24 K. B. 163: "kişi onunla (dille) mutluluk bulur."

25 K. B. 163: "kişiyi dil kıymetlendirir.../kişiyi dil kıymetten düşürür..." K. B. 178: "... sözü bilerek söyle/sözün olsun gözsüzlere körlere göz."

## Kut ve Gönül

Kut, hakikat; dil, taşıyıcı; gönül ise mahaldir. Neye mahaldir gönül? Mahal, günlük dilde “yer, yöre, mevzi” anlamındadır. Felsefi bir terim olarak ise “kendisine bir şey konan (hulul) ve ona göre durum alan her hangi bir şeydir.”<sup>26</sup> Hemen fark edileceği üzere “hal” ile “mahal” arasında bir içiçelik söz konusudur. Demek ki, mahal olan gönül kendisine gelenle hâllenmektedir. Hâllenmek, “yeni bir duruma girerek değişmek” demektir. Nedir gönle düşerek onu dönüşüme uğratan? Nasıl gelir gönle kut?

“Kut”, gönle dil yoluyla düşer. Dil, “kut” için sadece bir vasıta olduğu için kuta iç olamaz. Dil, hakikati taşıyan haktır. Hakikatin hak ile taşınması ise, ifade edildiği üzere, ancak mecazen mümkündür. Aksi takdirde dış, için yerine geçer. Aşkın olan içkine indirgenir. Ama aslanan hakikatin yerini indirgmeden bulmasıdır. Hakikatin yeri gönüldür. Gönül ise, “kalbi ve aklı”<sup>27</sup> karşılar.

Dıştaki “kut”, gönle düşerek içten dışa doğru bir dönüşüm gerçekleştirir. Dönüşüm, dıştan içe doğru olan “birliktelik” şeklinde değil de içten dışa doğru olan “birlik” esasında olmalıdır. Birlik, gönlün aklı ve kalbi bütünlemesiyle sağlanır. Kutun daim olabilmesi için birliğin korunması elzemdir.

Birlik ve birliktelik nitelemeleri arasındaki teknik fark, İbn Sina’nın “mevzu ve mahal” terimlerine verdiği mânâ üzerinden kuta bağlayarak açıklanabilir. İbn Sina *Necat*’taki *İlahiyat* kısmının başlangıcında varlık kavramını açıklamak için bir bölümlenme yaparak şöyle der:

“İki zât bir araya gelirse, daha sonra da o ikisinden her birinin zâtı, duvar ve çivi örneğinde olduğu gibi, diğeriyle bütünüyle birleşmezse –çivi ile duvar bir araya gelse bile, çivinin girmesi duvarın herhangi bir yeriyile birleşmesi değildir. Bilakis sadece onun yüzeyiyle birleşmesi demektir. İki zâtın bir araya gelmesi şayet sözü edilen duvar ve çivi örneğindeki gibi olmayıp o ikisinden her birinin zâtı, tümüyle diğeriinde yayılmış olarak bulunursa, sonra o ikisinden biri diğeriinden ayrıldığında, bunlardan birinin önceki durumu sabit kalırsa veya o iki şeyden biri kendisinde bulunan ve kendisinin o şeyle nitelendirildiği bir anlamla diğeriine fayda veriyorsa bu takdirde durumu değişmeyen ve ondan yaralanan “mahal” diğeriine ise mahalde bulunan “hâl” denir. Mahal, var olmak için bir “hâl”e ihtiyaç duymazsa, biz onu, “hâlin konusu” olarak isimlendiririz. Eğer mahal var olmak

26 Atay, Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s. 100.

27 Mahmud, Kaşgarlı, *Divanü Lügat-it Türk*, “könül” maddesi, Çeviri ve uyarlama: Fuat Bozkurt, Eğitim Yayınevi, Konya 2012, s. 242. [Bundan sonraki atıflarda eser “DLT” şeklinde sembolize edilerek gösterilecektir].

için “hâl”e ihtiyaç duyarsa onu “konu” diye değil de bilakis, “heyula” diye isimlendiririz.

Bir konuda bulunmayan her zât cevherdir. Bir konuda bulunan her zatın varlığı arazdır. Bir şey bir mahalde bulunabilir. Bununla birlikte o şey, “konu”da bulunmayan bir cevher de olabilir. Bu durum, cevherin içerisinde bulunduğu yakın mahal, kendi başına var olmayıp cevherle var olduğu takdirde geçerlidir. O halde cevher, “mahal”i oluşturandır ki bu durumda onu, “suret” diye isimlendiririz... Bir konuda bulunmayan bir cevher; ya asla bir mahalde bulunmaz ya da var olmak için cevhere ihtiyaç duyan bir mahalde bulunur. O (cevher), bir mahalde bulunursa –ki bu mahal var olmak için cevhere ihtiyaç duyduğunda- biz o cevheri “maddi suret” diye isimlendiririz. Şayet cevher bir mahalde asla bulunmazsa, böyle bir durumda o şey, ya içinde bir bileşen bulunmaksızın “kendinde mahal” olur ya da olmaz. O zaman, kendinde mahal olursa, biz onu “mutlak heyula” olarak isimlendiririz. Kendinde mahal değilse, o halde ya bir madde ve bir de bedensel suretin bileşimi olan bedenlerimiz gibi bileşik olur ya da bileşik olmaz. Biz de bunu, akıl ve nefis gibi “ayrık suret” diye isimlendiririz. Bir şey bir mahalde konu olarak bulunursa biz onu “araz” diye isimlendiririz.”<sup>28</sup>

İbn Sina’dan yaptığımız bu uzun alıntıda “mahal”, hem “birliktelik” hem de “birlik” açısından izah edilmektedir. Metni, kuta mahal olan gönül bağlamında okursak, “kut” ile gönül arasındaki ilişki birlik esasındadır. Birlik esasından maksat şudur: Kut “mahal” oluşturandır. Burada mahal, var olmak için hâle ihtiyaç duyar. Elbette bu, her zaman böyle olmayabilir. İlişki birliktelik esasında da vuku bulabilir. Ancak bu tür bir ilişkide “kut”, gönülde tam bir karşılık bulamaz. Zira birliktelikte ikilik ortadan kalkmaz. Gizli ya da açık varlığını hep korur.

Birlik ve birliktelik arasındaki ayırıcı vasıf faydadır. Birliktelikler menfaatlerle yürür. Fayda ortadan kalkınca birliktelik çözülür. Birlikteliği oluşturan unsurlar, aslına döner. Çünkü birliktelikte mahal var olmak için hâle ihtiyaç duymaz. Ama birlikte geri dönüş mümkün değildir.<sup>29</sup> Zira birliği temin eden gönül, hâllenmeden kuta mahal olamaz. “Kut”, gönlü birlik esasında içten dışa doğru dönüştürür. Bu dönüşümde mahal ve hâl menfaat ortaklığına giremez. Girse birlik olmaz.

Birlik esasında “kut”, mayadır; gönül ise süt. Gönle düşen “kut”, süte çalınan mayaya benzer. “Kut” gönlü, maya ise sütü içten dışa aşmayla dönüştürür. Yoğurt tekrar süte irca edilemez. Bu, birliktir. Birliktelik ise senteze ya da analize tabi tutulabilir. Örnekleme gerekirse, birliktelik İki hidrojen molekülüyle

28 İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, ed. Muhiddin el-Kürdî, Tahran 1967, s. 200.

29 Krş. Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2011, s. 66.

bir oksijen molekülünün fiziksel bir dönüşümle suyun oluşmasına benzer. Su, ne oksijendir ne de hidrojen. Ancak su, istenildiğinde unsurlarına ayrılabilir. Var olmak için ne oksijen hidrojene ne de hidrojen oksijene ihtiyaç duyar. Ama su var olabilmek için hem oksijene hem de hidrojene muhtaçtır.<sup>30</sup>

“Kut”, gönle çalınan mayadır. Gönlü birlik esasında mayalayandır. Gönlün mayalanması insanın kutlanmasıdır. Ancak insanın kutlanabilmesi için öncelikle gönül sahibi olması gerekir. Gönül sahibi olmak için ise insanın önce kişi, ardından da bilge olması zorunludur. İnsan esasen hakikatin özüne kuvve halinde sahip olan haktır. Hak olan insanda da kişi ve bilge olma istidatı vardır.<sup>31</sup> Lakin insan (yalnguk), hamdır, yanılıdır.<sup>32</sup> Bu nedenle akıl ile kişi olacak ve bilgilenecek<sup>33</sup> ve bilge olacaktır.

Bilge, kâmil akıl ve bilgi ile olgunlaşır ve süzölmüş gönül sahibi olur.<sup>34</sup> Süzölmüş gönül bilgenin olmazsa olmazıdır. Gönölsüz kişiye bilge adı verilmez. Bilge gönöllu kişidir.<sup>35</sup> Gönöllu bilge ise, gafletten uzaktır. Hakikatini bilendir. Yaradılışın sırlarına vakıftır. Şeref, itibar, hikmet ve “kut” sahibidir.<sup>36</sup> Gönle sağlık verendir.<sup>37</sup>

Kuta mahal olan gönlün Kutadgu Bilig’deki kullanımları dikkat çekicidir. Kutadgu Bilig’i günümüz Türkçesine kazandıran R. Rahmetî Arat, gönlü bağlamsal olarak Türkçeleştirmiştir.<sup>38</sup> Gönlü anlamadaki zenginlik, gönlün kutun mahali olduğuna en açık delildir. “Kut ve Töre”nin yazarı Sait Başer de eserinde gönül kavramına verilen farklı anlamlara değinerek gönlün “*insan üzerindeki en etkili merkezi role sahip bir metafizik faktör*”<sup>39</sup> olduğunu düşünmektedir.

Gönlün “*metafizik bir faktör*” olarak anlaşılması, kuttan dolayıdır. Zira “kut” mânâ âleminden madde âlemine inerek madde ve mânâ birlikteliğini gönül ekseninde birliğe dönüştürendir. “Kut” ve gönül arasındaki zahiri ikilik, gönül sayesinde aslanan birliğe erer. Bu değışime Balasagunlu, “*Vücutum ok ve gönlüm de yay gibiydi; şimdi vücutum yay oldu, gönlümü ok yapmalıyım*”<sup>40</sup> diyerek işaret

30 Krş. Koç, a.g.e., s.106, 107.

31 K. B. 211: “kişi köngli tüpsüz tengiz teg turur/bilig yinçü sanı tüpinde yatur.”

32 K. B. 197: “bu yalnguk [insan] adı yanıldığı [yangluk] için verildi”

33 K. B. 147: “ağırlığı boldı bilig ög ukuğ” [onun(insanın) değeri bilgi, akıl ve anlayıştır].

34 K. B. 3752: “idi yakşı aymış süzölmüş köngöl/eşitgil ay bilge ukuşluğ amul”

35 K. B. 2798: “tükel sır bediz ol köngölsüz kişi/köngölsüz kişi bilge atın yodar.” (gönölsüz kişi yalnızca bir şekil ve kalıptan ibarettir/gönölsüz kişi bilge adını kaybeder).

36 K. B. 158 “... sen ay bilge kuta” (... sen ey kutlu bilge).

37 Başer, Sait, *Kutadgu Bilig’te Kut ve Töre*, İrfan Yayıncılık, beşinci baskı, İstanbul, s. 64.

38 Bkz. K. B. 1069: “... könglüng neteg” (... nasılsın?); K. B. “... könglü tüşük” (... üzgün); “... köngli sözü” (... sırrımı).

39 Başer, S., a.g. e., s. 55.

40 K. B. 371.

eder. Kutadgu Bilig yazarı, bu beyitin ilk mısraında gençlikten yaşlılığa geçişteki zahirî değişimi “ok” ve “yay” sembolleriyle anlatır. Gençken gönül, henüz süzülmemiştir. Yaşlandıkça tecrübelerle süzülecektir. Süzülmüş gönül, kuta mahal olmaya hazırlanır. Artık olması gereken ikinci mısradaki dile getirilen gönlün “ok” yapılmasıdır.

Gönlün “ok” yapılması, “kut” ile gönlün bir olmasıdır. “Ok” eski Türk dininde kişinin Tanrıya ulaşmasını sembolize eder. Ok, yukardan ya da dışarıdan içeriye gelir. Nasiptir.<sup>41</sup> Davettir.<sup>42</sup> Sıkça Tanrı’ya benzetilen güneşten<sup>43</sup> yeryüzüne inen ışınlarla “ok” arasında bir özdeşlik kurulmuştur. Boğanın boynuzları da Tanrı’ya yükselen oklara benzetilmiştir. Boynuzlar (ök), uçmayı (ölümle Tanrı’ya yükselip cennete kavuşmayı) sembolize eder.<sup>44</sup> İşte gönlün ok olması, bütün bu İslam öncesi kutsal algısından süzülüp gelen bir kutlanma arzudur. Artık bir zamanlar ok gibi dimdik olan beden yay gibi bükülmüştür. “Ayak kösteksiz” de olsa güçsüzleşmiştir.<sup>45</sup> “Gönül ateşi sönmüştür.<sup>46</sup> Lakin Tanrı, insanı seçmiş, yaratmış, gönlü aydınlatmıştır. Onu (gönlü) iman içinde ve doğru yolda tutmuştur.<sup>47</sup> Bütün bunlar Tanrı’nın fazlı ve keremidir.<sup>48</sup> Bu da kuttur. Kutlanmadır. Yay gibi eğri olan gönlün ok olmasıdır. Gönlün Tanrı’ya dönüşü ve ona teslim oluşudur.

### Kut, Akıl, İrfan ve Töre

Kutadgu Bilig’in zahirinde Ay-Toldı, kutu; Ögdülmiş ise, akılı sembolize eder.<sup>49</sup> Esere sonradan eklenen “Manzum “Mukaddime”de aklın kutun oğlu olduğu ifade edilir.<sup>50</sup> Gerçi Balasagunlu da “Bu Ay-Toldı’nın bir tek oğlu vardı... Adı Ögdülmiş’ti” diyerek Mukaddime yazarının dayanağını açıkça ortaya kor.<sup>51</sup> Baba-oğul belirlemesi, kut ve akıl arasındaki ontolojik bağa işaret eder. Daha önce de değinildiği üzere, eserin bina edildiği sembolik karakterlerin bir birlik oluşturduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Aksi takdirde eseri anlamada en etkin yol, birlikteliği sağlamaya çalışan fenomenolojik bakış olacaktır.

41 Bkz. DLK. s. 282. “Anar bir oq degdi” (ona mirastan bir pay düştü).

42 Anadolu’da düğün davetiyesine “oku” denir.

43 Bayat, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sitemi: Ontolojik ve Epistemik bağlamda Türk Mitolojisi 1*, Ötüken Yayınları, 2. Basım, Ankara 2011, s. 223.

44 Krş. Tarcan, Haluk, *Dünya Tarihini Değiştiren ön-Türk Kültürü 2*, Step Matbaacılık, İstanbul 2012, s. 164.

45 K. B. 374.

46 K. B. 375.

47 K. B. 382.

48 K. B. 456.

49 K. B. 355: “bu ay toldı tigli kut ol kör anı”; K.B. 356: “basa aydım emdi kör ögdülmişig/ukuş atı ol bu bedütür kişig.” (bundan sonra Ögdülmiş’i anlattım/o aklın adıdır ve kişiyi yükseltir).

50 K. B. 70: “akıla Ögdülmiş adını vermiş/ve buna da vezirin oğlu demiş.”

51 Bkz. K. B. 1158, 1160.

Dıştan içe doğru gitmeye çalışan bakış, fenomenolojiktir. Bu nedenle fenomenolojik bakışta “birlikten” ziyade “birliktelikler” inşa edilir. Sonunda da ontolojik birlik, ontolojik bir bölünmeye uğratarak düalist bir epistemolojiye geçilir. Örneklersek, baba ve oğul farklı kişilerdir. Ontolojik bir ayrılma söz konusudur. Baba ve oğul arasındaki ontik ilişkinin kavranması ise epistemik düzlemdir. Bu tarz bir yaklaşım, dıştan için belirlemesidir ki, bize göre kutun indirgenmesi anlamına gelir. Oysa kut indirgenmeden anlamlandırılmazdır.

Kut ve akıl, zahiren farklı kişiliklerdir. Özde ise bir bütünün unsurlarıdır. Hedef kutu elde tutabilmektir. Ancak kut, sahip çıkılmazsa, kalıcı değildir. Uçar gider. Ay-Toldı ile Ögdülmüş arasında geçen zahiri diyaloglardan çıkan en önemli sonuç budur.

Kutadgu Bilig’i ayakta tutan zahiri karakterler, fenomenolojik anlamda bir birliktelik oluşturmaktadır. Aralarında çözümler olabilir. Kut ise, birlikteliği birliğe eviren içtir. Dıştan gelir. Ama içi oluşturur. Birliktelik esasında Ay-Toldı, ölümlü bir vezirdir. Birlik esasında ise, kuttur.

“Kut”, ölümsüzdür. Ama ölümlüler arasında sıkça yer değiştirir. Bir görünür bir kaybolur. Yükselir, alçalır. Onu elde tutmak gerçekten zordur.<sup>52</sup> Bu nedenle akıllı olmak gerekir. Akıl, bilgi ve anlayıştır. Kutun teminatıdır. “Kutadgu Bilig’te Kut ve Töre”nin yazarı Sait Başer de Ögdülmüş için “*kut’lu akıl*” nitelemesini kullanarak bu gerçeğe dikkat çeker.<sup>53</sup>

Birliktelik bağlamında Ay-Toldı’nın ölmesiyle yerini alan Ögdülmüş’in hükümdarın (ilig) “*gözü, dili, eli*” olması ise<sup>54</sup>, birlikteliğin fenomenal olduğunun fark ettirilerek aslolan birliğin yüceltilmesidir. Bu, ancak kutun yerini alan Ögdülmüş’in<sup>55</sup> sayesinde mümkün olur. Zira ögdülmüş hükümdarın ifadesiyle “*sözü akıl ve bilgiden ibaret, uyanık adam*”dır.<sup>56</sup>

Kaynak bakımından Tanrı’dan gelen kutun kalıcı olabilmesi hükümdarla doğrudan ilişkilidir. Çünkü hükümdarın gönlü, dili ve tabiatı düzgün olursa, kut memlekette dolaşır.<sup>57</sup> Ayrıca kutun bir memlekette dolaşabilmesi ve oradan kaçmaması için de hükümdar, törenin yürütücüsü olmalıdır.

Kündogdı ile temsil edilen töre, ilahi nizamdır. Tanrı’nın koyduğu düzenidir. Tanrı, düzenine uyana kut bahşetmektedir.<sup>58</sup> Öyle ki, töreye uyan hükümdar-

52 K. B. 747: “gelirim, giderim, ileriye doğru yürürüm;/ dünyayı gezerim, benim için yer yurt yoktur.”

53 Bkz. Başer, S., *a. g. e.*, s. 44.

54 Bkz. K. B. 3125: “sen de benim gözüm, dilim ve elimsin.”

55 K. B. 1625: “baba giderse yerine oğlu kalır”

56 K. B. 1872: “ayur ay odunmuş sözi ög bilig”

57 K. B. 2012.

58 Başer, S., *a. g. e.*, s. 23.

lar, kut olmakta ve herkes de bu kuttan hisse almaktadır.<sup>59</sup> Bu da, ancak törenin yürütücüsü olan akılla mümkün olmaktadır. Bu durum Kündogdı'nın fenomenal anlamda niçin en çok Ögdülmiş ile temas hâlinde olduğunu açıklar. Kündogdı ile Ögdülmiş'in zahiri teması birlikteliğe dayanır. Dışa tekabül eder. Dışın kut esasında birliğe tahavvül ederek içselleşmesi gerekir. Dışın içe dönüşünde saik ise Odgurmuş'tır. Odgurmuş, muhtemelen Ögdülmiş'in ağabeyi ya da yaşça büyük yakın bir akrabasıdır. Başer'in "irfan" olarak yorumladığı Ogdurmuş, manevî uyanıklığa ve gönül gözünün açıklığına karşılık gelmektedir.<sup>60</sup>

Fenomenal bakışın bizim nazarımızda hakka tekabül ettiğini daha önce ifade etmiştik. Hak, zahiri verir. Pek çok hak vardır. Hakkın hak ile ilişkisi, birlik-telik olur. Hakların hakikat doğrultusunda içten dışa dönüşmesi ise birliği kurar. Aslen hakikatin bir yansıması olan kutun hak olarak görünmesi, akıl ve irfan olmaktadır. Töre de akıl ve irfan tarafından kurulmaktadır.

Kut, birlik esasında dönüştürücüdür. Dönüşen ise insandır. Yalnuk olan insan, gönül, göz, akıl ve bilgi ile kişi olacaktır. Sonrası ise bilgeliktir. Gönüli pişmiş ve ök (ög) kazanmış bilge ise, töre koyabilendir. Töre, beşeriyete kut kazandıran, insanları kendi hakikatlerine ulaştıran ilkeler yekûnudur.<sup>61</sup>

Hakikate ulaşmak, bizzat kut olmaktır. Birlikteliklerin zahirde olduğunu fark edip birliğe ulaşabilmektir. Kut esasında birliğin tesisi ise, bütün insanlık için geçerli olan bir idealdir. Çünkü kut, tekil bir varolan olarak kişinin kendi varlığında Tanrı ile birleşmesidir. Bir başka ifadeyle "ademi"; yokluğu, "âdem"; adam/kişi yapan kuttur. Âdem içi olan tekil bireydir. Her tekil birey, içini/gönlünü mecaz diliyle diğer "benlere" aktarır. İşte Kutadgu Bilig de kut esasında aydınlık bir içe sahip olan Balasagunlu'nun gönlünün öteki gönüllere mecaz yoluyla açılmasıdır. Bu ise, her insan olanın tekil bireyler olarak kutu yaşaması, yaşayarak kavraması ve kutlu olması demektir.

Kutunuz bol olsun!

## Sonuç

Mecaz, farklı okumalara müsait bir dildir. Bu nedenle bizim Kutadgu Bilig bağlamında yapmaya çalıştığımız kut felsefesi, öznel bir denemedir. Geliştirilmeye ve tenkit edilmeye muhtaçtır.

Biz bu çalışmada Kutadgu Bilig'in sadece bir siyasetname olmadığı iddiasından hareketle kut felsefesine giriş yaptık. Eseri içten dışa doğru "birlik" esasında okumaya çalıştık.

59 K. B. 3461.

60 Başer, S., a. g. e., s. 24, 25.

61 Başer, S., a. g. e., s. 163.



Sonuç olarak ise, dışta olan kutun birey esasında iç olabilmesi için mecazî dilin bilinçli olarak tercih edilmiş olabileceğini iddia ettik. Zira mecazî dil bize sınırsız ve sonsuz olan kut hakikatini sınırlı ve sonlu varlıklara indirgemenin kavratılmak için en etkili yol olarak görüldü. Bunu da Yusuf Has Hacib'in dehasına bağladık.

## ÖZ

### **KUTADGU BİLİĞ' TE METAFORİK DİL VE KUT FELSEFESİ**

Siyasetname, İslam edebiyatında idarecilere yöneticilik sanatına dair bilgiler veren eserlerin genel adıdır. Kutadgu Bilig'in de genelde bir "siyasetname" olduğu kabul edile gelmiştir. Esasen bu sınırlandırıcı kanaat, Kutadgu Bilig'in Türk tefekkür tarihindeki yerini ve etkisini kavramada, son dönemlerde yapılan birkaç çalışma istisna edilirse, belirleyici de olmuştur. Oysa Kutadgu Bilig'in sadece bir siyasetname olmadığı çok açıktır.

Türk-tefekkürünün önemli bir kesitini doldurabilecek vasıfları haiz bir "klasiktir" Kutadgu Bilig. Öyle ki, eserin müellifi Yusuf Has Hâcib, eserinde teşekkül ve İslamlaşma asırlarına ait birikimi ve devrindeki fikir akımlarını dört "mecazî/metaforik" şahsiyet üzerinden akıcı bir üslupla gün yüzüne çıkarır.

Eserin "mesnevi" tarzında inşa edilmesindeki ayrıcalık, tercih edilen usulün bir takım şekli kolaylıklar sağlamasından öte, en küçük parçada dahi anlam bütünlüğü veren bir "manzum" olarak tasarlanmasında aranmalıdır. "Manzum" eserlerde özellikle toplumsal konulara ağırlık verildiği, eğitici ve öğretici oldukları da unutulmamalıdır.

Bir "manzum" eser olarak Kutadgu Bilig, edebi değeri yanında "hakikati" dilin takati ölçüsünde "mecaz/metafor" yoluyla aktaran bir şaheserdir. Burada niçin "mecazî dil" ön plandadır? Bu soru, bugüne kadar Kutadgu Bilig üzerine yapılan çalışmalarda göz ardı edilmiştir. Oysa Türk tefekkür tarihinin eriştiği seviyeyi kavramada kesinlikle üzerine durulması gereken bir husustur "mecazî dil." "Mecaz", esasen dışarıda olan hakikati ya da değerleri herhangi bir indirgemeye tabi tutmadan kavramanın ve kavratmanın vasıtasıdır.

"Kut", soyut bir değerdir. Türkiye Türkçesinde "mutluluk, saadet, devlet, sürekli esenlik, gönenç, uğur, baht, talih" kavramlarıyla karşılanmıştır. O, tarihsel süreçte, özellikle de günümüz Türkçesinde, zihniyet bağlamında dikkate değer anlam dönüşümlerine uğramış görünmektedir.

“Kut”, dışarıdadır. Ama “içte” tezahür eder. İnşası ise “içten dışa” doğrudur. “Mecazi dil” ise taşıyıcıdır. Tıpkı aslen dışta olan hakikatin içe tekabül eden gönülde karşılık bularak “metaforik dil” ile taşınması gibi. Elbette dil yoluyla mecazen ortaya dökülenin “hakikatin kendisi olma” imkânı yoktur. Ama “mecaz”, hakikati anlam kaybına uğratmadan gönüllere ulaştırabilmede en güvenilir yoldur.

İşte bu çalışmada yüksek bir kavrayışın ürünü olan Kutadgu Bilig’te temel “hakikat olan kut”, ipuçları verilen “metafor” kavramı bağlamında felsefî bir okumaya tâbi tutulacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Kutadgu Bilig, Kut, hakikat, gönül, metafor, mecazî dil ve Yusuf Has Hacib.

## ABSTRACT

### METAPHORICAL LANGUAGE IN KUTADGU BILIG AND PHILOSOPHY OF “KUT”

Siyasetname (book of government) is the common name of the works giving information about governorship art to the governors in Islamic literature. It has been held all along that Kutadgu Bilig is generally a book of government. This classifier opinion, indeed, has been determinative in realizing of the place and influence of Kutadgu Bilig in the history of Turkish thought, except several studies recently. Yet, it is extremely clear that Qutadgu Bilig is simply not a book of government.

Qutadgu Bilig is the classical one possessing qualifications to fill the significant gap in the Turkish thought. In fact, Yusûf Khâss Hâjib, the writer of the book, brings to light, in his book, experience of the institution and islamization periods and movements of thought in his period via four “metaphoric” characters in a flowing style.

The distinction of writing the book in the style of “masnawi” should be seen in designation of it as a poetic (manzum) giving meaning unity even in the smallest part, let alone providing of preferred style some formal easenesses.

Kutadgu Bilig, as a poetic work, is a masterwork transmitting “the reality” by the “metaphor” as far as the language can effort beside its literal value. Now, why does the metaphorical language come to the forefront? This question has been overlooked in all studies on Kutadgu Bilig so far. “Metaphorical language”, however, is a case that should be certainly stressed in order to realize the level to

where Turkish thought attained. “Metaphor” is basically a medium of realizing and teaching a reality or values in the outside world without reducing.

“Kut” is a divine value. It means “bliss, happiness, state, constant well-being, sake, luck, fortune” in Turkey Turkish. It seems that it has undergone remarkable sense changes in terms of mentality in the historical process, in the contemporary Turkish in particular.

“Kut” is outside, but appears inside. And its establishment is from outside to inside. As to metaphorical language, it is carrier, just as carrying of the reality outside to heart (gönül) corresponding to inside by metaphorical language. It is certainly not possible that which arises metaphorically by the way of language “becomes the reality itself”. But metaphor is the most secure path in transmitting of the reality to hearts without loss of meaning.

In this study, we philosophically read “qut which is the basic reality” in Kutadgu Bilig, which represents superordinate understanding, in the context of the term “metaphor.”

**Keywords:** Kutadgu Bilig, Kut, reality, heart, metaphor, metaphorical language, Yusüf Khāṣṣ Ḥājib.

## KAYNAKLAR

- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.
- Başer, Sait, *Kutadgu Bilig'te Kut ve Töre*, İrfan Yayıncılık, beşinci baskı, İstanbul, s. 64.
- Bayat, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sitemi: Ontolojik ve Epistemik bağlamda Türk Mitolojisi 1*, Ötüken Yayınları, 2. Basım, Ankara 2011.
- Durah, Ş. Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir?* Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.
- Güneş, Kadir, *Arapça-Türkçe Sözlük*, mektep Yayınları, İstanbul 2011.
- Has Hacib, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, Çeviren: Prof. Dr. Reşid Rahmetî Arat, Kabalcı Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul 2008.
- Horn Christoph ve Rapp, Christof, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, C.H. Beck, München 2002.
- İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, ed. Muhiddin el-Kürdî, Tahran 1967.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2011.

- Lakoff, George, Johnson, Mark, *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*, Çeviren: Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- Mahmud, Kaşgarlı, *Divanü Lügat-it Türk*, Çeviri ve uyarlama: Fuat Bozkurt, Eğitim Yayınevi, Konya 2012.
- Tarcan, Haluk, *Dünya Tarihini Değiştiren ön-Türk Kültürü 2*, Step Matbaacılık, İstanbul 2012.
- *Türkçe Sözlük*, 2. Cilt (K-Z), T.D.K., Ankara 1988.
- Türker-Küyel, Mübahat, “Kutadgu Bilig ve Farabi” *Uluslar arası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 9-12 Eylül, 1985), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2009.

## WILLIAM JAMES'İN DÜŞÜNCESİNDE İMANIN PRAGMATİK TEMELLERİ

Cenan KUVANCI\*

Willam James'in imanla ilgili görüşlerini hakkıyla anlayabilmek için, onun bilim ve zihin anlayışına müracaat etmek gerekir. Bu anlayışların ayrıntılı bir şekilde incelemesi imanın kaynağı ve değeri hakkında ikna edici deliller ortaya koyar. James'e göre, bilim inançları değerlendirmek için elverişli bir araç değildir. Onun bu iddiası, zihnin teleolojik olarak işlediği varsayımına dayanır. Bu anlayışta, zihin aktif ve seçici bir organ olarak tavsif edilir; ilgi ve ihtiyaçlar Tanrı'ya inanmanın kaynağı olarak görülür. James'in zihin anlayışı katı bilimsel anlayışın eleştirilmesi ve dinî inancın savunulmasına olanak sağlar.

\* \* \*

James'in felsefesinin merkezinde, insan zihninin etkin ve taraflı olduğu fikri mevcuttur. İnsan zihninin amacı, kendisinden bağımsız bir gerçekliği yansıtmak değildir. İlgi ve ihtiyaçlar, bizim bilinç ya da zihin alanımıza giren ve onun bir parçası olan her şeyi belirler.<sup>1</sup> Açıkça, günlük tecrübeler hakkında şöyle kısa bir düşünme, zihnin seçici olduğunun anlaşılması için yeterlidir. Zihin bütünüyle teleolojiktir. İnsanın kavram oluşturma, inanç edinme, teori kurma . . . vb. tüm bilişsel faaliyetleri, onun arzu, amaç ve eğilimleri tarafından belirlenir.<sup>2</sup> Sözgelimi, bir felsefe konferansını dinlerken, benim dikkatim konuşana ya da daha da özel olarak onun söylediği şeylere odaklanacak olursa, görüş alanımdaki pek çok şey –konuşmacının spor ceketi, arkasındaki duvarın özellikleri, kürsünün ebatları – adeta gerçek dışı bir hale bürünecek ve onun söylediği şeyler kadar, benim için gerçek olmayacaktır. Zira onlar benim yaşadığım dünyanın şu an için bir parçası değildir. Şüphesiz, bir ilgi kaymasıyla onlar benim dikkatimin merkezî

\* Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D. Yrd. Doç. Dr., cenank@erciyes.edu.tr

1 William James, *The Principles of Psychology*, Vol. I, Henry Holt and Company, New York, 1931, s. 139.

2 Ellen Kappy Suckiel, *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, (Çev. Celal Türer), Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 6.

konusu olabilir.<sup>3</sup> Birlikte bulunduğumuz ve iştirak ettiğimiz şeylerin benim dünyamı oluşturduğuna ilişkin pek çok kanıt bulabiliriz. Aşına olduğumuz dünya, belli bir zaman ve mekân içinde var olan şeylerin toplamı değil, tabiatçı ve pozitivist yorumların aksine, ilgi duyduğumuz, iştirak ettiğimiz ve tecrübemizin bir parçası haline getirdiklerimizin bir bütünüdür.

Bilindiği gibi, Naturalizm ve Pozitivizm inançlarımız üzerinde hüküm yetkisini bilime vermiştir. Burada şöyle bir varsayım vardır: Din sübjektif tercihlere dayalı, hakikatle hiçbir bağı bulunmayan bir alan iken, bilim gerçeklik'e ilişkin en objektif açıklamayı sunar. Dolayısıyla, bir inancın sürdürülebilir, ya da mâkul olup olmadığı sadece bilimsel ölçütlerle tespit edilebilir. Bu anlayışa göre, entelektüel olgunluğa sahip bir kişi, sadece bilimsel terimlerle ifade edilen ve anlaşılan şeyleri kabul edebilir. Bunun da ötesinde, bazı bilim yorumcularının, bilimin kapsamını, cüretli bir tavırla tüm kabul edilebilir konular alanını kuşatacak şekilde genişletmeye kalktığını görmekteyiz. Hatta katı bilimsel tutuma sahip bilim adamları dünya hakkında sadece kendi anlayışlarını ifade etmekle kalmadılar, çizdikleri sınırın ötesine geçen tüm girişimleri reddettiler. Bu anlayışta, sözgeli mi, “Tanrı” ve “ahiret” gibi kavramlar bilimsel şemada bir yere sahip olmadığı, yani, gerçeklik hakkındaki bilimsel açıklamanın dayandığı kavram ve varsayımların imkân verdiği mâkûliyet çerçevesinde anlamlı bir şekilde tartışılmadığı için, muhakeme gücü gelişmiş aydın bir kimsenin onların gerçekliğine inanması mâkul görülmemektedir.

James'e göre bilimsel zihin olguları tarafsız bir şekilde kaydeden bir alet değildir. Yani, o belli bazı inanç ve kabullere dayalı olarak işlemektedir. Sözgeli mi, bilimsel yaklaşımın dayanağı olan illiyet fikri bir postulatır; hatta o, olayların belli bir zorunlulukla art arda geldiğine ilişkin bir inançtır. Olayların belli bir düzenle birbirini takip edişinin görünüşte ve sünî bir durum olduğu düşünülebilir. Yine de, bilim adamı, tabiatta bulunduğu düşünülen çeşitli türden illiyet bağlarını keşfederek, dünyanın tek biçimli olduğu aslı sezgi ve kanaatini tasdik etmeye çalışır. İşte bu çerçevede, bilim adamı mantıksal ve matematiksel terimlere dayalı bir açıklama getirme niyetiyle gerçekliğe yönelir. Deyim yerindeyse, o tabiata taleplerini yöneltir ve tabîi olgu ve olaylarda belli bir tür aklilik, düzen ve bağlantının bulunduğunu varsayar. Bilimin başarısı, tabiatın bu taleplere verdiği karşılığa bağlıdır. Elbette bilimin ayrıcalıklı statüsü sorduğu soruları cevaplamadaki başarısından dolayıdır. Fakat bu şu demek değildir: Ne o sorduğu tüm soruları cevaplayabilir, ne de insan onun verdiği cevaplara inanmakla kendisini sınırlandırabilir.

3 Robert J. Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, Nelson-Hall Inc., Chicago, 1981, s. 44.

Bilimsel olarak dünyayı kavrama ve anlama çabalarının merkezinde insanî bir talep bulunduğu halde, bilime müsaade edilip de, ahlâkî ve dinî taleplere geçit verilmiyorsa, bu açık bir çifte standarttır. Eğer bizim başka ihtiyaçlarımız varsa, bilimsel olanlar karşılandığı gibi onların da karşılanması gerekir. Başka bir ifadeyle, doğrusu, bilimsel yollarla karşılanamayan taleplere sahip iken, sadece bilimsel taleplerimizi karşılayan bir açıklamayı, niçin dünya hakkındaki kuşatıcı tek açıklama sayalım? Gerçekte, her iki talep de aynı düzeyde sübjektif ve aslıdır. Aynı şekilde, teist de kendi kanaatine dayalı olarak hareket eder. O, âlemin büsbütün ahlâkî olduğunu ve onun bize özgü bir cevap istediğini söyler. Bu tür inançların dolaysız olarak ispatlanması imkânsızdır. Sözelimi, dünyanın ahlâkî bir karaktere sahip olduğunu düşünen biri, tüm araştırmalarını bu varsayıma göre gerçekleştirir. Dolayısıyla, bir teorinin doğrulanması ya da haklı çıkarılması sözkonusu olduğunda, tasdik edici olarak, teori sahibinin davranışlarından başka bir şey bulunmamaktadır. Açıkça, insan, eldeki neticeleri istediği şekilde kendi tecrübesinin akışıyla uyumlu hale getirebilir ve kendi tasnif ve izah biçiminin esasını değiştirmeye mecbur kalmayacak şekilde bol miktarda yorumlar yapar. Varsayımlarımıza dayalı olarak gerçekleştirdiğimiz tüm fiiller ve ona dayandırdığımız beklentiler, zaten var olan fenomenlerle gittikçe daha fazla birbirine kenetlenmektedir.

Anlaşılmaktadır ki bilimsel açıklama kısmîdir; çünkü o bizim ilgi ve ihtiyaçlarımızla doğrudan bağlantılıdır. Tek doğrulama modelinin bilimsel doğrulama modeli olduğunu kabul etmek, hem düşünce hem de eylem açısından, insanî imkânlar sahasının önemli ölçüde daraltılması olur. Eğer bilimsel yöntemlerle karşılanabilecek taleplerimizi gerçekleştirmede özgür isek, aynı şekilde, dinî ya da ahlâkî taleplerimizi karşılamada da özgür olmamız gerekir. James, bunun bir hak olduğunda ısrar eder. Yani, dinî ve ahlâkî talepler de, bilimsel talepler gibi, tabiatla karşılık bulabilir.<sup>4</sup> İnsanın en az bilimsel açıklama istek ve ihtiyacı kadar, tatmin edilmeyi bekleyen dinî ve ahlâkî ilgi ve ihtiyaçları da vardır.

Aslında, insan aklî bir varlık olmaktan ziyade, amaçları ve arzuları peşinde koşan bir varlıktır. Amaçların gerçekleştirilmesi ve arzuların tatmini, aklî taleplerin yerine getirilmesinden daha çok önem ve önceliğe sahiptir. Sözelimi, zihnî olarak karar vermenin zor olduğu biricik bir tercih durumunda, insan vermesi gereken pratik bir karar ile karşı karşıyadır. Böyle durumlarda, insan tercihinin pratik sonuçlarına bakarak karar verir. Bu pratik sonuçlar oldukça önemlidir. Bu durumdaki bir insandan bilimsel ve aklî bir kanıt istemek bütünüyle irrasyoneldir. Hayatın yaşamaya değer olup olmadığı gibi bir mesele, ahlâkî bir bakış açısına

4 William James, "Is Life Worth Living," *Writings 1878-1899*, The Library of America, New York, 1992, s. 498.

dayalı olarak belirlenebilir. Hayatın yaşamaya değer olduğuna inanmak, bireyi hayattaki zorlukların üstesinden gelmeye ve kendi varoluşunu gerçekleştirmeye yönlendirir. Dolayısıyla, hayatın yaşamaya değer olduğuna inanmak kendi kendini haklı çıkarabilir. Aynı şekilde, görünmez bir düzene inanmak, görünen âleme inanmaya nisbetle hayatı daha da güzelleştirir.<sup>5</sup> Dahası, eşyanın özü itibariyle iyi olduğu şeklindeki dinî postulat reddedildiğinde, eşyada bir düzen ve illiyet bağının bulunduğuna ilişkin bilimsel postulatın da reddedilmesi gerekir. Bu seçeneklerden birini reddedip, diğerini kabul etmek saçma olur. Çünkü bir insanın hem dünyanın kaotik bir yapıda olduğunu, hem de böyle bir dünyanın entelektüel ihtiyaçları karşılayacağını ve düzenli bir dünya olduğunu iddia etmesi tutarsızlıktır.

Ahlâkî ve dinî ihtiyaçlar bilimsel ihtiyaçlardan daha önemsiz değildir. Her türlü postulatın belli amaçlar uğruna alınan iradî varsayımlar olması gibi,<sup>6</sup> Tanrı'ya iman da belli ihtiyaca dayanır. Zira Tanrı sağlam ve sıkı bir ruh durumu için ihtiyaç duyulan güçlü bir destekçidir. Bu ihtiyaç imanı meşru saymak için yeterlidir. Bu meşruiyet pek çok şekilde savunulabilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, ihtiyaç başka herhangi bir alanda olduğu gibi, dinî veya ahlâkî alanda da kendini öne sürme hakkına sahiptir. Fakat böyle bir iddia, delillerle desteklenmedikçe sallantılıdır. Dinî sahada delil dinî tecrübedir. Bu tecrübe sıradan bilme yollarını kullanarak elde ettiklerimizden, dünya hakkında daha geniş ve geçerli bir anlayışın kaynağı olarak kabul edilebilir. Nihayetinde, dinî tecrübe dinin hakikatini tesbit etmede yeterli olmasa da, bize dinî varsayımlara inanma hakkı verir. Din insan için canlı bir seçenek olmayı sürdürdüğü müddetçe bu böyledir.

Tanrı'ya iman insanî çabalara anlamlı bir boyut katan kuşatıcı bir güce inanmayı temsil eder. Bu inanç insan ilgi ve ihtiyaçları bağlamında etkin olduğu müddetçe saygı duyulmayı, takip edilmeyi hak eden bir inançtır. Dinî inançlar onları kabul edenleri, onlarda işaret edilen şeylere uygun davranışlara yönlendirir. Fakat onlar Gerçeğin ne olduğunu göstermez. Çünkü inancın gayesi pragmatiktir. Eğer ihtiyaçlarımız olgu ve olaylar âlemini aşıyorsa, bu, görülemeyen âlemin var olduğunun niçin bir işareti sayılmasın? Bu durumda, hangi otorite dinî taleplerimizi karşılamaktan bizi alıkoyar? Varlığımızın uzak sınırları, varoluşun, olgusal dünyadan büsbütün farklı bir boyutuna uzanır. James, varlığın sınırlı bilişsel güç ve yetilere dayalı olarak tahlil ve tetkik edilemeyen başka bir boyutunun var olduğunu iddia eder. Bu boyut bizim ideallerimizi süslediği müddetçe, bizden ne kadar uzakta veya ayrı olsa da, bize en yakın ve anlamlı bir boyuttur.<sup>7</sup>

5 James, "Is Life Worth Living," ss. 501-502.

6 Julius Seelye Bixler, *Religion in The Philosophy of William James*, Marshall Jones Company, Boston, 1926, s. 86.

7 David C. Lamberth, *William James and The Metaphysics of Experience*, Cambridge University



Bu yüzden, bilim din üzerinde kesinlikle bir otoriteye sahip değildir. Zira, o sadece fenomenal dünyada neyin var olduğunu veya olmadığını söyleyebilir. James'in, bilimin de ilgi ve ihtiyaçlara dayandığına ilişkin iddiaları onu tahtından indirmeye yönelik küçük bir adımdır. Gerçekten, bilim kendi doğrularını tesbit etmek için objektif bir yöntem geliştirdiği için övülmeyi hak etmektedir. Fakat bilimsel yöntemin nesnelliğini, bilimin dünya hakkında nesnel – ilgi ve arzularla bağı olmama anlamında – bir açıklama getirdiği iddiasıyla karıştırmama hususunda dikkatli olmalıyız; zira, zihin dünyayı farklı perspektiflere dayalı olarak aktif bir şekilde organize eder ve kavramsallaştırır.

Bu bağlamda, biz dinî ve bilimsel varsayımlar arasında kesin bir ayırım yaparız. Sözgelimi, bilimsel varsayımları sınamak için, bilimle meşgul olanlar tarafından evrensel olduğu iddia edilen yöntemler geliştirilmiştir. Şu halde, bilimsel alanda iradî unsur zihin tarafından önerilen varsayımlara karışır. Dinî varsayımların bilimsel varsayımlardan farklı olduğu açıktır. Bu varsayımlar, fizikötesi taleplerimizden kaynaklanır; onların doğru veya yanlış olduğunu tespit edebileceğimiz “objektif” araçlar bulunmamaktadır. Bu durumda, biz sırf ihtiyaç iddiasıyla kalırız. Böyle bir yöntem bulunmadığından, ihtiyaçlar dinî varsayımları meydana getirir ve aynı zamanda bu varsayımların doğruluğunun belirleyicisi olur. Böylece, inanç ihtiyaçlar tarafından bütünüyle belirlenir. Bilimde de ilgi ve ihtiyaçlar varsayımları vücuda getirir. Fakat onların doğruluğu “nesnel” yöntemler tarafından belirlenir; dinî konularda ise, ilgi ve ihtiyaçlar varsayımlara sebep olmakla kalmaz, aynı ihtiyaçlar onların doğruluğunun belirleyicisi de olur.<sup>8</sup>

Genellikle, aklî ve bilimsel kanıtların evrensel sonuçlar ortaya koyduğu iddia edilir. Fakat yine de gerçekte, onların bu konudaki başarısı, duyguların kişiye özel alanda gerçekleştirdiğinden daha ileri değildir. Yani, aslında, bilimde kesin doğrulama yapılamaz ve tabiatın bütünü hakkındaki varsayımlar doğrulanamaz. Sözgelimi, tabiatın baştanbaşa tek biçimli olduğu postulatı asla doğrulanamaz. Buna rağmen yine de varsayımların nasıl sınanacağına ilişkin bir mutabakat vardır. Çünkü bilimin tabiatla illiyete dayalı ilişkiler bulmadaki gittikçe artan başarısı, bu postulatın boş bir postulat olmadığını savunmak için geçerli bir temel sağlar.<sup>9</sup> Bununla birlikte, aklî ve bilimsel tutum anlaşmazlıklara sebep olduğu için dinle ilgili olarak büyük iddialar ortaya atmaya yetkili değildir. Kısaca, akıl dinî alanın sınırlarını ikna edici bir şekilde çizecek güce sahip değildir. Bu, aklın din alanında bütünü yetkisiz olduğu anlamına gelmez. Ama salt akıl temelinde bir dinî felsefe geliştirmek zordur. Zira, ancak dinî tecrübe ve duygu dine temel ola-

Press, Cambridge, 1999, ss. 137-138.

8 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 53.

9 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 54.

bilir. Bireyin sübjektif hayatı dinin kaynağıdır. Akıl insanın dinî tecrübesini yorumlamak için temel verileri kullanmada bir hayli verimlidir. O, dinî tecrübenin muhtevasının açık seçik olarak dile getirilmesine ve bunların sıradan tecrübelerin verileri ve bilimsel araştırmanın sonuçlarıyla uygunluğunun tesbit edilmesine yardım eder. Ayrıca, o dinî tecrübenin geçerliliğini eleştirel olarak değerlendirebilir. Akıl şu veya bu görevlerinde, gerekli işlevi yerine getirir. Fakat yine de, bu işlev dinî inanç veya teorinin kaynağı olan duyguya nisbetle daima tâlî kalır.<sup>10</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, James`in yaklaşımında, akli kanıtlar inanç oluşturma gücüne sahip değildir. İnançlar benliğin en derin katmanlarından çıkar. Varoluş koşullarımızla canlı bir karşılaşma orada gerçekleşir. Tanrı`ya olan ihtiyaç da yine orada hissedilir. Bu derin bölgede keşfedilen ihtiyaç, Tanrı`ya doğru bir hareket ortaya çıkarır. Buna karşılık, Tanrı`nın varlığına ilişkin rasyonel deliller soyuttur; ve benliğin yüzeyine dayanır. Bu yüzden, Tanrı ile ilgili sorunlar şahsî yolla cevaplandırılabilir. Her ne kadar durum böyle de olsa, Tanrı`nın varlığı lehindeki deliller felsefî olarak ilgi çekicidir. Onlar filozofların kendi gayret ve arzularına dayalı olarak ortaya koydukları kavramsal bir örüntü içinde dile getirilir. Fakat James`in yapmaya çalıştığı şey bu değildir. James`in derdi, kendisine dayalı olarak hayatını sürdüreceği hakikat ya da doğrular arayan bir kimsenin inanç sorunlarının üstesinden gelecek araçları temin etmektir. Bunun için, varoluşun merkezine oturan tecrübî fikirler gereklidir. Yine de, James`in irrasyonel bir inancı savunduğunu söylemek pek de kolay değildir.<sup>11</sup>

Pragmatik tutum, akli ahlâkî güç ve yetilerin hizmetine koyma; irade ve duygunun yardımcı unsuru yapmaya dayandığı için, onu tüm güç ve yetilerin hatta insanın tek amiri olarak gören yaklaşımlara göre tam ters bir yerde durmaktadır. Özellikle inanç konusunda, pratik gerekçelerin teorik gerekçelere karşı bir önceliği vardır.<sup>12</sup> Bundan dolayı, William James`in Tanrı fikri gerçekliğe ilişkin herhangi bir metafizik analize dayanmadığı gibi, böyle bir analiz temelinde ulaşılan sonuçlardan da çıkarılmamıştır. Sözgelimi, geleneksel Teizme göre, Tanrı zamanüstü, basit ve her şeyi bilen bir varlıktır. Metafiziksel kanıtların nihaî amacı Tanrı`nın kendi kendine yeten bir varlık olduğunu göstermektir. Bunun aksine, James`in Tanrı`sı belli insanî değerlerin korunmasını temin etmek için tasarlanmıştır. Bundan dolayı, James Tanrı hakkındaki teistik kavramları eleştirmiştir. James`in anlayışına göre, Tanrı sonludur. O`nun sonluluğu kendisini, bizim gibi, bütünüyle kendi fiillerinin neticesi olmayan bir çevrede bulmasına dayanır.

10 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 78.

11 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 78.

12 Th. Flournoy, *The Philosophy of William James*, Henry Holt and Company, New York, 1917, ss. 61-62.

O her şeyi kuşatan bir varlık değil, tarih, olgu ve olayların akışıyla birlikte varolan bir varlıktır. Gerçekliğin belli bir bölümü O'nun hâkimiyetinin dışına çıkar. Buradaki temel fikir, Tanrı'nın tüm biçimlerde var olamayacağı ve varolan şeyleri bütünüyle kuşatamayacağıdır. "Tanrı bir çevreye sahip olarak, insanî olan tüm şeylere yabancı olmaktan ve zamansız mükemmel bir mutlak olmaktan çıkar."<sup>13</sup> Onun geleneksel teizmi reddedişi, Tanrı ile O'nun fiilleri arasına koyduğu aşılmaz boşluktan dolaydır.

Geleneksel teistik anlayış Tanrı'yı ve onun yarattığı şeyleri birbirinden ayrı mevcudiyetler olarak tasvir eder ve insan varlığını âlemdeki en derin gerçekliğin dışına atar. Bu anlayışa göre, Tanrı sonsuz bir tamlık içindedir, ve kâim binefsihîdir. O, özgür bir fiille insan ve âlemi yaratmıştır. Geleneksel Teizm Tanrı'nın aşkınlığını vurgulamakta aşırıya kaçar ve O'nun mahlukâtтан ayrı ve başka olduğunu öne alan anlayışı savunur. Dolayısıyla, Tanrı ile yarattığı varlıklar arasındaki ilişki O'nda herhangi bir değişikliğe sebep olmaz. Yani, felsefî Teizm, Tanrı-insan ilişkisinde, insanı yabancı ve dışarıdan biri olarak yorumlar. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın bizimle olan bağı, hiçbir şekilde müşareket içermeyen tek yönlü bir ilişkidir. O'nun fiilleri bizi etkilerken, bizim fiillerimizden O asla etkilenmez. Kısaca, bizim Tanrı ile olan bağımız kesinlikle karşılıklı etkileşim şeklinde değildir. Bu yüzden, Tanrı ile olan bağımızın tavsif ve tasvir edilmesinde hukukî bir dile müracaat edilmektedir. Aynı şekilde, spekülâtif bir hakikatle olan ilişkimiz de benzer bir gayri şahsîlik gösterir. Bu bağlamda, rasyonalist düşünürlere göre, insanın görevlerinden biri, hakikat ya da doğruluğu bilmektir. Hatta bu, insanın aslî görevidir.<sup>14</sup>

James'in "sonlu Tanrı" kavramının altında, O'nun insan hayatı için en güçlü ahlâkî uyarıcı olduğu fikri yatar. Tanrı'nın mahiyeti salt mantıkî zorunluluklar yoluyla tesbit edilemez; insan hayatı için sözkonusu olabilecek neticelerine dayalı olarak tesbit edilebilir. Kısaca, James'in düşünceleri, dinî iddiaların insanî boyutlarına önem ve öncelik veren pragmatik bir ruhu açığa vurur. Bu noktada James'e göre, Tanrı kendi eserine içkindir ve yaratıklarının ötesinde bir âlemde "ikamet" etmez. İnsan hayatı derin gerçekliğin bir parçasıdır. James, panteistik bakış açısına ait görüşleri ilgi çekici bulsa da, insan varlığının yekpare bir bütün içinde eritilmesine karşı çıkar. Zira, böyle bir şey insanın kimlik ve kişiliğinin yitimine sebep olur.<sup>15</sup>

Şu halde, din belirsiz sezgilere ya da görülemeyen şeyler hakkındaki canlı duygulara dayalı olarak gerçekleşen imandan başka bir şey değildir. O, asıl iti-

13 William James, "A Pluralistic Universe," *Writings 1902-1910*, Literary Classics of the United States, Inc., New York, 1987, s. 775.

14 James, "A Pluralistic Universe," s. 641-642.

15 James, "A Pluralistic Universe," s. 644.

bariyle özel ve bireyseldir; ve bizim formüle edici gücümüzü daima aşar. Duygu dinin derin kaynağıdır ve bir metni diğer bir dile tercüme etmek gibi, felsefî ve teolojik kavramsallaştırmalar din açısından ikincil ürünlerdir. Din alanında nesnellığe aşırı vurgu yapan felsefî ve teolojik yaklaşımlar, bireysel olguları dönüştürüp, yabancılaştırarak sunarlar. Bununla şunu kastetmekteyiz: James açısından, dünyada dinî olmayan bir duygu varlığını koruyamaz. Dolayısıyla, felsefî teolojinin olabirliği de şüphelidir.

Bunu biraz açacak olursak, din alanında entelektüalizm, dinî konuları salt mantikî dayanaklardan yola çıkarak kurma çabasının adıdır. Rasyonalitenin git-tikçe artan etkisiyle, din, önce önermesel öğreti boyutuna, daha sonra da salt rasyonel olana indirgendi. Böylece, dinin duygu, tutku, mucizevî . . . vs. irrasyonel boyutları görmezden gelinerek, bunlar yok sayılmaya başlandı.<sup>16</sup> Oysa, James`e göre, Tanrı hakkında tarih dışı bir anlayış geliştirmeye imkan verecek ve bizi kültürel kalıpların dışına çıkaracak hiçbir dilsel araç bulunmamaktadır. Kendi varoluşumuz ve içinde yaşadığımız dünya hakkındaki anlayışımız ve toplumsal ilişki biçimimiz, Tanrı`ya nasıl inanacağımızı belirleyen faktörlerdir. Bu bağlamda, Tanrı`nın adaletine vurgu yapan bir Tanrı anlayışının insanları hoşnut etmesi bir hayli zordur; fakat sevgi ve aşkı öne alan bir Tanrı anlayışı ise, insan hayatına derinlik ve genişlik katar. Fiziksel dünyanın işleyişi bilimsel yasalarla açıklanmaya başlandığı için, mucizelerin Tanrı`sı emekliye ayrılmıştır. Yani, bizim Tanrı hakkındaki kavrayışımız, bizim kültürümüzü tavsif eden zihinsel iklime bağlıdır. Tanrı bizim değerlerimizi destekler ve ideallerimizi takviye eder. Eğer o bunu yapmazsa, ya değiştirilir ya da terk edilir. “Birkaç nesil sonra, zihinsel iklimin değişmesiyle, Tanrı hakkında son derece tatmin edici olduğu düşünülen görüşlerin elverişsiz hale geldiği görülür. Bir zamanlar tatmin edici olduğu düşünülen Tanrı anlayışları terk edilir ve onlara artık inanılmaz.”<sup>17</sup> Çünkü Tanrı anlayışları ilgi ve ihtiyaçlara göre değişmektedir.

Bu noktada, James`in her türlü insanî fiili iradeye dayalı olarak yorumladığı son derece açıktır. *İradecilik* insanın tüm tecrübe ve eylemlerini yönlendirmede iradenin rolüne vurgu yapar. “Bu yaklaşım, fillerimizi zihin ve doğal eğilimlerden ziyade, salt niyet ve özgür seçime dayandırır.”<sup>18</sup> Herhangi bir tecrübenin içeriği veya anlamı belli amaçları gerçekleştirmek için eylemde bulunan failden ayrı olarak düşünülemez. Her tecrübe belli amaçlara yöneliktir. Aynı şekilde, düşünceler de davranışları şekillendirmek amacıyla oluşturulur. Bundan dolayı,

16 Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarn Yayınları, İstanbul, 2012, s. 62.

17 James, *The Varieties of Religious Experience*, New American Library, New York, 1958, s. 257.

18 Brian Leftow, “Voluntarism,” *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward Craig), Routledge, Oxon, 2005, s. 1052.

tüm düşünceler nasıl hareket edeceğimizi doğrudan, ya da dolaylı olarak belirler. İnsan tecrübesi sıradan bir süreç olmayıp, yaratıcı bir süreçtir. Hem bilimsel, hem de dinî kanıtlar seçici olarak üretildiği için, insan eylemleriyle doğrudan ilgilidir.<sup>19</sup> Başka bir ifadeyle, her türlü kanıt ve fikirler tecrübemizin parçalarından başka bir şey değildir. Fikirler tecrübemizin parçalarını tatmin edici bir ilişki içinde bir araya getirdiği, onları özetlediği ve art arda gelen tekil olguları takip etmek yerine, kavramsal kısaltmalarla onlara nüfuz etmemize yardımcı olduğu müddetçe doğrudur. Yani, takip edebileceğimiz bir fikir, bir tecrübeden diğerine başarılı bir şekilde taşıdığı şeyleri, tatmin edici bir biçimde birbirine bağladığı ve işten tasarruf ettirdiği ölçüde doğrudur.<sup>20</sup>

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, kavrama süreci tepeden turnağa teleolojik olduğu için her düşünce belli bir bilincin parçasıdır. Dolayısıyla, düşünce salt düşünce olarak tecrübe edilemez; ancak bir kimsenin düşüncesi olarak tecrübe konusu olur.<sup>21</sup> Bundan dolayı, her ne olursa olsun, biz herhangi bir şeyin özünü idrak ettiğimizde, bu, o şeyin mutlak mahiyetini oluşturan belli bir özellik hakkında olmayacaktır. Zira, herhangi bir şeyin özünün ne olduğu onu kavrayış esnasındaki amaçlarımıza dayanır. Bir vesileyle bir şeyin özü olarak tasvir edilen bir nitelik, başka bir vesileyle aslı olmayan bir özellik olabilir. Sözgelimi, yazı yazarken, elimizdeki kâğıdı yazı için uygun bir araç olarak görebiliriz, fakat bir ateş yakmak durumunda olduğumuzda, onun temel özelliği yeni bir şey olur. Aynı şekilde bir uçak yapmak istediğimizde, kâğıt başka bir biçim alır. Elimizdeki kâğıdın ne olduğuna ilişkin, bu seçeneklerden hangisini tercih edersek edelim, diğer seçeneklere karşı haksızlık yapmış oluruz. Biz şeyleri belli özelliklere dayalı olarak sınıflandırdığımız için, daima taraflı, dışlayıcı ve bir yerde gayrı adil oluruz. Bu konudaki gerekçemiz ise, bunun bir zorunluluk olduğudur. Yani, bu zorunluluğun sebebi, bizim sonlu ve pratik mahiyetimizdir. Zira, düşünüş ve kavrayışımız bütünüyle fillerimize bağlı ve onun uğrunadır. Dolayısıyla, tek bir anda tek bir şey yapabilirim. Sonuçta, zihin farklı durumlarda farklı temel özelliklerle kendisini gösterir.<sup>22</sup> Bu süreçte, karşılamak istediğimiz ilgi ve ihtiyaçlarımız, ortaya çıkan ürünü bilgi olarak şekillendiren bir unsurdur. Daha açık bir ifadeyle, bilgi özsel bir niteliğin göstergelerle temsil edilmesi şeklinde değildir.

19 John Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri: Charles S. Peirce, William James, John Dewey*, (Çev. Celal Türer), Üniversite Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, ss. 20-83.

20 William James, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways Of Thinking*, Longmans, Green and Co., New York, 1908, s. 58.

21 William James Earle, "William James," *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 4, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967, s. 243.

22 James, *The Principles of Psychology*, Vol. I, s. 333.

Bazı filozoflara göre, en azından insanın bilinen bir özü vardır. Buna göre, insan düşünen bir hayvandır. James biyolog ya da ekonomistler açısından değerlendirildiğinde, düşünmenin insan için özsel bir özellik olamayacağını söyler. Filozoflar tarafından yapılan bir tanım, biyologun tanımından niçin daha aslî olsun? Biyolog gibi, o da konusuna, belli bir bakış açısından yaklaşır; ve bu bakış açısı tasavvurlara yansır. Şu halde, bildiğimiz mutlak bir öz yoktur. Aynı şekilde, hadizatında insandan bağımsız bilinen bir gerçeklik de yoktur. Şuna dikkat çekmek durumundayız: Süjeye karşı koyan ve onu sınırlandıran gerçeklik vardır. Fakat gerçekliğin ne olduğu, süjenin ilgi açısına bağlıdır. Burada, “ilgi açısı” bizim gerçekliği şekillendirdiğimiz perspektife atıfta bulunur. Başka bir ifadeyle, bir şeyin özü, ona yönelik bizim ilgi ve ihtiyaçlarımız açısından son derece önemli olan belli özelliklerin öne çıkarılması ve diğer yönlerin ihmal edilmesidir.<sup>23</sup> O halde, “tecrübe,” “dünya,” “gerçeklik,” hatta “varlık”ın özüne ilişkin tasvir ve tavsifleri ilgilerimiz belirler; dolayısıyla, bu tasvir ve tavsifler mutlak ve metafiziksel olmayıp, ilgilerimiz tarafından belirlendiği ölçüde sınırlı ve görecedir. Kavrayışımızı şekillendiren “ilgi” kavramı James’in felsefesi ve hatta tüm pragmatistler için merkezî bir kavramdır.<sup>24</sup>

Şu halde, hakikat/doğruluk olmuş bitmiş bir şeyin dilsel kopyasından ibaret değildir. O oluş halindedir ve belli bir süreç içinde varlık kazanmaktadır. Aksine, o, geleceğe yönelik fiillerimizi biçimlendirir. Hakikat keşfedilecek bir şey değil, icat edilecek bir şeydir. “Doğru” yaşayabilmek için gerçekliğe yaslanmak zorundadır, fakat onun kopyası olmak zorunda değildir. Aynı toprakta farklı tohumlar filizlendiği gibi, aynı gerçeklik zemininde farklı doğrular da yeşerebilir. Doğrular eylemlerimize rehberlik etmesi için gerçeklik üzerinde açtığımız yollarıdır. Gerçeklik aynı kaldığı halde, varlığımızı sürdürmek için yeni doğrular oluştururuz.<sup>25</sup> Çünkü insan düşüncesi yaratıcı ve icat edici bir işleve sahiptir. Bundan dolayı, gerçeklik ve doğruluk insanî amaçlara dayalı olarak temellendirilir. Dünya plastik ve işlenebilir olduğu için amaç ve inançlarımızı gerçekleştirebilmemize uygun bağlam olabilir.<sup>26</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, James bizim herhangi bir katkımızın olmadığı ve bilişsel faaliyetlerimizden bütünüyle bağımsız bir hakikat ve doğruluk fikrine karşı çıkar. Bu bağlamda, bizim yapabileceğimiz en iyi şey, onu pasif olarak benimsek veya ona bağlanmak değildir. Zira, insan bağlandığı şeyde az da olsa bir değişiklik meydana getiren bir varlıktır. James “biz onu bilelim, ya da bilmeye-

23 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 45.

24 Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, (Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 137.

25 James, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways Of Thinking*, ss. 250-251.

26 Suckiel, *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, s. 15.

lim, hakikat Tanrı'nın lütfu ve emriyle kendi başına mutlak olarak vardır” fikrine açıkça karşı çıkar. Yine o, bilen sonlu varlıklar olarak biz yok olsak bile, doğruluğun değişmeden varlığını koruyacağını da kabul etmez.

James'e göre, bir fikrin doğruluğu, onda içkin, hareketsiz bir özellik değildir. “Doğruluk bir fikrin maruz kaldığı bir şeydir. O doğru olur, ya da olgu ve olaylar tarafından haklı çıkarılır. Dolayısıyla, doğru fikirler, özümsemiğimiz, haklı çıkardığımız ve teyit ettiğimiz fikirlerdir. Yanlış fikirler ise, kendilerine ilişkin olarak bu işlemleri gerçekleştirmediğimiz fikirlerdir. Onun doğruluğu gerçekte bir olay ve süreçtir. Yani, fikrin kendi kendini haklı çıkarma ya da doğrulama sürecidir.” Başka bir ifadeyle onun geçerliliğinin gösterilme sürecidir. Yeni fikirler, bizi yeni tecrübelerle götürür. Her fikrin haklı çıkarılma biçimi farklıdır.<sup>27</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse, tıpkı davranış biçimimizdeki haklılık'ın yerinde oluşa bağlı olması gibi, doğruluk da düşünme biçimimizdeki amaca uygunluktur.<sup>28</sup>

Açıkça anlaşılmaktadır ki pragmatik yöntem, bir iddia ya da fikri onun pratik sonuçlarını takip ederek yorumlama anlayışıdır. Eğer bir fikir diğerinden daha doğru ise, bu, pratik olarak ne gibi farklılığa sebep olacaktır? İki fikirden hangisi takip edilirse edilsin, sonuçta pratik bir fark ortaya çıkmıyorsa, bu durumda, her iki anlayış pratik bakımından aynı olmaktadır, ve onlara ilişkin her türlü tartışma boşa zaman harcamaktır. Tartışma ciddi ise, her iki anlayıştan birini ya da diğerini doğru olarak kabul ettiğimizde ne gibi pratik bir fark ortaya çıktığını gösterebilmemiz gerekir. Bir fikrin anlamını tesbit etmek için, onun sadece hangi neticeyi doğurmaya uygun olduğunu belirlememiz yeterlidir. Sözkonusu netice, o fikrin bizim için tek anlamıdır. Tüm fikrî farkların temelindeki şaşırtıcı gerçek şudur: Ne kadar hassas olursa olsun, fikirlerin mümkün pratik bir farkın dışında başka bir şeye dayalı olarak ayırt edilemeyecek kadar incelikten uzak olmasıdır. Rahatlıkla denebilir ki herhangi bir şey hakkındaki düşüncelerimizi açıklığa kavuşturabilmemiz için, sözkonusu şeyin mâkul hangi sonuçları içerdiğine bakmak gerekir.<sup>29</sup>

Tüm gerçekler bizim fillerimize tesir eder. Bu tesir onların bizim için anlamıdır. Şu ya da bu seçenek doğru olsaydı, dünyada hangi bakımlardan değişiklikler olurdu. Eğer hiçbir değişiklik ya da farklılık bulunamazsa, o zaman seçeneklerin hiçbir anlamı yok demektir. Çünkü herhangi bir yerde bir farklılık veya değişiklik meydana getirmeyen bir fikir varlığını sürdüremez. Bir farklılık veya değişiklik her hangi bir zaman ve mekânda bir şahıs üzerinde somut olarak görülmüyorsa, onun soyut bir hakikat şeklinde var olması imkânsızdır. Felsefe-

27 James, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways Of Thinking*, ss. 201-202.

28 James, “A Pluralistic Universe,” *Writings* s. 824.

29 James, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways Of Thinking*, ss. 44-46.

nin bütün işlevi, şu veya bu dünya tasarımı doğru olduğunda, onun hayatımızın belli anlarında bizim için ne gibi bir farklılık ya da değişikliğe sebep olacağını göstermek olmalıdır.<sup>30</sup> Çünkü bir inanç veya fikrin anlam ve önemi, insan hayatında ne gibi işlev gördüğüne bağlıdır; dolayısıyla onları işlevlerini yerine getirirken tanımak gerekir. James'e göre, anlamı pratik ilgi ve ihtiyaçlardan; tecrübe ve davranıştan ayıramayız. Fikir ve inançların anlamını fiilî ve işlevsel yönlerini dikkate almaksızın, tesbit etmeye çalışmak, bir aletin mahiyetini nasıl kullanıldığını bakmadan anlamaya çalışmaktır.<sup>31</sup> Kısaca, bir fikrin değeri, öncelikle onun konusunun bizim için pratik önemine bağlıdır.

İnsan tercihler yapar. Bunların bazıları önemsizdir. İnsan hayatındaki bazı tercihler pratik anlamda canlı, kaçınılmaz ve önemlidir. Bir tercih veya hipotezin canlılığı, onun aslî özelliği olmayıp, hitap ettiği kişiyle arasındaki ilişkiyle alakalı bir özellik olduğu söylenebilir.<sup>32</sup> Bireyin amaçları için zorunlu, canlı ve önemli olan bir tercih ya da hipotez son derece gerçektir. Önemsiz tercihler ise, hayatımızda kalıcı ve önemli bir değişiklik gerçekleştiremez. O halde, canlı ve önemli tercihler hayatta kalıcı değişikliklere sebep olan eşsiz fırsatlardır. Sözgelimi, dindar olmak ya da olmamak ciddi bir tercih ve fırsattır. Çünkü ihtiyaç ve tutkularımız, fikir ve tercihlerimizi etkiler. Hatta, bazı fikirlerimiz için bu etki kaçınılmaz ve seçimlerimizin meşru belirleyicisidir. “Doğru” ve “yanlış”la ilgili fikirlerimizin tutku dolu hayatımızın ifadeleri olduğunu akıldan tutmak gerekir. Bilimsel hipotezler arasında bir seçim yapmak, insan için o kadar da ciddi değilken, dindar olmayı ya da ateist olmayı tercih etmek çok ciddi sonuçları olan tercihlerdir. Bazı filozoflar, Tanrı hakkında yeterli kanıt bulunana kadar, insanların herhangi bir dinî karar almayı ertelemesi gerektiğini iddia ederler.<sup>33</sup> İman edip etmeme konusunda kararı sonsuza kadar ertelemektense, yanılma ihtimali olsa bile, inanmak daha isabetlidir. Çünkü James'e göre, inanç konusunda insan doğrunun yaratıcısıdır.<sup>34</sup> Çünkü biz doğrunun var olduğu fikrini benimserken, bunu tüm varlığımızla yaparız ve onun sonucuna katlanırız. Aklilik kıstası olarak bilimsel metodu kabul edenlere göre, yeterli kanıt toplanana kadar inanmamak mâkuldür. James Tanrı'nın varlığı lehinde bilimsel kanıt bekleyeceksek, sonsuza kadar beklememiz gerektiğini söyler. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, din

30 James, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways Of Thinking*, ss. 49-50.

31 Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 47.

32 Ömer Faruk Erdem, *William James'e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, No: 054145021001, Konya, 2012, s. 81.

33 William K. Clifford, “The Ethics of Belief,” *Contemporary Review* 29, 1876: Dec. – 1877: May, s. 309.

34 William James, “The Will to Believe And Other Essays in Popular Philosophy,” *Writings 1878-1899*, The Library America, New York, 1992, ss. 469-470.



alanındaki kanıtlamalar bilimsel kanıtlamalardan son derece farklıdır. Doğrusu, bilimsel kanıt dinî tercihlerle ilgili değildir. Bilimsel kanıt eksikliğinden dolayı, inanmayı askıya alarak, hayatı geliştirecek eşsiz bir fırsatı da yitirmiş oluruz.<sup>35</sup>

Aklî olarak karar verilemeyen hakiki bir tercih ile karşı karşıya kalmış birey ne demektir? Böyle bir bireyi hayal ettiğimizde karşımıza hayatî önemde bir mesele ile karşılaşmış, fırsatı biricik ve kararı geri dönülmez bir kişi çıkmaktadır. Bu şartlar altında bu kişinin, yaptığı tercihten dolayı ortaya çıkabilecek sonuçlar nedeniyle bir inancı tutkuyla benimsemesi “meşru”dur. James’e göre, dinî inançlar da aklî olarak karar verilemeyen hakikî bir tercih durumudur. O, inancın haklılığını, inancın sağduyu ve ahlâkî sonuçlarına dayanarak açıklar. Dinî bir hipotez eğer sağduyu düzeyinde doğru ise, James Tanrıya inanmayı, inanılmadığı takdirde “hayattaki biricik şans”ı yitirme riskine oranla önemli bir avantaj olarak görmektedir.

Konunun daha da netleşmesi açısından bir örnek verebiliriz. Bir ilaç firmasında çalışan ve etkileri henüz belli olmayan ilaçların insanlar üzerinde denenip denenmemesiyle ilgili olarak karar merciiindeki bir kişiyi düşünelim. İnsana zararlı olabilecek bir ilacın denenmesi kararının alınma sürecinde, bu kişi bir karar vermek durumundadır; bu deneyi ya onaylaması, ya da sonlandırması gerekmektedir, yani zorunlu bir tercih durumundadır. Karar onun için çok önemlidir ve bu sebeple de tercih canlı bir tercihtir. Seçim mühim ve ciddîdir. Ödül yüksek, fırsat biricik ve geri dönülmezdir. Sözkonusu şahıs için tercih mecburîdir; dolayısıyla, karar verememezlik edemez; çünkü karar vermemek deneyin durdurulması ile aynı kapıya çıkacaktır. Sonuç olarak, ilacın zararlarının belli olmaması karar vermeyi zorlaştıran bir sebeptir ve bu da aklî olarak karar verilemeyen bir tercih durumudur. Bu durumdaki bir kişinin tamamıyla ahlâkî teâmillere göre bir karara varması en mâkul çözüm olarak görünmektedir. Büyük ya da küçük herhangi bir sosyal organizmanın varlığı da böyle bir inanç sistemine bağlıdır. Çünkü her bir üyenin, diğer üyelerin görevlerini aynı zamanda yapacakları düşüncesiyle kendi görevlerini yerine getirmeleri sayesinde bu organizmalar varlıklarını sürdürürler. Sosyal bir organizmanın varlığı, ortak bir amacı gerçekleştirmek için işbirliği yapan bağımsız kişilerin birbirlerine duydukları inanca bağlıdır. Sözgelimi, bireysel olarak ne kadar cesur olurlarsa olsunlar, herhangi bir yolcu bir direnişte bulunduğu kendisine destek verilmeyebileceğini ve vurulacağını düşünerek korkarsa, bir tren dolusu yolcu birkaç eşkıya tarafından soyulabilir. Şayet trendeki herkes, birbirini destekleyecekleri konusunda kendilerinden emin olurlarsa, her biri direnişe geçer ve soyulmaktan da kurtulurlar. O halde, *bir olgunun hazır-*

35 Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri: Charles S. Peirce, William James, John Dewey*, s. 85.

layıcı bir inanç olmadan ortaya çıkmadığı durumlar vardır. Bir olguya duyulan inanç olgunun yaratılmasına yardım ettiğinden, sözgelimi, bilimsel kanıtın önünde koşan inançların da nesnel olduğu iddia edilen bilimsel süreçlerin hazırlayıcı nedenleri olduğu açıktır.<sup>36</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, James`a göre, inanç, tecrübe ve eylemler arasında derin bir bağ vardır. Bir şeye inanmak, o şeyin varoluşuna sebep olur. İnançların anlama, algılama ve yorumlama biçimimizi nasıl etkilediğini James yine bir temsille anlatır. Bu temsilde, bir uçurama yuvarlanan dağcıdan bahsedilmektedir. Sözkonusu dağcı, yuvarlandığı yerden ancak hızlı bir zıplamayla ancak kurtulabilir. Bu dağcının başarılı olması, o uçurumdan sıçrayarak çıkabileceğine ilişkin inancına bağlıdır. Eğer o kendi gücüne inanmazsa, hayatta kalması imkânsızdır. Aynı durum kişisel ilişkiler için de geçerlidir. Eğer biz diğer insanlara bize sevgiyle muamele edecekleri hususunda güvenirse, güzel muamele görme ihtimalini artırmış oluruz. Aynı şekilde, James`e göre, *fizikötesi âlemin varlığına ve güzelliğine inanırsak, bu inanç fizikötesi âlemi soyut bir imkân olmaktan çıkarır ve canlı bir gerçekliğe dönüştürür*. Çünkü fizikötesine ilişkin canlı ve telkin edici tecrübeler boşlukta vuku bulmaz.<sup>37</sup>

Dinî tercihler sözkonusu olduğunda, nesnel bir kanıt beklenmesi gerektiği görüşünü savunanlara kanıtçılar denilmektedir. James, bu türden tercih durumlarında, kanıtçıların beklenmesi gerektiğini söyledikleri nesnel kanıtın asla elde edilemeyebileceğini, bu sebeple de eldeki delillerle tercihte bulunulması gerektiğini ve bunun da irrasyonel bir tercih olarak görülemeyeceğini iddia etmektedir.<sup>38</sup>

Felsefî açıdan şu söylenebilir: Varsayımların kabuledilebilirliği ile ilgili olarak belli bir belirsizlik hâkimdir. Bilimde olduğu gibi, felsefede de tüm sorunlar teorik bir temelde çözülemez. İlgi ve ihtiyaçlar sadece araştırmaya sevk etmez, aynı zamanda felsefî talepleri de belirler. Dahası, o neyi doğru sayacağımızı da belirler. Tüm aklî kıstaslar, onları uygulayan filozoflar tarafından geliştirilir. Açıkça, filozoflar kendi tutumlarına uygun deliller geliştirir ve başka felsefî, ya da teolojik pozisyonları kendi rasyonellik ve anlaşılabilirlik kıstaslarına dayalı olarak eleştirirler. Entelektüel kesinlik iddiasına rağmen, durum şöyle olmaktadır: Filozoflar bir bütün olarak, kendi aralarındaki tartışmaları çözecek araçlara sahip değildirler. “Akılcı” ve “tecrübeci” gibi isimlendirmeler bu gerçeğe işaret eder. Herhangi bir filozof ya da felsefî okulun uyguladığı yeterince katı doğruluk kıstasları başka filozoflar tarafından hiç önemsenmeyebilir. Her tutum, gerçekliğin

36 James, “The Will to Believe And Other Essays in Popular Philosophy,” 1992, s. 474.

37 G. William Barnard, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, State University of New York Press, Albany, 1997, ss. 221-222.

38 Erdem, *William James`e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, s. 82.

anlaşılabilirliği ve aklîliğine ilişkin karşıt zihinsel tutumu benimseyen filozofların direnciyle karşılaşan belli önyargı ya da varsayımlar içerir. James'e göre, "felsefe tarihi büyük ölçüde mizaçların çatışması" tarihidir. Sıkı ve nesnel ilkelerden ziyade, bir filozofa en güçlü desteği kendi mizacı verir. Âleme ilişkin ister son derece sübjektif, isterse de oldukça nesnel bir anlayış geliştirirken şu veya bu yolu seçmede mizaç ona rehberlik eder. Filozof mizacına güvendiği için ona uygun bir âlem tasarımı arar. Hatta öyle olmaktadır ki o kendisine muhalif tutum içinde olanların dünyaya nüfuz edemeyeceğini ve hatta ondan mantıkî ve aklî yetenek bakımından daha üstün olsa bile, felsefe yapmada yetersiz kalacağını düşünür.<sup>39</sup>

Açıkça anlaşılacağı üzere, James din alanında entelektüalizme şüpheyle yaklaşmıştır. O, dinî konuları salt mantık çerçevesinde, nesnel aklî kaynaklara dayalı olarak tesbit etme girişiminin geçersizliğini göstermeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle, James semantik, sentaktik ve gramatik yeterlilik ile sınırlandırılmış dar bir mâkûliyet anlayışını eleştirmiştir. O, bir iddianın anlam kazandığı daha geniş bir mâkûliyet çerçevesi önerir. Bu mâkûliyet, entelektüel arzu ve ihtiyaçlarımızı karşıladığı gibi, estetik ve ruhî ihtiyaçlarımızı da tatmin eder. Bu mâkûliyet tecrübe tarafından aşama aşama gerçekleştirilir. Eğer sözkonusu anlayışı metafizik bir ilke ya da postulat olarak kategorize etmek mâkul olsaydı, o zaman, o, mahiyeti itibariyle tecrübî olamazdı. Böyle olmadığı için, dinî inançların doğrulanması kişisel arzu, ihtiyaç, duygu ve tutkuların tatminiyle irtibatlı görülmüştür.<sup>40</sup> Çünkü James'e göre, dinin derin kaynağı duygudur. Dinî inançların kişisel oluşu, sınırlı olduğu anlamına gelmez. Duygu olmaksızın din asla var olamaz. Aynı şekilde, dinî felsefeler sadece aklî kaynaklara dayalı olarak kurulamaz. Tekrar ifade edecek olursak, felsefî ve teolojik kavramsallaştırmalar, adeta bir metnin başka bir dile tercüme edilmesi gibi, ikincil ürünlerdir. Teolojik formüllere ikincil derken, kastedilen şudur: Felsefî bir teolojinin kuruluşu dinî duygunun varlığına bağlıdır. Eğer şimdiye kadar dinî duygu bir yerde var olmamışsa, orada felsefî bir teolojinin kurulabilmesi de şüphelidir. Daha açık bir ifadeyle, içsel beklentilerden, ilgi ve ihtiyaçlardan ve mistik duygulardan bağımsız olarak, dünya hakkında tarafsız ve tutkusuz bir tefekküre dayalı olarak, bizim sahip olduğumuz türden dinî felsefelerin kurulması hayli zordur.<sup>41</sup>

Oysa, akıl dinin gerçek kaynaklarının tanıklığına müracaat etmeksizin, dinî duyguların ötesine geçen, ya da onlarla çelişen sonuçlar çıkarır. Dinî doğruluk ile duygu ve tecrübe arasında güçlü bir bağ vardır. Doğruluk bağlamsal ve tecrübîdir; ayrıca, inançların işlevini başarılı bir biçimde yerine getirmesine

39 James, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways Of Thinking*, ss. 488-489.

40 Suckiel, *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, 81-82.

41 James, *The Varieties of Religious Experience*, ss. 329-330.

bağlıdır. Burada kullanıldığı manasıyla “tecrübe” bilimsel anlamda tecrübe değildir. Çünkü katı bilimsel yaklaşıma göre, dinî olgular hakkındaki iddialar da içinde olmak üzere, olgusal konulardaki tüm iddialar, bilimsel olarak dayanak kabul edilebilecek tecrübe temelinde ispatlanabilmelidir. Bu anlayışta, duygu ve sezgiler kişisel olduğu için ispatlamada temel alınmaz. Bu tutum daha geniş bir haklı çıkarma ve temellendirme olanağını işin başında yok sayarak, dine karşı olumsuz bir tutumu temsil eder.

Bu çerçevede, James din alanında katı akılcı tutumun başarısız olduğunu iddia eder. Bu tutuma göre, tüm inananlar için kesin dayanaklar bulmak gerekir. Bu dayanaklar dört şeyden meydana gelmektedir: İlk olarak, kesin bir şekilde ifade edilebilen soyut prensipler; ikinci olarak, kesin duyumsal olgular; üçüncü olarak, bu olgulara dayanan belli hipotezler; dördüncü olarak, mantık kurallarına uygun sonuçlar. Tanımlanamayan ya da tanımlanması oldukça güç olan şeylere ilişkin belirsiz izlenimlerin bu sistemde yeri yoktur. Yani duygusal, sezgisel ve kalbî veriler temellendirmeye esas alınmaz. Fakat insanın bütün zihin dünyasına ve insanların derunî ve kişisel olarak takip ettikleri şeylere baktığımızda, bilimsel yaklaşım ve katı akılcı tutumun onların bir bölümü hakkında son derece yüzeysel bir açıklama getirdiğini kabul etmemiz gerekir. Sözgelimi, akılcılık önemli bir saygınlığa sahiptir; fakat onun saygınlığı bir tür gevezelikten ibarettir. Eğer gerçek sezgilere sahipsek, bunların rasyonalizmin dayandığı cerbezeli düzeyden ziyade, bizim mahiyetimizin derinliklerinden geldiğini fark ederiz. Bütün bilinçaltı hayat, istek, inanç, ihtiyaç ve ilhamlar kanıt oluşturur. Kendi varoluşumuzda bulduğumuz ipuçları, rasyonalistlik söylemin darmadağın edici mantığından neden daha uygun ve tatmin edici olmasın? İnanıcı temellendirmede aklî düzeyin yetersizliği, onun, dinin aynı anda hem lehinde hem de aleyhinde olabilmesindedir.<sup>42</sup>

James Tanrı'nın varlığı lehindeki ontolojik ve kozmolojik delillerle neredeyse hiç ilgilenmez. Bu deliller ya “Tanrı” kavramının içerim ve uzantılarından çıkarımla veya âlemdeki belli düzenlilikler için ya da bizzat onun varlığı için bir sebep istintaç edilerek kurulur. Bu tür kanıtlarda, dinî tecrübeye neredeyse hiç yer verilmez. Bundan dolayı, bunlar, kendi varoluşuyla ilgili kişisel cevaplar arayan bir kişiye yardım edemeyecek kadar soyut ve metafizikselidir. Onlar geçerli olsa bile, ikna edici bir güce sahip olamazlar; sadece inançları başka kaynaklardan gelen kişilerin kanaatlerini kuvvetlendirirler. James Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin inceden inceye işlenmiş metafiziksel açıklamalarla da ilgilenmez. O, canlı tecrübelerle sahip insanın şüpheleri ve tutkuları ile ilgilenir. Şüphenin gerçek kaynakları ve inancın membaı insanın salt zihninden ziyade, varoluşundadır. Bundan dolayı, insanın hayat merkeziyle bağ kurmak gerekir.

42 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 72.

Açıkça anlaşılacağı üzere, James, ne filozof ve teologların spekülâtif öğretileriyle, ne de toplumsal ve siyasî bir olgu olarak müesses bir din ile ilgilenir. O, varoluşsal, pratik ve kişisel boyutları itibarıyla dinle ilgilenir. Çünkü din Tanrı ile bağlantı içinde bulunma bağlamında gerçekleşen duygu, düşünce, eylem ve tecrübelerdir. Dinî duygu, kavram ve sezgiler insanın özellikle ahlâkî hayatına derinlik katar.<sup>43</sup> Dinî meseleler, bireyin kendi imkânları hakkındaki tecrübesi ve bunun anlamı bağlamında çözülebilir. Sözelimi, insan, ideallerini gerçekleştirmek için kozmik desteğe ihtiyaç duyabilir. Dolayısıyla, dinî inançla ilgili derinden hissettikleri eğilimlerini bireylerin takip etme hakları vardır. İhtiyaçlarımız ve mistik eğilimlerimiz dinî inançların ve onların devam eden gücünün kaynağıdır. Anlaşılmaktadır ki, James Tanrı'nın varlığı hakkında doğruluktan ziyade, Tanrı'ya inanmanın değeriyle ilgilenir. Tanrı hayatımızdaki bir unsurdur. O bizim varoluşumuzu destekler ve dönüştürür. Buna göre, Tanrı âlemin gelişiminde etkilidir. Tanrı'ya inanmak çok önemlidir; çünkü insan varlığına güçlü destek sağlar. Kısaca, salt ihtiyaç ve ilgiler, tüm inançlarımızın kaynağıdır. İnsan kesin aklî deliller olmasa da, belli bazı koşullar altında inanma hakkına sahiptir.

Nitekim, müminler sadece kendilerinin bildiği, diğer insanların aşına olmadıkları özel bir zihinsel tutuma sahiptirler. Onlar için din iki kere önemlidir. İlk olarak, din ahlâkî irade için gerekli desteği sağlar. İkinci olarak, o, hayatın akışı içinde insan için koruyucu bir güçtür. Bu işlevlerden birincisi, aktif bir ruh hali içinde olan insan için, ikincisi ise, pasif bir ruh hali içinde olan insan için destektir. James, her iki durumda da insanın ihtiyaçlarına karşı duyarlıdır.<sup>44</sup> Tanrı ahlâkî bir uyarıcıdır. İnsan arzu ettiği idealleri gerçekleştirmek için güç ve yetilerini kullanmak durumundadır. Bu gerçekleştirmelerde, insanın arzu ve istekleri sıradan olanın ötesine, ideal ve uzak amaçlara uzanabilir. Bu amaçların gerçekleşebilmesi için sağlam, sıkı bir ruh hali gereklidir. Bu anlayışta, hayat, aslı değerlerimizi kararlılıkla takip ettiğimiz bir süreçtir. Onların gerçekleşmesi en azından kısmen, bize bağlıdır. Biz kendi hayatımızda değer verdiğimiz şeylerin ardına düşmek için gerekli enerjiyi kendi içimizde buluruz. Değer ve ideallerimizin etkin bir şekilde peşinden koşmak için, sağlam ve sarsılmaz bir ruh halinde yaşamak gerekir. Bu da, hayatı en derin şekilde yaşamaktır. Eğer güç ve yetilerimiz ezeli ahlâkî bir düzene oturuyorsa, onlar ideallerimizi ayakta tutmada önemli olur. Bu yüzden, böyle bir ahlâkî düzene inanmak insan hayatı için büyük bir önem taşır.<sup>45</sup>

43 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 42.

44 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 23.

45 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 15.

Güçlü ahlâkî enerjiye sahip olan insanlar, kendilerini ezeli ahlâkî düzenle uyumlu hale getirecek amaç ve ideallerine derinlik katması için Tanrı'ya ihtiyaç duyarlar. Objektif olarak düşünüldüğünde, insan taleplerine dünyada karşılık bulmak durumundadır. Bu noktada, Tanrı böyle kuşatıcı ahlâkî düzene verdiği isimdir. İnsan ihtiyaçlarının âlemdeki derin bir güç tarafından karşılanmasını teminat altına almak ister. Tanrı, bu durumda, sebeplerden bir sebep değildir. Aksine, O, hayat ne tür sıkıntı ve başarısızlık getirmiş olursa olsun, insanın mutluluğunu garanti eden biridir. James'in hayatla ilgili yorumlarını dayandırdığı dinî perspektif, insan varoluşunun olumsuzluğuna ilişkin kişisel tecrübeyle kısmen izah edilir. Dinî inancın anlam ve önemine ilişkin dindarlar tarafından dile getirilen izah geçerli bir izahtır. Çünkü o, insanın konumuna ilişkin savunulabilir bir görüşe dayanır.<sup>46</sup>

James gibi, hayatı nihaî olan açısından yorumlayanlar açısından, Tanrı'yi inkâr etmek insan hayatını inkâr etmek olacaktır. Bu durumda, gerçekten insanın ihtiyaçları büyük ölçüde karşılıksız kalacaktır. İlke olarak, insanın ihtiyaçlarının karşılanma imkânını reddetmek, dünyanın saçmalığının ifadesidir. Tanrı'ya atıfta bulunmaksızın, günlük hayatın akışı içinde, değerlerin gerçekleşebileceği fikri hayatı anlamlı hale getirmek için bir yerde yeterli olabilir. Fakat James bunu reddetmiştir; zira, bu durumda mesele çözümsüz kalmaktadır. Yine dindar insan açısından, hayat Natüralizmin temin ettiğinden daha derin bir temellendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Eğer bu ihtiyaç karşılanamazsa, varoluşumuz en hayati konuda destekten yoksun kalır.

Önümüzdeki en makul seçenek, Tanrı'yi kabul ve teslim ederek, hayatı güzelleştirmektir. Eğer bir kimse Tanrı'ya inanmanın insan hayatında hiç te önemli bir işlevinin olmadığını ve bundan da saçmalığın çıkmayacağını iddia ediyorsa, salt natüralizme ve materyalizme dayalı bir hayatın daha anlamlı olduğunu göstermesi gerekir. Tanrı'ya iman etme ihtiyacı sunî, değişken ve yok edilebilecek bir ihtiyaç değildir. Bu ihtiyaç insanın en derin özünden çıkar. Mesele şöyle görünmektedir: Ya Tanrı'yi tasdik edeceğiz, ya da hayatın saçmalığını kabul edeceğiz. Bu, insan hayatının anlamının ne olacağına ilişkin temel bir meseledir. Eğer içinde bulunduğumuz dünya en derin ihtiyaçlarımızı karşılayamaz ise, hayat saçma olur. Bu durumda, en önemli konularda, hayal kırıklığı kaçınılmazdır. Tam da bu nedenden dolayı, din sadece "sıradan" ya da henüz entelektüel olarak "olgunlaşmamış" insanlar için değil, herkes için önemlidir. Zira, insan kırılgan bir karaktere sahiptir. Bizimle hiçlik arasındaki sınır çok incedir. Sözgelimi, materyalist bakış açısında anlam gerçekleşmez. Çünkü bu anlayışta, dünyanın insana söylediği en son şey her şeyin boş olduğudur. Hayatın bir anlamının olup

46 Vanden Burgt, *The Religious Philosophy of William James*, s. 32.

olmadığı hususunda, materyalizm yetersiz kalır; zira, bizim değer verdiğimiz, tüm duygu ve isteklerin gerçekliğini neredeyse reddeder. Değersiz ve Tanrı'sız bir hayat var olamaz. Tanrı hayata çok şey katar. Bizim değerlerimiz, bir bütün olarak âlemdeki değerlerle var olabilir. Gayretlerimiz kozmik bir boyuta da sahiptir. Hayat, Tanrı ile birlikte ancak anlamlı ve önemli bir düzeyde yaşanabilir. Bu inancı desteklemekte yetersiz kalan bir felsefe, bizim âlemdeki konumumuz hakkında oldukça sınırlı bir görüşü temsil eder. Tanrı fikrini merkeze alan bir felsefe ise, güçlü ruh durumunun en iyi destekçisidir. Mutlak determinizmin aksine, böyle bir felsefe değerlerin insana bağlı olarak gelişimini temin eder. Tanrı fikrine yer vermeyen bir anlayış, insanın kararlı bir şekilde yaşaması için gerekli temel desteği sağlayamaz; çünkü başarılılabılır amaçların değeri tartışmalı bir hal alır. Materyalistik anlayışta, insanın ilgileri, eşyanın nihaî şeması içinde anlamsız kozmik yanılısamlardır. Nihayet bunlar maddî güçlerin etkileşimine indirgenebilir.

Sonuç olarak, tüm beşerî bilgi ve inançların temelinde insan tabiatı ve insanın temel ihtiyaçları vardır. Bir görüş veya inancın doğruluğu ya da yanlışlığı amelî değerinin olup olmamasına bağlıdır. Hakikat ve doğru beşerîdir; yani, insan tecrübesi ve ihtiyaçlarının bir parçasıdır. Bu çerçevede, James'in iman anlayışındaki en temel özellik, insanî subjektivitenin, taleplerini çevreye kabul ettirecek kadar derin ve evrensel olduğudur. James'in derin ve son derece geçerli olduğunu düşündüğü subjektif talep nedir? Bu talep, ahlâkî iradenin, içinde dürüstlük ve iyiliğin gerçekleşmesinin dindarların iradesine bağlı olduğu bir dünya talebidir. James'in savunduğu din, ahlâkî-çoğulcu bir dindir. Tanrı'nın değeri "ahlâkî idealerimizin çok güçlü destekçisi olmasındadır. Kişisel inancın temeli, ahlâkî iradenin destekçisi olarak Tanrı ve dine duyulan ihtiyaçtır. James aklın sıkı kurallarına uymayan biri değildir. Aksine, o aklî güçlerini zinde tutan birisidir.<sup>47</sup>

Açıkça ifade edecek olursak, James'in yaklaşımı filozofların Tanrı hakkında konuşurken benimsedikleri sıkı zihinsel tutumdan uzaktır. Onun Tanrı anlayışı, diğer tutumları eleştirisinden beslenir. Bu yaklaşım mutlak idealizme ve geleneksel Hıristiyan teizmine karşı çıkarak dile getirilmiştir. Nitekim, din belli bazı önermelerin teorik olarak temellendirilmesi değil, insanları düşükleri nihilizm çıkmazından kurtarabilecek bir hakikatin dile getirilmesidir. Yani din sadece teorik doğrulukla değil, fiilen sorun çözücü olabilmesiyle tavsif edilmektedir. Burada, günlük hayatın akışı içinde insanı hiçliğe düşmekten koruyacak nihaî bir hakikatin takdimi sözkonusudur.

47 Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1996, ss. 265-266.

Din içsel ve dışsal iki yöne sahip bir süreçtir. O, bir yönden bakıldığında, içsel bir eğilim yani, bir inanç ve duygu halidir; diğer yönden bakıldığında, bu eğilimin uygun davranışlarla dışavurumudur. Yani o davranışlarla ilgilidir. Bu iki yön dinin mahiyeti için olmazsa olmaz özelliklerdir. Bunlar manevî tecrübe sürecinde karşılıklı olarak birbirlerini etkiler. Bundan dolayı, bu yönlerden birini ihmal eden bir tanım yetersiz sayılmalıdır. Bu yüzden, Tanrı ile insan arasındaki ilişki dinamik çift yönlü bir ilişkidir. Dünyayı şekillendirecek değerlerin tesbiti ve korunmasına ilişkin ortak projenin gerçekleştirilmesinde biz Tanrı'dan etkileniyoruz, Tanrı da bizden etkileniyor. İnsanın Tanrı ile olan ilişkisi sözkonusu olduğunda, birincil amaç insanın gelecek hayatta mutluluğa ulaşması değildir. James, bunu kesinlikle reddetmekle birlikte, onun derdi insan için bu hayatta anlamlı bir varoluş tarzı geliştirmek ve onu korumaktır. İnsanla Tanrı'nın bu dünyada birlikte yürüttükleri yaratıcılık bu varoluş için önemlidir. Tanrı ile insan arasındaki ilişki şahsî bir ilişkidir. James'e göre Tanrı ile Tanrı'nın yarattıklarını birbirinden bütünüyle ayrı şeyler olarak görmek insanı âlemdeki derin gerçekliğin dışına iter.

Özetle, William James'in yaklaşımı, katı akılcı ve bilimsel tutumun din ve iman sözkonusu olduğunda yetersizliğini gösterme açısından önemlidir. Zira, iman ait olduğu bağlamdan soyutlanarak anlaşılabilir. Fakat imanı bütünüyle pratik ve işlevsel boyutlarını dikkate alarak tahlil etme girişiminin indirgemeci bir tavır olduğunu da söylemek gerekir. Kısaca, dinin bilişsel temellerini görmezden gelen pragmatik yaklaşım, din ve imanın anlaşılması ve yorumlanması için ışık tutucu olmakla birlikte, dinin bütünlüğünü ortaya koymada yetersizdir. Tanrı'yı insanın manevî hayatının en güçlü destekçisi olarak kabul etmek için, pratik-pragmatik gerekçelerin yanında aklî ve tecrübî kanıtların da gerekli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira, zihinsel bütünlüğe sahip bir kimsenin, dinî inançların, sırf kişisel talep ve ihtiyaçları karşıladığı için, duygusal bir zeminde temellendirilebileceğini kabul etmesi zordur. Dinî doğruluk bütünüyle talep ve ihtiyaçların karşılanmasına bağlı olsaydı, bütünüyle tesadüfî ve arızî olurdu. Din salt pratik bir varsayım olmadığı için, varmış gibi yaparak, onun işlevini yerine getirmesi imkânsızdır. Doğrusu, eğer din pratik işlevleri açısından tanımlanıp yorumlanacaksa, öncelikle temel dinî iddia ve kavramların epistemolojik olarak temellendirilmesi gerekir. Rahatlıkla iddia edebiliriz ki dinin pratik faydaları, iman ve haklı çıkarılmış bilgiye bağlıdır. Ayrıca, dinin doğruluk ve gerçekliğini salt pratik işlevlerine dayalı olarak tanımlamak ve yorumlamak bir tür nihilizme ve göreceliğe götürür.



**ÖZ**  
**WILLIAM JAMES'İN DÜŞÜNCESİNDE İMANIN**  
**PRAGMATİK TEMELLERİ**

William James'e göre, Tanrı çaresizlik içindeki insana dayanma gücü verir. Tanrı, üstün gayret gerektiren işlerde insanın müttefikidir. Bu ittifak, insan için başarıların sürekliliğini garanti eder. Aksi takdirde, insan gayretlerinin neticesine ilişkin olarak kolaylıkla umutsuzluğa düşer. Açıkça, Tanrı'ya iman etmek, insana kendi varoluşunun değerini idrak etmesini sağlar. James, en mahrem anlarda, insan için inanma ihtiyacından bahseder. O, muhtaç olduğunu hissettiği için Tanrı'ya iman eder. Dinî inançlar olmaksızın, hayat temelinden çöker. Zira, dinî inançlar insan için öncelikli ihtiyaçları karşılar. Öyle anlar olmaktadır ki biz ölüme mahkûm olduğumuzu ve saygıya layık arayışlarımızı başarılı bir biçimde gerçekleştirmeye gücümüzün yetmediğini hissederiz. Sonuç olarak, James Tanrı olmaksızın, insanın hayal kırıklığı ve hiçlikle karşı karşıya olduğunu iddia eder. İmanın pratik faydası, Tanrı'ya inanmak için gerekli ve yeterli temeli sağlar.

**Anahtar Sözcükler:** Pragmatizm, pragmatik temel, iman, teleolojik zihin.

**ABSTRACT**  
**ACCORDING TO WILLIAM JAMES PRAGMATIC BASES OF FAITH**

According to William James God gives strength to man in the midst of helplessness. God is an ally of man in his conditions that require strenuous efforts. The alliance assures the continuity of achievements for man. Otherwise, man can easily fall prey to despairing about the consequence of his efforts. Obviously, belief in God enables man to comprehend to the worth of his existence. James speaks of the need to believe for man in his the most intimate moments. He believes in God because he feels the need for him. Without religious beliefs, our lives are collapsed in a radical manner. Because, religious belief satisfy the needs take precedence for human being. In our deeper moments we sense that of ourselves we are subject to death and we are powerless to accomplish successfully our most cherished quests. In conclusion, James affirms the deeper truth that man is subject to disappointment and nothingness without God. The practical benefit of faith provides necessary and sufficient foundation to believe in God.

**Key Words:** "Pragmatism," pragmatic base," "faith" ve "teleological mind."

## KAYNAKLAR

- Barnard, G. William, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, State University of New York Press, Albany, 1997.
- Bixler, Julius Seelye, *Religion in The Philosophy of William James*, Marshall Jones Company, Boston, 1926.
- Clifford, William K., "The Ethics of Belief," *Contemporary Review* 29, 1876: Dec. – 1877: May., ss. 289-309.
- Earle, William James, "Willam James," *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 4, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967, ss.240-249.
- Erdem, Ömer Faruk, *William James`e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, (Yayımlanmamış doktora tezi), No: 054145021001, Konya, 2012.
- Ertürk, Ramazan, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012.
- Flournoy, Th., *The Philosophy of William James*, Henry Holt and Company, New York, 1917.
- James, William, *Pragmatism: A New Name For Some Old Ways Of Thinking*, Longmans, Green and Co., New York, 1908.
- -----, *The Principles of Psychology*, Vol. I - II, Henry Holt and Company, New York, 1890.
- -----, "A Pluralistic Universe," *Writings 1902-1910*, Literary Classics of the United States, Inc., New York, 1987, ss. 625-819.
- -----, "Is Life Worth Living," *Writings 1878-1899*, The Library of America, New York, 1992, ss. 480-503.
- -----, "The Meaning of Truth," *Writings 1902-1910*, Literary Classics of the United States, Inc., New York, 1987, ss. 821-978.
- -----, *The Varieties of Religious Experience*, New American Library, New York, 1958.
- -----, "The Will to Believe And Other Essays in Popular Philosophy," *Writings 1878-1899*, The Library America, New York, 1992, ss. 445-704.
- Lamberth, David C., *William James and The Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Leftow, Brian, "Voluntarism," *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward Craig), Routledge, Oxon, 2005, ss.1052-1052.
- Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1996.
- Shook, John, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri: Charles S. Peirce, William James, John Dewey*, (Çev. Celal Türer), Üniversite Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz.

- Suckiel, Ellen Kappy, *Cennet Savunucusu: William James`in Din Felsefesi*, (Çev. Celal Türer), Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Türer, Celal, *Willam James`in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Vanden Burgt, Robert J., *The Religious Philosophy of William James*, Nelson-Hall Inc., Chicago, 1981.
- Wheeler, Kathleen M., *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, (Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011.

## “BOŞLUKLARIN TANRISI” KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hasan ÖZALP\*

Tanrının varlığıyla ilgili tartışmalar felsefenin en temel ve kompleks problemlerinden biridir. Tanrının varlığını reddeden ateist düşünürler bile konuyu büyük bir ciddiyetle ele alarak anti-tezler oluştururlar. Dahası tanrının varlığını reddetmeyi, zımmen tanrıyı kabul etmek gibi bir ironiden hareketle Mantıkçı Pozitivistler ‘tanrıyı ispatlamak kadar reddetmenin de anlamsızlığına’ dikkat çekmişlerdir. Ancak her halükarda tanrı, tartışmanın temel konusudur. Tanrının varlığını ispatlamaya çalışan düşünürler ise genellikle ya tanrının doğrudan zatından hareketle ontolojik argümanı, ya da eylem ve tecellilerinden hareketle teleolojik delili veya evrenden hareketle kozmolojik argümanları öne sürmüşlerdir. Tanrının ilim, kudret ve hikmet sıfatlarına göndermeler yapan bütün bu rasyonel delillendirmelere rağmen yine de inananlar tanrının büyük bir gizem ve gizlenmişliğe sahip olduğunu düşünürler. Bunun gerekçesi ise tanrının sıfatlarının büyüklüğü ve derinliğidir. Bu derinlik ise kendini evrende (veya doğa ve insan) gösterir. Şöyle ki hem tanrı hem de evren bilinmezliklerle ve gizemlerle doludur. Evrene ait bu gizem ve bilinmezlikler insan aklı ve insan aklının ürünü olan felsefe ya da bilimin çözemeyeceği derinliktedir. Öyleyse insan aklını aşan bir gerçeklik vardır veya insan aklı tarafından doldurulamayan boşluklar bulunmaktadır. Bu boşluklar insan aklı ve onun ürünleri tarafından doldurulamıyorsa onu dolduran nihai bir gerçekliğin olması gerekir ki bu tanrıdır.

İşte bu noktada tanrı, bilinmezlik ve gizem gibi irrasyonel kavramlarla insan zihninin ilgi ve araştırma sahasına girmektedir. Tanrının mükemmel anlamda bilinmezliği bizim araştırmamızın konusu değildir. Biz bu çalışmada daha çok evrenin bilinmezliği ve bunun tanrıyla ilişkisini incelemeye çalışacağız. Aklın ve bilimin açıklayamadığı yerleri tanrının varlığına delil göstermeyi ifade eden “Boşlukların tanrısı” (god of the gaps) kavramı da böyle bir düşüncenin ürünüdür. Bugün modern bilim ve din ilişkisini rasyonel olarak açıklamaya çalışan bazı araştırmacıların müracaat ettikleri bu kavramı ve bu kavramın İslâm düşüncesindeki yerini inceleyeceğiz.

\* Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yrd. Doç. Dr.

## 1. Kavram ve Tarihçe

“Boşlukların Tanrısı” kavramı XIX. yüzyılda Evenjalist araştırmacı Henry Drummond (1851-1897) “*İnsanın Yükselişi*” (*The Ascent of Man*) isimli eserinde kullanmıştır. Drummond bu kavramı neredeyse bugünkü anlamına yakın bir algıyla sunmuştur. O, doğada insan zihninin tanımlayamadığı ve ancak tanrı tarafından doldurulan gerçekliklerin olduğuna dikkat çekmekteydi veya öyle var sayıyordu. Boşlukların tanrı tarafından doldurulduğunu ifade eden Drummond, bilimden ve bilimsel araştırma ruhundan da kopmuyordu.

“Boşlukları- gelecekte tamamıyla tanrı tarafından doldurulacak boşlukları- araştırmak için doğayı ve bilim kitaplarını durmaksızın tarayan saygın beyinler vardır. Tanrı boşluklarda yaşıyormuşçasına.”<sup>1</sup>

Alman İlahiyatçı Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), “*Tanrı Mahkûmu: Hapishaneden Mektuplar ve Risaleler*” (*Prisoner For God: Letters And Papers From Prison*) adlı eserinde bu kavramın tanrıyla ilgili epistemolojik sapmalara neden olacağına dikkat çekmekte ve tanrının doğayla ilişkisinde “geçici bir ara neden” olarak değil de yaşamın özünde aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun kavram üzerine yaptığı bu değerlendirme daha göreceğimiz üzere aslında kavrama yöneltilen en temel eleştiridir.

“Tanrıyı bilgimizin eksikliğini geçiştirmek (to use God as a stop-gap) için kullanmak ne kadar da yanlış. Eğer gerçekten bilginin sınırları gittikçe geriye atılıyorsa (-ki bu kaçınılmaz), o zaman Tanrı da bu sınırlarla birlikte geriye atılıyor ve bu yüzden sürekli gerileme halinde. Tanrıyı bildiklerimiz içerisinde aramalıyız, bilmediklerimizde değil. ..Tanrı geçici bir tedbir değildir. O (bilgiye ait) kaynaklarımızı kaybettiğimizde değil yaşamın merkezinde aranmalıdır”<sup>2</sup>

Bonhoeffer bu pasajın öncesinde ve sonrasında tanrının ve tanrı hipotezinin fiziksel dünyada ikincil nedensel (fail ve maddî) olarak kullanılmasındaki tehlikeye dikkat çekmektedir. Bonhoeffer’a göre bilim ilerledikçe boşluklar azalacaktır. Dawkins’in de dikkat çektiği gibi tanrıya ait alan gittikçe daralacak ve nihayetinde “tanrı, görevsiz ve sığınaksız kalma tehdidiyle karşı karşıya kalacaktır.”<sup>3</sup> Bunun en tipik örneği ise Antik Yunan düşüncesindeki ‘makine tanrı’ (deus ex machina) anlayışının benzeridir; fakat aynı değildir.<sup>4</sup> Aristoteles’den beri var olan dört neden (fail, maddî, formal ve ereksel) problemi üzerine modern

1 Henry Drummond, *The Ascent of Man*, New York: James Pott& Co. Pub., 1908, s. 333.

2 Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner For God: Letters And Papers From Prison*, The Macmillan Company., Newyork 1959, s. 142.

3 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, Çev. Kalisto Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey yay., İstanbul 2007, s. 122.

4 Ernest Simmons, “God of the Gaps”, *Encyclopedia of Science and Religion* ed. in Chef: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson&Gale., Macmillan 2003, s. 383.

dönemde tanrı-doğa ilişkilerinin yeniden tanımlanması söz konusudur. Bu teori-  
de insanın fizik, kimya ve biyolojiye dair bir kısım bilgileri vardır ancak gerçekte  
fiziksel, kimyasal ve biyolojik mekanizm daha farklı olabilir. Ancak bu meka-  
nizmin gerçek bir varlığı yoktur. Tanrı mekanik sistemlerin arkasındaki büyük  
mekanikçidir.<sup>5</sup>

“Boşlukların Tanrısı” kavramı tarihsel geçmişine rağmen Charles A.  
Coulson’ın (1910-1974) “*Bilim Ve Hıristiyan İnancı*” (*Science and Christian  
Belief*) adlı kitabıyla tartışmaların odağında yer almaya başlamıştır. Charles A.  
Coulson bu eserinde boşlukların tanrısını eleştirmektedir.

“Bilimin başarısız olduğu stratejik yerlerde devreye girecek ‘boşluklar tan-  
rısı’ yoktur ve bunun sebebi şudur ki bu tarz boşlukların kaçınılmaz küçül-  
me alışkanlığı (habit of shrinking) vardır.”<sup>6</sup>

Coulson’ın kaygısı tanrının epistemolojik açıdan indirgendiği ve eylemleri  
açısından sınırlandırıldığıdır. Ona göre böyle bir tanrı algısı tanrıyı indirgemekte  
ve âdeta küçümsemektedir.

Özellikle 1990’lardan sonra bu kavram, kuantum belirsizliklerinde olduğu  
gibi tanrının bilinen fiziksel ve biyolojik yasaları ihlâl etmeden doğa yasalarına  
nasıl müdahil olduğu konusunu incelemek için kullanılmaya başlandı. Bu tar-  
tışma tanrı-doğa ilişkilerinde ilâhî faaliyetin (divine action) nasıl olacağına dair  
yeni teorilerin geliştirilmesine etki etti. Bunlardan bazıları, aşağıdan yukarıya  
(bottom-up) neden olarak (Robert John Russell) tanrıya karşı yukarıdan aşağıya  
(top- down) neden olarak (Arthur Peacocke) tanrı, ikna edici olarak tanrı (John  
Cobb, David Griffin), sisteme enerji dahil etmeksizin bilgi aktarıcı olarak tanrı  
(John Polkinghorne), kendisini sınırlayan tanrı (W. H. Wanstone) gibi teorilerdir.<sup>7</sup>

Tanrı-doğa ilişkilerini açıklayan bu teorilerin geri planın da ise evrene ait  
fiziksel gerçekliğe din açısından mı yoksa bilim açısından mı bakılacağına dair  
bir perspektif algısı yatmaktadır. Evrenin fiziksel realitesine ilişkin bilimsel bakış  
açısı şu açıklamaya bağlanmaktadır:

- i. Tanrı tam olarak mantıksal tutarlılıkla tanımlanamamıştır.
- ii. Tanrı gizemlidir (akılla kavranılamaz) ve hiçbir zaman bilimsel olarak  
test edilememiş ve ölçülememiştir.
- iii. Tanrı hipotezi bize cevaplardan çok sorular üretmektedir.
- iv. Muhtemelen bilim bir gün tanrıyı referans göstermeden bilinmeyen  
soruları cevaplayacaktır.

5 Richard H. Bube, “Man Come of Age: Bonhoeffer’s Response To The God of The Gaps”,  
*Journal Of The Evangelical Theological Society*, vol: 14, 1971, s. 207.

6 Charles Alfred Coulson, *Science and Christian Belief*, Oxford University Press., Oxford 1958,  
s. 20.

7 Simmons, *a.g.e.*, s. 384.

Önermelerin ifade etmek istediği gerçek tanrının ve evrenin bilinemez niteliklerinin olduğu ancak bilimin deney ve gözlem yöntemiyle evrendeki bir kısım gizemleri çözebileceğidir. Oysa tanrı ve tanrı yoluyla evren hiçbir zaman çözülemeyecektir. En masum ifadeyle spekülasyonlar hiçbir zaman bitmeyecektir. Bilimsel araştırma ve ilerlemenin doğadaki bütün bilinmezlikleri ve gizemleri çözeceğine dair en tipik örneği evreni determinist bir makine şeklinde tasavvur eden Laplace'ın Cini (Laplace's Demon)'dir. Bu teoride Laplace (1749-1827) şöyle düşünmektedir:

“Biz evrenin şuan ki durumunu geçmişin sonucu ve geleceğin nedeni olarak düşünülebiliriz. Bir an için evreni, tüm güçlerini ve varlıkların konumlarını algılayabilen bir canlı olduğunu düşünürsek ve bunun bu verileri de inceleyebileceğini de varsayarsak aynı anda evrendeki en büyük varlıklardan en küçük atomlara kadar her şeyi hesaba katarak bir hesap yaparsa hiçbir şey belirsiz değildir ve gelecekte aynı geçmiş gibi onun gözlerinin önündedir.”<sup>8</sup>

Laplace'ın bu teorisine göre bütün olasılıkları hesaplayan bir cinin bilemeyeceği şey yoktur. Bahsi geçen cin aslında geleceğin determinist ve maddeci bilimidir. Laplace, Willam Ocham'ın (1288-1348) usturasında olduğu gibi doğüstü bütün nedensellikleri yok saymaktadır. Örneğin Laplace'ın yazdığı astronomi kitabını inceleyen Napolyon, “Tanrı gökyüzü mekaniği denkleminin neresindedir?” diye sorduğunda Laplace: “Bayım bu hipoteze ihtiyacım yok benim.” der.<sup>9</sup> Bilimi ve bilimsel yöntemi merkeze alan ve dini nerdeyse tamamen dışlayan bu teoriye alternatif diğer teori ise kuantum temelli bilimsel araştırmaları referans gösteren ve doğa yasalarına felsefî ve teolojik bir yaklaşım ortaya koyarak dini merkeze alan önermelerdir. Bu yaklaşımın zihinsel geri planında şu önerme vardır:

- i. Evrende hala çözülememiş bir kısım bilinmezlikler vardır.
- ii. Bilim kendi yöntemiyle bunu çözememiştir.
- iii. Test edilememek rasyonel olmamak anlamına gelmez (Rasyonel bir gerçeklik her zaman test edilemeyebilir).
- iv. Bilim bir açıklama yapamıyorsa dinin rasyonel açıklamasına tabi olmalıdır ki bu açıklama tanrıdır.

8 Pierre Simon Marquis de Laplace, *A Philosophical Essays on Probabilities*, Translated six French edition by Frederich Wilson Truscott and Frederich Lincoln Emory, John Wiley&Son., New York 1902, s. 4.

9 William Dembski, “Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması”, *Tasarım*, Yazarlar: Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen Meyer, Çev. Orhan Düz, Gelenek yay., İstanbul 2004, s. 21.

Bu yaklaşım bilimi dışlamamakla birlikte bilime alternatif ya da paralel rasyonel bir açıklama sunmaktadır. Bilim ve din arasında uzlaşmacı bir yaklaşım ortaya koymaya çalışan bu yaklaşıma teologlarla birlikte bilim insanlarından bir kısmı da sıcak bakmakta ve tanrının varlığını ispatlama yöntemi olarak kullanılmaktadır. Çünkü kuantum araştırmaları açıkça evrende bilim tarafından açıklanamayan bir kısım belirsizliklerin bulunduğu göstermektedir. Şayet bilim bunları belirleyemiyor ve bu belirsizliklerine rağmen fiziksel dünya kaosa sürüklenmeden belirli bir tutarlılıkla işleyişini sürdürüyorsa bunun en muhtemel nedeni tanrıdır. Boşlukların tanrısı, evrende veya doğa yasalarındaki açıklanamayan ontolojik ya da epistemolojik bilinmezliklerin tanrı tarafından bilineceğini veya doldurulabileceğini varsayan bir argümandır. Bu teoride önce belirsizlikler belirlenir sonra bunlar tanrı tarafından doldurulur.

## 2. Kuantum Araştırmalarındaki Belirsizlikler

Boşlukların tanrısı kavramı modern dönemde daha çok kuantum araştırmalarında aranmaktadır. Şöyle ki temellerinde determinizmin bulunduğu çağdaş fizik Newton'un mutlak uzay ve zaman kavramlarını esas almaktaydı. Ancak Einstein, zaman ve mekânın birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğini ve evrenin yapısının madde ve enerjiyle açıklanabileceğini ifade eden görelilik teorisini geliştirdi.<sup>10</sup> Genel olarak zaman, mekân, enerji ve madde üzerine yeniden düşünmemizi sağlayan Einstein'ın görelilik kuramı yine de Newton fiziği gibi determinist bir yapıya sahipti.<sup>11</sup> İndirgemeci olan Newton fiziğine göre evren hareket halindeki parçacıklardan oluşmaktaydı. Bu sebeple de sisteme ait en küçük parçanın hareketinin tespitiyle sisteminin tamamının tasvir edileceği varsayılıyordu. Determinizm ve indirgemeci yaklaşımın hâkim olduğu bilimsel araştırmalarda evrendeki her şey bilim tarafından anlaşılıyor ve tespit ediliyordu. Evrenin genel işleyişi içerisinde boşluk yoktu. Varsa da bu boşluklar bilim tarafından dolduruluyordu.

Özellikle son yarım asırlık araştırmalarda bilim, evrendeki (ya da doğada) boşlukları doldurmak yerine bilinmezlikleri daha da artırdı. James Jeans 1930'lu yıllarda evrenin genel deterministik işleyişine yönelik kaygıyı şöyle dile getirmektedir: "Evren büyük bir makineden ziyade büyük bir düşünce gibi görülmeye başladı. Zihin çok geçmeden madde alanının tesadüfî bir davetsiz misafiri olarak ortaya çıktı."<sup>12</sup> John Wheeler'a göre ise evren, gözlemci tarafından yaratıl-

10 Werner Heisenberg, *İdealizm: Determinizmden Olasılığa Doğru Fizik ve Felsefe*, Çev. M Yılmaz Öner, Belge yay., İstanbul 2000, s. 147.

11 Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, Çev. Gülen Aktaş, 3. Bsk., Say yay., İstanbul 1993, s. 44-45.

12 Ian G. Barbour, *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-uzlaşma*, Çev. Nebi Mehdi, Mubraiz Camal, İstanbul 2004, s. 112-113.



maktaydı ve gözlem süreci, gözleneni etkilemekteydi. Eddington, tüm bilgileri insan zihninin yarattığını varsayarak; kumsaldaki ayak izlerini takip ettiğimizi ve sonunda ayak izlerinin kendimize ait olduğunu anladığımızı yani zihnin daha önce doğaya yüklediği şeyleri ondan geri aldığını varsayıyordu. Kuantum fizikçilerine göre de durum buna paraleldir.<sup>13</sup>

20. yy. başlarında Max Planck maddenin parçalardan değil de “quanta” adı verilen ayrı dalga paketleri halinde aktığını ileri sürdü. Atom teorisini ortaya koyan Niels Bohr, bu modele göre elektronları resmedebiliyordu. 1905 yılında Einstein, Planck’ın bu teorisinden hareketle ışıktaki enerjinin kuantum veya foton olarak isimlendirilen paketler halinde taşındığını ileri sürdü. Meşhur “çifte-yarıık deneyi” atom altı seviyede tespit edilen yeni bir soruna ışık tutmaktaydı. Bu deneyle klasik mantıktaki ‘üçüncü halin imkânsızlığını’ tartışmaya açılmaktaydı. Çünkü çifte yarıık deneyine göre, ışık bazen parçacık bazen ise dalga gibi davranmaktaydı ve her iki iddiayı doğrulayan deneyler mevcuttu.<sup>14</sup> Ancak 1920’de atomlardaki enerjilerin farklı seviyelerini açıklayan Erwin Schrödinger ihtimaliyet dalgalarının bileşik bir örneğini ortaya koyduğu kuantum teorisinin dalga denklemini formüle etti.<sup>15</sup> Bilim insanları yeni bir sorunla karşı karşıyaydılar. Çünkü Bohr modelinde kolayca görülebilen elektronlar atom altı seviyedeki kuantum teorisinde kesinlikle resmedilemiyorlardı. Dahası kuantum atomu, klasik fiziğin mutlak kabullerinin aksine, ‘gözlemlerle erişilemez ve günlük donanımlarla tasavvur edilemez, zaman, mekân ve nedensellik’ gibi klasik fizik kavramlarıyla tutarlı olarak tanımlanamazdı.<sup>16</sup> Bohr’un, atom altı parçacıkların düzenli hareket etmediği yönündeki ısrarı üzerine Einstein, evrenin düzenine ve mekanik işleyişine açıkçası determinist yapısına olan güveninden dolayı “Tanrı zar atmaz.” (*God doesn’t play dice*) demişti.<sup>17</sup> Bohr’un gençliğinde Kierkegaard’ın bireye vurgu yapan felsefesini okuduğu ve bunun etkisinde kaldığını ve bunu da kuantum teorisine yansıttığına dikkat çekenlerde vardır.<sup>18</sup> Sürecin devamında ise, Werner Heisenberg, *belirsizlik ilkesini* ileri sürdü. Heisenberg’in belirsizlik ilkesine göre, bir elektron veya parçacığın konumunu tespit ederken hızından, hızını tespit ederken de konumundan uzaklaşılmaktaydı.<sup>19</sup>

13 Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*, Cambridge University pres., Cambridge 1958, s. 278.

14 Roger Penrose, *Fiziğin Gizemi: Kral’ın Yeni Usu*, Çev. Tekin Dereli, Ankara, 2000, s. 103-104; Şevki Işıklı, *Kuantum Felsefesi: Postmodern Bilimin Doğuşu*, Ankara 2012, s. 37-57.

15 Barbour, *a.g.e.*, s. 98.

16 Barbour, *a.g.e.*, s. 99.

17 Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge 2002, s. 97.

18 J. Hedley Brooke, *Science and Religion*, Cambridge 1991, s. 333.

19 Barbour, *a.g.e.*, s. 99.

Evrenin bu kadar bilinmez ve gizemlerle dolu olması bilim insanları tarafından nasıl açıklanmaktadır? Elbette bu sorunun hem materyalist hem de teistik cevabı bulunmaktadır. Yine de salt bilimsel perspektifle atom altı seviyedeki kuantum belirsizlikleri farklı kategorilerde ele alınmaktadır. Boşlukların tanrısı argümanının oluşmasını sağlayan ve bu şekilde tanrıya bir faaliyet alanının açılmasına etki eden boşluklar nedir? sorusunu cevaplamaya çalışalım. Barbour belirsizliğe (boşluğa) etki eden faktörleri üç başlık altında toplamaktadır.

İnsan Bilgisizliğinden Kaynaklanan Belirsizlik (*uncertainty as human ignorance*): Bu yaklaşıma göre belirsizlik, insan bilgisinin doğal sistemlerin işleyişi hakkında tam bir bilgiye sahip olmayışından kaynaklanmaktadır. Einstein ve Planck'i de içine alan bir azınlıktan oluşan fizikçiler, atom altı seviyede belirsizliğin aslında nedensel ve deterministik olduğunu bizce belirsiz gibi görünen kuantum mekaniğindeki belirsizliklerin bizim hâlihazırdaki bilgisizliğimizden veya yetersiz bilgimizden kaynaklandığını iddia etmektedirler.<sup>20</sup> Bu görüşte olan bilim insanlarına göre evren deterministtir. Aslında bilinmeyen bir şey de yoktur. Sadece biz henüz olanları kavrayamıyoruz. Hatta Einstein, "Kuantum teorisindeki başlangıçta var olan başarı beni temel zar atma fikrimden vazgeçiremez." diye görüşünü yinelemiştir.<sup>21</sup>

Deneyssel ve Kavramsal Sınırlamalardan Kaynaklanan Belirsizlik (*uncertainty as experimental and conceptual limitations*): Çoğunluğunu fizikçilerin oluşturduğu bir kısım düşünürler ise, belirsizliğin zamansal bilgisizliğimizden değil atomsal dünyanın kesin bilgisinin temel bir sınırlandırmayla sürekli olarak engellediğini iddia etmektedirler.<sup>22</sup>

Doğadaki Zorunsuzluk Olarak Belirsizlik (*uncertainty as indeterminacy in nature*): Heisenberg'e göre belirsizlik yetersiz bilgimizden ve sınırlamalardan değil doğanın nesnel bir özelliğinden (*an objective feature of nature*) kaynaklanmaktadır.<sup>23</sup> Doğa olayları arasında zorunlu bir nedenlilik yoktur. Heisenberg ve onunla birlikte aynı görüşü savunanlar doğa yasalarının zorunsuzluğunu savunurlar.

Kuantum teorisi ve Heisenberg'in belirsizlik ilkesinden hareketle elde edilen deneyssel sonuçlara göre gözlem, gözlemciden etkilenmekteydi. Yani aynı

20 Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues (A Revised and Expanded Edition of Religion in Age of Science)*, New York 1997, s. 171; Caner Taslamam, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul 2010, s. 69.

21 Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, s. 171.

22 Barbour, *a.g.e.*, s. 172.

23 Roland Omnés, *Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Contemporary Science*, translated: Arturo Sangalli, New Jersey: Princeton University Press 1999, s. 50 vd.; Barbour, *ag.e.*, s. 172.

olay farklı gözlemciler tarafından farklı şekillerde yorumlandığı gibi, aynı gözlemcinin değişime olanak tanımayacak kadar anlık değişik zamanlarda yaptığı gözlemlerde bile farklılık göstermektedir. Bu deneysel sonuçlar bilim insanlarının dikkatini yeniden evrenin gizemine çekmeye başladı ve bizde atom altı dünyanın olasılıklar ve muammalar ile dolu olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

Artık kuantum fiziğinde belirsizliklerin olduğu bilimsel bir gerçektir.<sup>24</sup> Yani insanoğlu bu alanlar ve işleyişine dair bir bilgiye sahip değildir. Öyleyse bu belirsizlik nasıl işlemektedir? Gerçekten bu seviyede insan bilgisizliğinden ve kavramsal bir eksiklikten kaynaklanan bir bilinmezlik mi var yoksa gerçekten tespit edilemeyen bir işleyiş mi sahipler? Yani boşluklar ontolojik mi yoksa epistemolojik karakterli mi? Dahası bu belirsizlik seviyeleri içerisinde tanrının fonksiyonu nedir? Tanrının yasalarla organize olmuş bir dünyada nasıl faaliyette bulunduğu tartışmalı bir durumken, belirsizlikler dünyasında faaliyetini nasıl icra etmektedir?

### 3. Boşlukların Tanrısı: Belirsizliklerin Belirleyicisi olarak Tanrı

Kuantum araştırmalarında evrende ve doğal işleyişte bir kısım belirsizliklerin ve boşlukların olduğunu ve boşlukların neden ve nasıl kaynaklandığına dair bilimsel teorileri ifade ettik. Tanrı-doğa ilişkilerini merkeze aldığımızda bu boşlukların neden ve nasıl kaynaklandığına dair teolojik bir cevap mümkün müdür? Barbour'a göre kuantum seviyesindeki belirsizliğe verilebilecek iki mümkün teolojik cevap vardır. Birincisi: Kuantum teorisinin bıraktığı ihtimaller sahasını tesadüf değil, yine bilimsel olarak keşfedilir olmaksızın ve doğal yasaları ihlâl etmeksizin tanrı tarafından yapıldığıdır. Burada doğa yasaları ihtimaller alanını, gizil değişken olan tanrı ise gerçekleşmesi mümkün olanı belirlemektedir. Evrenle ilişkisini doğa yasalarını ihlâl etmeksizin sürdürmektedir. Bunun anlamı şudur tanrı belirsizliklerin belirleyicisidir. İkincisi ise, hem yasa hem de tesadüf tanrının evrene koyduğu sistemin doğal bir parçasıdır. Yani mantıksal olarak antinomi gibi görünse de tesadüf ve tasarım beraber işlemektedir. Barbour'a göre ise, "Tanrı, olayların kesin akışını değil, fakat evrimci değişimin genel bir yönetimini üstlenir."<sup>25</sup>

Fizikçi, papaz William Pollard'a göre tanrı bilinen doğa yasalarını ihlâl etmeksizin doğaya müdahil olur ve bunu da bilimsel olarak tespit etmek mümkün değildir. Pollard, evrenin determinist değil olasılıkçı olduğunu yani tanrının kuantum belirsizliklerini belirlediğini ve alternatif olasılıklar arasında seçim ya-

24 Bkz. John Gribbin, *Çoklu Evrenler: Kuantum Fiziğinin Evrenleri*, Çev. Emin Karabal, Alfa yay., İstanbul, 2012, s. 31-33.

25 Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, s. 106.

parak fiziksel dünyanın organizasyonunu sağladığını ifade eder.<sup>26</sup> Bu durumda Einstein'ın, tanrının işi şansa bırakmadığını göstermek için kullandığı “Tanrı zar atmaz.” sözü kuantum teorisinin objektif yorumuna karşı kullanılamaz.<sup>27</sup>

Uzlaşma yanlısı John Polkinghorne'a göre, atom altı seviyedeki belirsizlikte (boşluklara) tanrı, sisteme bilgiyi bir enerji girişi olmaksızın dâhil eder ve süreci bu şekilde etkiler. Bu sebeple de fiziksel sebep ya da gözlem bu etkiyi tespit edemez.<sup>28</sup> Bu durumda Polkinghorne'a tanrının doğal sisteme dahil ettiği bilginin mahiyetini sormak gerekir.

Panenteist Arthur Peacocke, kuantum belirsizliklerinin tanrı için bile bilimez olduğunu tanrının evrende kozmik bir risk aldığını ve kendini sınırladığına dikkat çekmektedir.<sup>29</sup> Peacocke'a göre gelecek tanrı için bile bilinemezdir. Yukarıdan aşağıya (top-down) neden olarak tanrı modelini savunan Peacocke'a göre tanrı, bütüne etki ederek bütünün parçalarını da etkiler.<sup>30</sup> Bu durumda da tanrı, geleceği bilmeme noktasında kendi bilgisiyle yarattığı insanla aynı mesabede görünmektedir. Nancey Murphy, tanrının kendini sınırlamasıyla ilgili olarak Peacocke'ın tezine karşı çıkararak faal (aktif) bir tanrı anlayışını kabul eder. Murphy'ye göre boşluklar tanrı tarafından doldurulmaktadır. Murphy, aşağıdan yukarıya (*bottom-up*) neden olarak tanrı tezini savunur.<sup>31</sup> Murphy, bir olgunun meydana gelmesi için yeter bir sebebinin olması gerektiğini ifade eden ‘Buridan’ın eşeği’<sup>32</sup> paradoksundaki ‘yeter sebep ilkesini’ (*sufficient reason*) ileri sürerek; tanrının bütün olaylarda etkin olduğunu kabul edersek doğada var olan bütün tikel olaylarda da etkin olmasının zorunluluğunu savunur.<sup>33</sup> Murphy'ye göre ateistlerin şans olarak ifade ettikleri belirsizlikler ya da boşluklar tanrı içinde belirsiz değildir. Tanrı insan özgürlüğüne müdahil olmadığı gibi elektronun, pro-

26 William Pollard, *Chance and Providence: God's Action in a Governed by Scientific Law*, London, Faber and Faber, 1958.

27 Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, 3. Bsk., İstanbul yay., İstanbul 2011, s. 88-89.

28 John Polkinghorne, *Belief of God in Age of Science*, : Yale Nota Bene, New Haven 2003, s. 62-63.

29 Arthur, Peacocke, *Theology for a Scientific Age (Being and Becoming-Natural, Divine and Human)*, Fortress Press., Minnesota, 1993, s. 141-145.

30 Arthur Peacocke, *Paths From Science Toward God: The End of All Our Exploring*, Oxford 2001, s. 107-111.

31 Nancey Murphy, “Divine Action in the Natural Order: Buridan’s Ass and Schrödinger’s Cat”, *Philosophical Studies in Science and Religion: Philosophy, Science and Divine Action*, ed. F. LeRon Shults, Nancey Murphy and Robert John Russell, Vol: 1, Leiden&Bostn: Brill, 2009, s. 265.

32 Buridan’ın eşeği (*Buridan’s ass*) paradoksuna göre, kendisine eşit mesafe uzaklıkta iki gıda arasındaki bir eşek, bu gıdalardan birine yönelmek için kendisinde yeter bir sebep bulamadığı için hiçbirine yönelemez ve açlıktan ölür. (Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 108)

33 Murphy, *a.g.e.* s. 283.

tonun ve atomun işleyişine dair doğal yasaları (*natural rights*) da ihmal etmez.<sup>34</sup> Tanrı hiçbir bilimsel yasayı ihmal etmeden etkinliğini yürütür. Fakat bu etkinlik bilimsel olarak tespit edilemeyeceği gibi reddedilemez de. Murphy’de bu tezin ‘boşlukların tanrısı’ argümanıya bir ilgisini olmadığına ifade eder. Çünkü ona göre boşluklar epistemolojik değil ontolojiktir.<sup>35</sup> Yani bu boşluklar zihnimizin ürettiği şeyler olmadığı gibi bilgisel yetersizliğimizden de kaynaklanmamaktadır.

Thomas Tracy ve Philip Clayton gibi düşünürlere göre ise tanrı sadece bir kısım kuantum boşluklarını doldurur. Tracy’e göre kuantum boşluklarının insan bilgisizliğiyle bir ilgisi yoktur. Bu boşluklar ontolojiktir ve tanrı tarafından doldurur. Ayrıca durum ‘boşlukların tanrısı’ anlamına gelmez.<sup>36</sup> Robert Russel’a göre ise tanrı ilke seviyedeki bilinçli canlılar ortaya çıkıncaya kadar tüm kuantum belirsizliklerini belirler ancak insanların özgür iradelerine hareket etmelerini engelleyecek şekilde belirsizlikleri belirlemez. Anlaşıldığı kadarıyla Russel, özgür irade (free will) sorununa çözüm üretmeye çalışmaktadır. Russel, tanrının DNA’ya kuantum seviyesinde müdahil olarak mutasyonlar oluşturduğunu ve bu suretle de yeni türler oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>37</sup>

#### 4. Eleştiri ve Değerlendirme

Boşlukların tanrısı inanan insanların dünyasında ‘sanki’ mükemmeliyetçi bir tanrı imajı gibi görünmektedir. Bu yaklaşıma göre tanrı, bizim için tesadüf veya ihtimaller sahası olan bazı fiziksel boşlukları ilâhî ilim ve kudretiyle, yine bizim bilmediğimiz bir şekilde kontrol etmektedir. Bu durumda iki sonuç ortaya çıkmaktadır:

Birincisi; doğada işleyen ve yasalarla (veya bilimsel araştırmalarla) açıklanamayan bir bilgi/süreç varsa bunun en güçlü sebebi tanrı olabilir.

İkincisi; tanrı, insanın bilgisinin dahi açıklayamayacağı şeyleri idare ve koordine ediyorsa o zaman her açıdan insandan ve doğadan üstündür.

Açıklanamayan şeylerin var olduğu gerçeğinden hareketle “boşlukların tanrısı” kavramı tanrının varlığının ispatı için argüman olarak kullanılmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenlerin metodolojik ve epistemolojik bazı eksiklerinin olduğu gerçektir. Boşlukların tanrısı argümanını bir kaç yönden tartışabiliriz:

a) *Tanrının varlığı ve sıfatları:* Bu yaklaşımdaki inanan ya da düşünür tanrıyı gizemli hale getirmekle aslında rasyonel dünyamızın dışına taşımakta ve

34 Murphy, *a.g.e.* s. 281.

35 Murphy, *a.g.e.* s. 285.

36 Thomas Tracy, “Creation, Providence And Quantum Chance,” *Philosophical Studies in Science and Religion: Philosophy, Science and Divine Action*, ed. F. LeRon Shults, Nancey Murphy and Robert John Russell, Vol: 1, Leiden&Bostn, Brill 2009, s. 255-261.

37 Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, s. 102-103.

daha da anlamsızlaştırmaktadır. Teistik açıdan ‘boşlukların tanrısı’ imajı tanrının içkinliğinin bir ifadesidir. Ancak tuhaf bir şekilde bu içkinlik mistisizm değil de paradoksal bir şekilde eksik bir içkinlik olan aşkın bir mistisizm gibi kendini dışa vurmaktadır. Teistik tanrı tasavvuru tanrıyı aşkınlığıyla birlikte içkin olarak tanımlar. Aşkınlığın anlamı panteizm ve panenteizmin rağmına tanrıyı doğanın bir parçası kabul etmemektir. Ancak aşkınlığın yanında tanrı içkinliğiyle doğada aktif yani aksiyoner ve reaksiyonerdır, edilgin değildir. Onun aksiyonerliği doğaya bilfiil müdahalesini ifade ederken reaksiyoner olması insan ve toplumdaki herhangi bir gelişme ve eyleme duyarlı olması anlamındadır. Bu sebeple salt boşluklara “indirgenmiş bir tanrı” bilme ve irade etme gibi sıfatları yönünden sınırlandırılmış olur. Bu sınırlama iki türlü meydana gelir. Birincisi, eylemin doğası gereği sınırlama vardır; yani tanrı koyduğu sistemin işleyişine istese de müdahil olamamaktadır. Deizmin öngördüğü katı determinizm böyledir. İkincisi ise, tanrı bilinçli ve iradî olarak kendini sınırlamaktadır (self limitation of god). Her hâlükârda tanrı mutlak anlamda mükemmel olmaktan uzaktır.

*b) Tanrının sınırlandırılması (self limitation of god) ve özgürlüğü:* Teizm açısından belki de en önemli sorun tanrının neden fiziksel ve biyolojik yasalar ve sistemler düzleminde değil de boşluklarda tecelli ettiği? Tanrının yasalar düzleminde değil de boşluklarda tecelli etmesi insan özgürlüğü ve tanrı doğa ilişkilerini rasyonalize edebilir. Çünkü sistem tanrı tarafından var edilmiş ve kendi haline bırakılmıştır. Tanrı sadece boşlukları ve eksiklikleri gidermektedir. Doğa işleyişinde, insan ise eylemlerinde özgürdür. Bu imaj bize Aristoteles’in mekanik tanrısını çağrıştırmaktadır. Bu durumda teizm açısından tehlikeli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Doğayı ve insanı yaratıp öylece bırakan ve karışmayan ya da karışmayan tanrı ne kadar özgürdür? Bu sorunun klasik teizm açısından muhtemel bir cevabı yok gibi görünmektedir. En muhtemel cevap *kenosis* doktrininde olduğu şekliyle tanrının kendi irade, ilim ve kudretini sınırlamasıdır. Nitekim yukarıda ismi geçen Wanstone bu kaygıdan hareket etmektedir.

Boşlukların tanrısının kompleksli bir yaklaşım olduğu görünmektedir. Görünen mevcut yasaların oluş ve işleyişi hakkında bilimsel bir açıklama olunca teistin susması ve bilimin sustuğu (ya da şimdilik konuşmadığı) yerde devreye tanrıyı sokması yetkinleşmemiş bir tanrı tasavvurudur. Nitekim ünlü ateist düşünür Dawkins, “yaratılışçılar, günümüzün bilim ya da bilgi birikimine boşluklar bulmak için can atarlar. Eğer açık bir boşluk bulunursa, bu boşluğu hükmen tanrının doldurma zorunluluğu olduğu addedilir.”<sup>38</sup> şeklinde eleştirir. Dawkins eleştirisinde haklıdır. Çünkü bütün dinamizmiyle evren ve canlılar ortada dururken tanrıyı bu dinamik işleyişte değil de işleyişin arasında ve açıklanamayan

38 Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 122.

boşluklarda aramak mantıklı olmadığı gibi doğrudan görünmemektedir. Dawkins, böyle bir inancın (veya bütün inançların) rasyonel olmadığına gönderme yaparak, dinlerde “anlamadan tatmin olmanın bir üstünlük olarak görüldüğüne” dikkat çekerek eleştirir.<sup>39</sup>

c) *Mucizelere yaklaşımı*: Eğer mucizeyi, tarihin, toplumun, doğanın ve normal insan bilincinin ve kontrolünün dışında gelişmiş, rasyonel ve bilimsel olarak açıklanamayan doğaüstü olaylar olarak tanımlarsak, boşlukların tanrısı kavramı belki de mucizeleri tanımlamak için eksikliğine rağmen yeterli bir açıklama olabilir. Hz. İbrahim’i yakması gereken ateşin yakmaması, Hz. İsa’nın ölüleri diriltmesi gibi olaylar olağanüstü bir şekilde gerçekleşmişlerdir. Eğer gerçekten bu olaylar olmuş ve bilimsel literatür ile açıklanamıyorsa yani burada rasyonel ve bilimsel bir ‘boşluk’ varsa demek ki sürece doğaüstü bir etki/müdahale olmuştur. Bu olağanüstü olayların teist açısından en makul açıklaması tanrıdır. Deizmin tanrı algısından farklı olarak tanrı, kendi ilim ve kudretiyle, kendi var ettiği evrene (veya olaya) dilediği zaman müdahale etme özgürlüğünü/iradesini göstermiştir. Tanrı mucize ile doğa yasasını ortadan kaldırmamış sadece geçici olarak önlemiş, askıya almış veya değişiklik yapmıştır. Mucizeler konusundaki bu yaklaşım ve algı teizmin tanrısına pozitif bir anlam ve değer yüklemektedir. Oysa doğanın olağan işleyişine tanrının müdahil olmayıp sadece boşlukları doldurması daha çok tanrının irade özgürlüğünü kısıtlayan deistik bir açıklamadır. Tanrının doğanın mevcut işleyişindeki boşluklarla tanımlanmasına karşı çıkılmasına rağmen mucizelerdeki boşlukları tanrıyla açıklamak paradoksal bir durum gibi anlaşılabilir. Biz tanrının sadece boşluklarda değil doğanın olağan işleyişinin her yerinde faaliyetine ve teizmin tanrısıyla daha uyumlu olduğuna dikkat çekiyoruz.

Mucize kavramı doğaüstü olması itibarıyla, deney ve gözleme dayalı, tüme varım yöntemini kullanan amprik bilimin alanı dışındadır. Bilim bu konuda rasyonel bir açıklama yapamıyorsa teizmin rasyonel açıklamasına makul bir itiraz yapamadığı sürece tabi olması gerekir. Bu sebeple ‘boşlukların tanrısı’ kavramının kullanılabilmesi en tutarlı alanlardan birisi de ölüm sonrası (mead) yaşamdır. Eğer tanrı bir boşluk dolduracaksa rasyonel ve bilimsel olarak açıklanamayan ve gayb olarak ifade edilen ölüm sonrasıdır.

d) *Boşlukların tanrısı ve bilimsel araştırma ilişkisi*: ‘Boşlukların tanrısı’ imajını bilimsel araştırma faaliyetleriyle ilişkilendirmekte mümkündür. Bu yaklaşıma göre bu tasavvur bilimsel araştırma ruhunu kırar ve ilerlemeye engel olabilir. Çünkü mevcut verilerle bir şey açıklanamıyorsa demek ki açıklanamıyordur. Bu sebeple de araştırarak zaman kaybetmek anlamsızdır. Bu algı hem bilimsel ilerlemeye engel olacaktır hem de dine karşı bilimin gerilemesine etki

39 Dawkins, *a.g.e.*, s.122.

edecektir. Ayrıca bu algının oluşturduğu bir handicap vardır. Varsayalım ki bir olgu bilimsel araştırmalar sonucu açıklanamıyorsa bu durum tanrının yüceliğini, kudretini ve ilminin büyüklüğünü gösterir. Bu durumda konuyla ilgili bilimsel ilerleme ya duracaktır veya devam edecektir. Bilimsel ilerlemenin durması halinde tanrı inancı rasyonel ve amprik olmayan bir argümana yani irrasyonelite, gizem ve bilinmezlik üzerine inşa edilecektir. Bu yaklaşım geleneksel teizmin tanrı tasavvuruna aykırı görünmektedir. Çünkü teizm tarihsel olarak eleştirel rasyonalizmi hiçbir zaman dışlamamıştır. Bahsettiğimiz handicapın ikinci boyutunda ise, yine varsayalım ki mevcut bilim bir olguyu doğal yasalarla ve rasyonelite ile açıklayamadı ve tanrı düşüncesi bu meta-bilim üzerine inşa edildi. Ancak yine de bilimsel araştırma süreci devam etti ve nihayetinde daha önce açıklanamayan soruna çözüm üretti. Bu durumda ne olacak? Yeni bir boşluk mu aranacak? Dawkins, “Bir şeyin nasıl çalıştığını anlamazsanız, bunu dert etmeyin: Tek yapmanız gereken pes etmek ve bunu tanrı yapmıştır demek”<sup>40</sup> şeklinde bir ifadeyle “boşlukların tanrısı” argümanını eleştirmektedir. Gerçekte böyle bir tasavvur varsa yanlıştır. Dawkins’in bu bağlamdaki eleştirilerinin haklılık payı olmakla birlikte umuma teşmil ettiğimizde rasyonel olmadığını da görmemiz gerekir. Çünkü gerçek bir teist ya da inanan “bir konu açıklanamıyor” diye onu tamamıyla tanrıya havale edip yüzüstü bırakmaz. Burada sadece tanrının ilim ve kudreti karşısında hayret ve şaşkınlığını ortaya kor ve araştırmaya devam eder. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir sorun ise bilimi ideolojileştirmiş bazı bilim insanlarının yaptığı gibi “bilim bir olguyu, rasyonel ve amprik bir şekilde açıklıyorsa orada tanrıya yer olmadığı” düşüncesidir. Zannediyoruz “boşlukların tanrısı” argümanı bu düşünceye karşı bir reflekstir. Bilimin bir olguyu doğal yasalarla açıklaması hiçbir zaman tanrı düşüncesini olumsuzlamaz. Aksine tanrının varlığı argümanını güçlendirir. Bunun gerekçeleri kozmolojik, teleolojik ve antropik delillerde tartışılmıştır. Neticede İbn Rüşd’ün ifade ettiği gibi akıl ve vahyi (bu bağlamda din ve bilimi) aynı memeden süt emen öz kardeş<sup>41</sup> şeklinde düşünürsek daha uzlaşmacı, diyaloga, gelişmeye ve ilerlemeye imkân tanıyan çoğulcu bir süreç oluşturulabilir.

Tanrı’nın sadece boşlukların değil var olan fiziksel, kimyasal ve biyolojik bütün sistemlerin yaratıcısı ve dinamiği olması ‘boşlukların tanrısı’ imajına ciddi bir eleştiridir. Ancak bu tasavvurun doğanın işleyişini ve insan özgürlüğünü açıklayabilmesi için güçlü rasyonel delillere ihtiyacı vardır. Çünkü bu durumda sorulacak en muhtemel soruştur: ‘Yasalarla organize olmuş bir evrene/doğaya

40 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 128.

41 Ebu’l Velid İbn Rüşd, *Felsefe-Din ilişkileri (Faslu’l Makal – el Keşfan Minhaci’l edille)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 2004, s. 125.



tanrı nasıl müdahil olabilir?’ Bu sorunun birçok cevabı olabilir. Nitekim kuantum araştırmalarıyla daha bilimsel ve rasyonel cevaplar ve çözümler üretilmektedir. Ancak her çözümün yeni bir problem üreteceği de açık bir gerçektir.

e) *Tanrı-toplum ve birey ilişkileri açısından:* Boşlukların tanrısı kavramını mevcut bilimsel konseptinin dışına çıkararak tanrının bireyler ve toplumlar ile olan ilişkisinde nasıl bir yere oturabiliriz? Örneğin inanan bir kişi bireysel olarak tanrıyla nasıl iletişim kurabilir? Tanrı gizemini koruyarak bireye mesafeli mi duracaktır yoksa onunla doğrudan iletişime mi geçecektir. Klasik teizm açısından tanrı doğrudan bireyle iletişim kurabilir. Bu iletişim ilahi bir mesaj yoluyla olabileceği gibi dua eden birinin isteğini karşılamak şeklinde de olabilir. Özellikle İslâm inancında tanrı insanlarla olan değer ilişkisini dua faktörüne bağlamakta, hatta arıya bile vahyederek evrenle sıkı bir ilişkiye girmektedir. Toplumlara sıkıntı ve darlık zamanlarında yardım edebilir. Dahası dini tecrübe tanrı birey ilişkisinin en spesifik yönünü oluşturmaktadır. Ayrıca tanrının boşluklarda kaldığı durumlarda insanlığının (inananlar açısından) genel geçer ahlâk kurallarının tespit edilip uygulanmasında da ahlâkî bir boşluk (moral gap) oluşmasına etki edebilir.

Yukarıda ki eleştiri ve değerlendirmeler teistik bir tanrı tasavvur olan İslâm içinde geçerli olmakla birlikte İslâm dininin bu konuya nasıl yaklaştığında Kuran-ı Kerim bağlamında kısaca değinmek istiyoruz. Kuran-ı Kerim’e göre Allah, bir şeyin “başında (evvel), sonunda (âhir), içinde (bâtın) ve dışında (zâhir)” (Hadid: 3) var olandır. Bunun anlamı Allah’ın evreni/doğayı ve ondaki yasaları var ettiği ve onlar üzerinde hâkimiyetini sürdürdüğüdür. Dahası yaratma olmuş-bitmiş bir eylem olmadığı gibi tanrı da sadece boşluklarda değildir. Tanrı, evreni var etmiş, var etmeye devam etmekte, yasalar koymuş ve yasaları kontrol edip devamını sağlamak ve ‘sürekli aksiyon’ (Rahman: 29) halindedir. Evrenin diğer sabitelerini göz ardı ederek sadece belirsizlik seviyelerinde tezahür eden ve boşlukları dolduran bir tanrı konsepti açıkçası Kurân-ı Kerim’in tanrı tasavvuruyla çok fazla uyuşmamaktadır. Tanrı özgürdür. Doğa yasaları ise, Allahın yasaları (Sünnetullah) olarak ifade edilmektedir ve tanrının kontrolindedir. Yasaların dermine olması her zaman öyle devam edeceği zorunluluğunu doğurmamaktadır. Kaosa düzen veren ve bu düzenin devamının sağlayıcısı tanrıdır. İşte bu noktada akıllı tasarımı savunanlar ile teleolojik argüman kesişmektedir. Bu sorun aynı noktadan hareketle farklı ispat yollarının nasıl çıktığını gösteren yeni bir araştırma konusu olabilir. Çünkü akıllı tasarım, “boşlukların tanrısından” beslenerek nizama dikkat çekerken,<sup>42</sup> teleolojik argüman tanrıya daha farklı göndermeler yapmaktadır.

Boşlukların tanrısı kavramı aynı zamanda tanrının bilgisi ve iradesi arasında ki ilişkiyi de ortadan kaldırmaktadır. Çünkü tanrı âlemi, bilerek ve irade

42 Bkz. Jack Collins, “Miracles, Intelligent Design, and God-of-the- Gaps”, *Perspectives on Science and Christian Faith*, Volume 55, Number 1, March, s. 22-29.

ederek var etmiştir. Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi “irade zorunlu olarak bilmeyi; aynı şekilde fiilde zorunlu olarak irade etmeyi gerektirir.”<sup>43</sup> Bu durumda tanrı sadece boşluklarda tecelli ederken ya bilmiyor ya da biliyor ama irade edemiyor gibi görünmektedir. Nitekim Gazzâlî, Südur teorisıyla tanrı-âlem ilişkisini sınırlandıran Meşşâî filozofları eleştirirken onları “yüce Allah’ı âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmekle”<sup>44</sup> suçlamaktadır.

Sonuç olarak “boşlukların tanrısı” düşüncesi belki tanrıyı ispatlamak adına bir argüman olarak sunulabilir. Kendince makul yanları olmakla ve bazı teolojik problemlere çözüm üretmekle birlikte daha çok duygusal bir refleksten hareket etmektedir. Tanrıyı indirgemekte; özgürlüğünü ve faaliyet alanını daraltmaktadır. Böyle bir tasavvur tezimin rasyonel tanrı tasavvuruna da aykırı görünmektedir. İslâm inancının aşkın ve içkin olan geleneksel tanrı tasavvuruyla da uyuşmadığı görülmektedir. Nihayetinde tanrıyı boşluklarda ve gizemlerde değil de evrenin her yerinde mutlak bilgi ve kudretiyle fail ve muktedir olarak tanımlamak mükemmel olarak tasavvur edilen tanrının doğasına daha uygun düşmektedir.

## ÖZ

### “BOŞLUKLARIN TANRISI” KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Bu makalede tarihsel bir geçmişe sahip olmasına karşın özellikle kuantum araştırmalarıyla tartışmalara konu olan “boşlukların tanrısı” kavramını ele aldık. Bu amaçla öncelikle kavramın tarihsel gelişimi ve değişimine dikkat çektik. Ayrıca bu kavramın modern bilimle hangi açılardan ilişkilendirildiğini tespit ettik. Sonuçta bu kavramın düşünceye yaptığı olumlu ve olumsuz katkıları klasik teizm açısından değerlendirmeye çalıştık. İslâm düşüncesinde nasıl algılanabileceğine dair bir öngörü sunduk.

**Anahtar Sözcükler:** Boşlukların tanrısı, kuantum felsefesi, belirsizlik teorileri, deizm, teizm, İslam düşüncesi.

## ABSTRACT

### EVALUATION ON THE CONCEPT OF “THE GOD OF THE GAPS”

In this article we dealt with the notion of “the god of the gaps” which, in spite of its history, has become the subject matter of discussions especially upon quantum research. To that end, we first pointed out the historical development

43 Ebu’l Hamid El-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt’ül felâsife)*, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul, 2005, s. 59.

44 Gazzâlî, a.g.e., s. 72.

and evolution that the notion underwent. Besides, we determined from which angles this notion is associated with modern science. Finally, we tried to evaluate the positive and negative contributions that this notion made to thought from the viewpoint of classical theism. We presented a prediction as to how it can be perceived in Islamic thought.

**Keywords:** God of the gaps, quantum philosophy, indeterminacy theories, deism, theism, Islamic thought.

### KAYNAKLAR

- Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, Çev. Gülen Aktaş, 3. Bsk., Say yay., İstanbul 1993.
- Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*, Cambridge University pres., Cambridge 1958.
- Arthur Peacocke, *Paths From Science Toward God: The End of All Our Exploring*, Oxford 2001.
- Arthur, Peacocke, *Theology for a Scientific Age (Being and Becoming-Natural, Divine and Human)*, Fortress Press., Minnesota, 1993.
- Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul 2010.
- Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, 3. Bsk., İstanbul yay., İstanbul 2011.
- Charles Alfred Coulson, *Science and Christian Belief*, Oxford University Press., Oxford 1958.
- Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner For God: Letters And Papers From Prison*, The Macmillan Company., Newyork 1959.
- Ebu'l Hamid El-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül felâsife)*, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yay., İstanbul, 2005
- Ernest Simmons, "God of the Gaps", *Encyclopedia of Science and Religion* ed. in Chef: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Thomson&Gale, Macmillan 2003.
- Henry Drummond, *The Ascent of Man*, New York: James Pott& Co. Pub., 1908.
- Ian G. Barbour, *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-uzlaşma*, Çev. Nebi Mehdi, Mubraiz Camal, İstanbul 2004.
- Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues (A Revised and Expanded Edition of Religion in Age of Science)*, New York 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velid, *Felsefe-Din ilişkileri (Faslu'l Makal – el Keşfan Minhaci'l edille)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 2004.
- J. Hedley Brooke, *Science and Religion*, Cambridge 1991.

- Jack Collins, “Miracles, Intelligent Design, and God-of-the- Gaps”, *Perspectives on Science and Christian Faith*, Volume 55, Number 1, March.
- John Gribbin, *Çoklu Evrenler: Kuantum Fiziğinin Evrenleri*, Çev. Emin Karabal, Alfa yay., İstanbul, 2012.
- John Polkinghorne, *Belief of God in Age of Science*, : Yale Nota Bene, New Haven 2003.
- Nancey Murphy, “Divine Action in the Natural Order: Buridan’s Ass and Schrödinger’s Cat”, *Philosophical Studies in Science and Religion: Philosophy, Science and Divine Action*, ed. F. LeRon Shults, Nancey Murphy and Robert John Russell, Vol: 1, Leiden&Bostn: Brill, 2009.
- Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge 2002.
- Pierre Simon Marquis de Laplace, *A Philosophical Essays on Probabilities*, Translated six French edition by Frederich Wilson Truscott and Frederich Lincoln Emory, John Wiley&Son., New York 1902.
- Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, Çev. KalistoTunç Tunçay Bilgin, Kuzey yay., İstanbul 2007.
- Richard H. Bube, “Man Come of Age: Bonhoeffer’s Respoense To The God of The Gaps”, *Journal Of The Evangelical Theological Society*, vol: 14, 1971.
- Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Roger Penrose, *Fiziğın Gizemi: Kral’ın Yeni Usı*, Çev. Tekin Dereli, Ankara, 2000.
- Roland Omnés, *Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Comtemporary Science*, translated: Arturo Sangalli, New Jersey: Princeton Universty Press 1999.
- Şevki Işıklı, *Kuantum Felsefesi: Postmodern Bilimin Doğuşu*, Ankara 2012.
- Thomas Tracy, “Creation, Providence And Quantum Chance,” *Philosophical Studies in Science and Religion: Philosophy, Science and Divine Action*, ed. F. LeRon Shults, Nancey Murphy and Robert John Russell, Vol: 1, Leiden&Bostn, Brill 2009.
- Werner Heisenberg, *İdealizm: Determinizmden Olasılığa Doğru Fizik ve Felsefe*, Çev. M Yılmaz Öner, Belge yay., İstanbul 2000.
- William Dembski, “Üçüncü Tür Açıklama: Bilimlerdeki Zeki Tasarım Kanıtlarının Saptanması”, *Tasarım*, Yazarlar: Michael J. Behe, William A. Dembski, Stephen Meyer, Çev. Orhan Düz, Gelenek yay., İstanbul 2004.

## ARİSTOTELES VE NIETZSCHE'DE TRAJEDİNİN İŞLEVİ

Musa DUMAN\*

### Giriş

Trajedi hem Aristoteles hem de Nietzsche için kritik bir işleve sahip.<sup>1</sup> Aristoteles onun Yunan polis toplumunda oynadığı bilişsel role özel bir vurgu yapıyor. Nietzsche'de ise moderniteye yönelik yıkıcı bir eleştiri bağlamında trajedi baştan sona merkezi bir rolde karşımıza çıkıyor. Öte yandan, her ne kadar Nietzsche'nin Aristoteles'ten bu noktada çok şey öğrendiğini söylemek zor olmasa da Nietzsche'nin trajediye atfettiği olağanüstü önem Aristoteles'in çok ötesine geçer. Açıkçası, aşağıda da ele alacağımız gibi, Nietzsche trajik sanata kurtarıcı gözüyle bakar; yani modern insanlığı aklın egemenliğinin pençesinden kurtaracak bir özgürleştirici güç olarak. Aristoteles için sanat (trajedi) ve akıl (bilgi arayışı) zıt ve alternatif şeyler değildir; ikincisi esastır ve birincisinin buna hizmet eden bir yanı vardır. Nitekim sanat da rasyonelitenin bir biçimidir. Aslında Aristoteles için trajedi söz konusu olduğunda büyük ölçüde önemli olan bu yanadır. Ancak açıktır ki Aristoteles ve Nietzsche bilgi, bilim ve akıldan farklı farklı şeyler anlarlar. Bu da her iki düşünürün kendilerini içerisinde bulduğu sosyo-kültürel realite, tarihsel dünya dikkate alındığında gayet doğaldır; Aristoteles Yunan polisinde ifade bulan hayat idealleri ile dünyaya bakarken, Nietzsche'nin düşünceleri modern dünyanın sorunlarına ilgi ve tepki içerisinde gelişir. Nietzsche'nin trajediye yaptığı merkezi vurgu Hristiyan hayat ideallerine ve 19. Yüzyılın (ya da modernliğin) temsil ettiği bilimci-akılcı yaklaşıma karşı giriştiği mücadele dikkate alınmadan anlaşılabilir, halbuki bunlar Aristoteles'e neredeyse tamamen yabancıdır. Aristoteles ve Nietzsche'nin trajediye yaklaşım biçimlerini karşılaştırırken, onlar arasındaki paralellikler ve farklılıkların sağlıklı değerlendirmesi bu noktayı gözden kaçırmamaya bağlı. Aşağıda bu bağlam farklılığını da dikkate

\* Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü Yrd. Doç. Dr.

1 Aristoteles alıntılarını için temelde *The Basic Works of Aristotle*'ı (ed. R. McKeon, Random House, 1941) esas aldım. Kritik alıntılarda karşılaştırma ihtiyacı duyduğumda metinlerin [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu) adresindeki Yunanca orijinallerine başvurdum. *Böyle Buyurdu Zerdüş*'ün bazı cümle ve ibarelerini Ahmet Cemal'in çevirisinden (İşte Böyle Dedi Zerdüş, Kabalcı, 2007) faydalanarak karşıladım ve bunu belirttim. Belirtilmediği sürece bu makaledeki tüm çeviriler bana aittir.

olarak bu iki düşünürün trajediye atfettikleri işlevi, trajedide buldukları şeyi anlamaya çalışıyoruz. Dolayısıyla, bu yazı bir anlamda bir karşılaştırma denemesi.

### Trajik Tedavi ve İnsanın En Yüksek İyisi

Öncelikle, Nietzsche'nin temel konumuna dair birkaç noktayı hatırlamanın hareket noktası olarak iyi bir işlev görebileceğini düşünüyorum. Nietzsche'ye göre, eski Yunan kültürüne iki hayat itkisinin imtizacı damgasını vuruyor; Apolloncu ve Dionysoscucu itkiler. Beriki ölçüye ve bilince dayalıyken, ötekisi coşku ve kendinden geçmeye dayalı. Berikinde insan bir birey olarak ortaya çıkarken, ötekisi insanın dünya ve diğer insanlarla birleşmesini öne çıkarıyor. Beriki kontrol ve düzen talep ederken, ötekisi taşkın ve kaotik bir karaktere sahip. Nietzsche'ye göre, bu ikisi arasındaki denge sağlıklı, yani yaratıcı, bir kültür için elzem bir ihtiyaç. Rasyonaliteye dayalı bir kültür insanın doğasındaki Dionysoscucu unsurlara ket vuruyor, Dionysoscucu hayat duygusunun tam hakimiyeti ise barbarizme yol açıyor. Yunanlıların gücü bu ikisini bir ahenk içerisinde birleştirebilmeyi başarımlarında yatıyor. Bu başarımın temeli ise trajedinin Yunan kültüründeki hayati rolü ile ancak açıklanabilir. Yani, Apolloncu ve Dionysoscucu itkiler arasında uyumlu bir birliktelik kuran şey, birinin diğerini iptal etmeksizin kendisini sergileyebilmesini mümkün kılan şey bizzat trajedinin kendisiydi.<sup>2</sup> Bu bize Nietzsche'nin tüm çabası hakkında bir ipucu veriyor; hayatın Dionysoscucu boyutunu geri kazanmak. Bu Nietzsche'ye göre sanatın (trajedi ve müziğin) merkeziliğine dayalı bir kültür demek, ama aynı oranda rasyonalitenin egemenliğinin belirlediği bir kültüre (Sokratesçi Batı kültürüne) karşı bir tavır demek. *Trajedinin Doğuşu*'nda Nietzsche'nin vurgulamak istediği temel nokta şu: Dionysoscucu boyuttan mahrum böylesi bir kültür hayata yabancılaşmış bir kültür, hastalıklı bir kültür.<sup>3</sup> Bu bağlamda Nietzsche kendisini "kültür doktoru" olarak görüyor. Baştan sona Nietzsche düşüncesinin tıbbi metaforlarla örülü olduğuna dikkat etmek gerekir.

Şimdi Nietzsche'de trajedi (ya da aşağıda göreceğimiz gibi trajik mitos) "sağaltıcı bir güç" olarak karşımıza çıkıyor. Bu düşüncenin kökeni esasında Aristoteles ile bir diyalog içeriyor; yani, katharsis kavramı ile. Ama Nietzsche onu birçok bakımdan farklı yorumlar. Aristoteles'de katharsis'in verdiği "doyum" tikelden tümele yükselme ile ilgilidir ve bunu şiir/trajedi sağlar, hem de bizzat yaşayarak ve tecrübe ederek. Buna yönelik iki ipucundan söz edilebilir. Birincisi, Platon'un *Sofist* diyalogunda (226d-228) katharsis hakkında söylediği şeyleri Aristoteles gayet iyi biliyor olmalı. Burada Platon katharsisi aslen düşünce/ruh ile ilgili bir arınma/temizlenme olarak sunuyor bize, yani ruhun duyusal/bedensel

2 *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 103-104

3 A.g.e., 23. Bölüm.

olanın etkisinden arındırılması, bilgisizlik durumunun karşıt kutbu olarak idea'ya varma. İkinci ipucu ise “tanıma” (*anagnorisis*) kavramında bulunabilir. Tanıma *Poetika*'ya göre trajedinin kritik bir anı; “tanıma kelimenin de işaret ettiği gibi bir değişimdir, iyi ya da kötü talihle belirlenmiş/tanımlanmış kişilerin [trajik kahramanların] bilmezlikten bilgiye, dostluğa ya da düşmanlığa, doğru değişimleri” (1452a 29-32). Performans esnasında tanınanın verdiği katharsis'i yaşaması nedeniyle, seyirci için de trajedinin bu tür hayati bir pedagojik fonksiyonu olduğunu söyleyebiliriz. Buradan da kolayca toplumsal bir fonksiyondan bahsetmemiz gerekir. Eğer eğitmeyi en yüzeysel anlamıyla, yani didaktik bir iş olarak almazsak, trajik oyunların (şiir) kitleleri topluca eğittiğini de söyleyebiliriz. Bu yine bize şiirde Aristoteles'in felsefi bir öz bulmasının nedeni konusunda bir ipucu veriyor. Bilindiği gibi, Aristoteles şiiri (*tekhne poietike*) tarih-yazımından (*istoria*) daha felsefi bulur. Ancak bu yine tümelin (*katholou*) genel ve ortak olan olarak yüksek ve belirleyici konumuna işaret eder.

Oysa Nietzsche tümelin bu fonksiyonunu reddeder. Diğer bir deyişle, sanatsal tatmin bizi tümele yükseltme gibi bir unsur içermiyor. Şüphesiz tümelin ya da neliğin (essence) bilişsel otoritesini reddetme noktasında Nietzsche ile Wittgenstein'in geç dönemi arasında kayda değer bir paralellik görülmektedir. Ancak Wittgenstein gündelik dilin otoritesine sığınırken, Nietzsche vurguyu sanat temelinde gündelik olanın, olağanın aşılması ya da biçim-dönüşümüne (transfiguration) yapmaktadır. Sonuçta, her ikisi de bunu metafiziğe karşı reçeteler olarak bize sunmaktalar. Buna mukabil, iyi bilindiği üzere, metafiziğe karşı böylesi bir husumet Aristoteles'e tümüyle yabancıdır. Aristoteles'in sanata bakışı, trajik olanı insanın etik hayatında konumlandırışı, trajik şiire atfettiği muayyen idrak işlevi temelde onun metafizik içgörülerinden kaynağını alırlar.

Aristoteles trajedi üzerine düşünürken ve yazarken izleyicisi ve hayranı olduğu Sofokles'in oyunlarını hep akılda tuttuğunu bilmek önemlidir. Öyle görünüyor ki Aristoteles şiirin en yüksek formunun (trajik tiyatrodaki ifadesini bulan) trajedi olduğuna inanmakta (bkz. *Poetika*, 26. Bölüm). Bu noktada ise, Sofokles'in temsil ettiği trajedi “trajediye has zevk” (1453b 11) açısından örnekleyicidir (bkz. *Poetika*, 14. Bölüm). Nitekim, *Poetika*'nın büyük bir kısmı trajedinin felsefi tahliline ayrılmıştır (bl. 6-22). Kanımca burada tiyatro (ya da “teatrallık”) boyutunu atlamak doğru olmaz, çünkü tiyatro katharsis açısından düşünüldüğünde, komünal bir “boşalma” ve aynı oranda komünal bir öğrenme demek. Bu komünal öğrenme ise, bir bakıma, “ızdıraptan öğrenme” (*to patei mathos*) olarak, yani entelektüel düzeyde gerçekleşen bir öğrenmeden ziyade hissiyata dayalı (*affective*) bir öğrenme olarak düşünülebilir.<sup>4</sup> Dolayısıyla Aristote-

4 Otfried Höffe, *Aristotle*, trans. Christine Salazar (Albany: State University of New York Press, 2003), s. 43. “Izdıraptan öğrenme” ifadesi Yunan trajedi yazarı Aeschylus'a ait.

les hissi yollarla öğrenmenin de çok önemli olduğuna inanan bir düşünür olarak karşımıza çıkıyor. Bir diğer deyişle, bizi tümele sadece fikri etkinlik (refleksiyon) değil, aynı zamanda duygulanım (affeksiyon) taşıyor ve bu bir toplumun eğitiminde atlanmaması gereken bir husus. Aristoteles'in bu tür bir sanatsal öğrenmenin toplumdaki herkese hitap edebilme kapasitesinden çok etkilenmiş olduğunu tahmin edebiliriz, oysa felsefenin sokaktaki adama ulaşması çoğu kez güç olabilir (1448b 13-15).

Açıktır ki Aristoteles şiire felsefi bir karakter atfetmekle ve aynı oranda ona politik ve toplumsal bir işlev yüklemekle hocası Platon'dan oldukça farklı bir yol izler. Platon şiirin hem felsefi düzeyde hem de insan ve toplum hayatında zararlı ve yıkıcı etkileri konusunda bizleri uyarır (*Devlet* II–III ve X; *Sofist* 235e vd.; *Yasalar* VI–VIII). Şiirin bir tür “sofistik” etkisinden söz etmek mümkündür. Bu anlamda, şiir temelde entelektüel olan hakikatle ilişkiyi rayından çıkarır ve zehirler.<sup>5</sup> Aşağıda da göreceğimiz gibi, Nietzsche bu Sokratesçi akıl ve mantığa vurgu yapan ve dolayısıyla sanat karşıtı tavrın batı geleneği için belirleyici olduğunu düşünür. Nietzsche'nin söylediği her şeyi bu bağlamda düşünmek zorundayız.

Burada en önemli noktalardan bir tanesi şiirin ya da sanatın yaratım sürecinin (*poiesis*) nasıl değerlendirildiği. Aristoteles'in bu konu ile yakından ilgilenen bir felsefeci olduğunu görüyoruz (bkz. *Poetika*, 1447a8 vd.). Bu noktada, titiz bir şekilde trajedinin biçimsel unsurlarını, çeşitli kural ve ölçüleri ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>6</sup> Bu teknik yaklaşım belli duyguları üretmenin, trajik olanı yaşamının bile muayyen bir evrensel yapı içerdiğini ve bu yapıya bağlılık gerektirdiğini ima etmektedir. Şair bu işin ustasıdır, bunun *arete*'sine sahip kişidir. Bu Aristoteles'in genel yaklaşımına uygundur; işlerlik ve belirlilik kazanmak için madde form talep eder. Formu yakalamak ve maddeye yüklemek sanatın (*tekhne*) asli anlamıdır. Duygular madde olarak düşünülürse, şair onlara belli bir form ile belirlilik kazandırmaya çalışan, “uyandıran” kişidir, tıpkı heykeltraşın mermerdeki formu yakalamaya ve uyandırmaya çalışan kişi olması gibi. Dolayısıyla, trajik/şiirsel form (örgü, plot) *logos*'tur, hem şeylerin bizzat tabiatında (*physis* ya da insan söz konusu olduğu için *psykhe*) vardır, hem de şairin zihninde (*tekhne*). Örgü<sup>7</sup> bir ilacın hayatiyetini belirleyen hassas formüle (*logos*) benzetilebilir. Ör-

5 Fakat, tuhaftır, *Phaedon* bu konuda şüphe uyandırır. Ölüm yaklaşmaktayken Sokrates müzik ve şiir yapmak için tanrılardan özel bir çağrı aldığını ifade eder. Dostları buna şaşırır. Ölümle yüz yüze gelirken artık her şeyi bir yana bırakıp en önemli şeye Sokrates'in odaklandığını varsaymakta haklıysak eğer, bu durum hakikatle ilişkide entelektüel olanın önceliği ve belirleyiciliğinin Sokrates için şüpheli hale geldiği anlamına gelir. Nietzsche bu noktayı alaycı bir dille ele alır; bkz., *The Birth of Tragedy*, s. 71.

6 Zihin açıcı bir tartışma için bkz. Elizabeth Belfiore, “The Elements of Tragedy,” *A Companion to Aristotle* içinde, ed. G. Anagnostopoulos (London: Wiley-Blackwell, 2009).

7 Örgü (plot) için de Aristoteles *mythos* kelimesini kullanıyor. Ancak *mythos*, aşağıda



günün bu söz konusu önemi formun Aristoteles ontolojisindeki temel önceliği ile kolayca açıklanabilir. Şu halde, formun muayyen temel yapısal özelliklere sahip olmasının ve bu çerçevede titiz bir şekilde tasarlanmasının trajedinin işlevselliği açısından can alıcı bir önemi var. Ama bu sav şiirsel yaratımı teknik bir sürece dönüştürür ve öyle görülüyor ki Platon'dan farklı olarak Aristoteles burada esine herhangi bir yer tanımıyor gibidir. Ayrıca, her birisi temelde tekhne icracıları olmaları bakımından şairle nalbant ya da hekim arasında herhangi bir özsel fark bulmak neredeyse olanaksızlaşır.

Söz konusu yaratım sürecine ilişkin olarak anahtar kavram hiç kuşkusuz mimesis'tir. Mimesisin bir temel iması şudur; sanatın (*tekhne*) tabii süreçlere (*physis*) bu süreçleri "taklit" ederek müdahale etmesi. Aristoteles, taklit etmenin (mimesis), tıpkı sosyallik gibi, insan için çok asli bir eğilim olduğunu düşünür ve bunu temelde bilme arzusu ile bağlantılandırır (1448b 10-15). Sanatın arkasında da insanın mimetik karaktere sahip bir canlı olması yatar. Bu ise insan sanatının hayvanların yapıp ettiği şeylerden (örneğin, kunduzun yaptığı barajdan, kuşun inşa ettiği yuvadan ya da arının ürettiği bal küplerinden) ayrı, tamamen insani bir vasfın üzerine oturduğu anlamına gelir. Belki de modern dille söylersek Aristoteles "içgüdünün" sanatta daha sınırlı bir rol oynadığını söylemeye çalışmaktadır, oysa kuşun yaptığı yuva bir benzerliğin keşfedilip de tekrarlanması, yeniden üretilmesi değildir, o tümüyle içgüdüler temelinde yapılan bir iştir. İçgüdü öğrenilmemiş, doğuşla gelen bir hüner içerirken, sanattaki mimesis öğrenmeyi öne çıkartmaktadır. Benzerliğin yakalanması ve yeniden üretilmesi olarak "öğrenme" mimesis için anahtar bir noktadır ve bu, insana hastır; mimesis formun pratik tecrübe temelinde keşfi ve çoğaltılmasıdır. Trajedi belli bir yapıya sahip şiirsel üretim formunu takip edip uygulamayı gerektirdiği ölçüde bir mimesis işidir. Öte yandan, mimesis tam olarak taklit değildir, doğal formun yakalanması ve yeniden üretimidir. Ancak dikkate alınması gereken nokta şudur; Aristoteles için hem doğal (doğal, *physei* ya da *kata physin*, Aristoteles'de en geniş anlamıyla düşünülmelidir) formun ontolojik karakterinde, hem onun keşfinde ve hem de yeniden üretme etkinliğinde/maharetinde bir yaratıcılık söz konusudur. Bu yaratıcılık şeylerin doğalarına ilişkin bir kavrayış da beraberinde getirmektedir. Genel yapıya her defasında sadık kalınmakla beraber, içerik sanatçının belirleyiciliğine bırakılmış bir düzlemdir ve dolayısıyla farklı olanı ortaya çıkarma içerik düzeyinde, verilmek istenen mesaj düzeyinde düşünülmelidir. Aynen Divan şiirinde söylenmesi gereken her şeyin belirli vezinlere uygun olarak söylenmesi gerekse de, şiirin içeriğinin orijinalliğe açık olması gibi, Aristoteles'in formüle ettiği şiirsel

göreceğimiz gibi, bu formel anlamını (örgü) dışarıda bırakırsak, kültür ve tarihten bağımsız bir şekilde "hikaye" olarak çevirisi mümkün değildir. Aksine Aristoteles'in *mythos* hakkında söylediği her şey Yunan tarihi ve kültüründe köklerini bulur.

üretim modeli trajedide belli bir evrensel yapıyı şart koşup bu yapı temelinde içerikte derinleşmeyi vurguluyor gibi görünüyor. Bu, esas itibariyle, form ve madde ayrımının değişik bir düzlemde sürdürülmesidir. Ancak unutulmaması gereken bir nokta, tıpkı dört neden öğretisi gibi, Aristoteles'in form-madde ayrımının da sanatsal pratikten devşirilmiş bir model olmasıdır.

Şimdi öncelikle görülmesi gereken nokta Nietzsche'nin bu mimetik modelle uyuşmasının zor olduğudur. Nietzsche'ye göre sanat doğal olanın (en nihayetinde, oluşun Dionysoscu temelinin) serbest bırakılması ve ifadesi, oysa zihinsel olan doğal olana karşı bir ilke. Bu Nietzsche'nin sanatı zihne karşı konumlandırmasını beraberinde getiriyor. Form şeylerde yok, onu sanatçı kendi yaratıcılığı ile üretiyor ve şeylere yüklüyor. Kantçı epistemolojinin (ve aynı şekilde dünyaya modern bakış biçiminin) burada nasıl da karşımıza çıktığını gözden kaçırmamak gerekir. Nietzsche temel Kantçı varsayım olan öznenin özerkliği düşüncesini sanatsal yaratıcılıkta yerine gelen bir özerklik olarak, sanatçının sahip olduğu bir güç olarak bize sunuyor. Ancak bu özerklik artık, Kant'tan farklı olarak, zihinsel bir özde değil, kavramsal araçlar temelinde değil, içgüdülerin doğallığı düzeyinde, dünya ile sanatsal ilişki düzeyinde işleyen ve bu düzleme ait bir "etkinlik" olarak karşımıza çıkıyor. Keza, Alman idealizmindeki etkinliğe (*Tathandlung*) yapılan temel vurgu (mesela Fichte), Nietzsche'de sanatsal etkinliğe yönelik bir vurguya evriliyor. Şunu söylemekte sorun yok; Schopenhauer'un irade (*Wille*) dediği şeye, Nietzsche hayat diyor ve onu özü itibariyle bir etkinlik, yani sanatsal-metafizik bir etkinlik olarak anlıyor. Bu noktada, şu cümleye dikkatle ele almak gerekir: "... sanat tabiatın gerçekliğinin salt bir taklit edilişi değil, fakat özellikle tabiatın gerçekliğine sunulan metafizik bir ilavedir, onun aşılması için onun yanına konulmuştur".<sup>8</sup> Gerçekten de, bir bütün olarak Nietzsche mimesis'e olumlu bakamaz, çünkü metafizik düzeyde şeyler önce, ilk olarak banal, anlamsız ve değersiz, korkunç ve hatta tiksiniç olarak bulunurlar (yani, Schopenhauer'ın dünyası). Onları yüksek kılacak şey ancak sanatsal yaratıcılığın getirebileceği biçim-dönüşümü; şeylere anlam ve değeri sanatçının yaratıcı eylemi veriyor, sanatsal dokunuş dünyayı anlamlı kılıyor. Bu bakımdan, Greklerde gördüğümüz gibi tabiatın birebir taklidininin bir anlamı ve işlevi olamaz, yaratıcılık ("metafizik ilave") gereğini karşılayamaz. Dolayısıyla, *Trajedinin Doğuşu*'nda defalarca söylendiği gibi, doğanın varlığına haklılık kazandırabilecek tek şey sanatçının estetik yaratıcılığı. Doğa bu yaratıcılığın sahnesi olmak durumunda. Kısacası, sanatçı şeyleri olduğu gibi alamaz, onları dönüştürmesi gerekir. Ama unutmayalım ki şeyleri anlamlı kılacak sanatçının metafizik müdahalesinden çok önce, metafizik, Schopenhauer'cu metafizik varsayımlar şeklinde, Nietzsche'nin şeylere

8 *The Birth of Tragedy*, s. 113.

bakışında zaten iş başında. Bu metafizik Nietzsche'nin hareket noktası olunca, sanatın getireceği metafizik olsa olsa ikinci dereceden (yani, türevsel) bir düzey olarak karşımıza çıkabilir.

Aristoteles için formun, dolayısıyla gerçekliğin, en tam anlatımı işlerliktir (*energeia*). *Energeia ergon*'dan (iş, eser) geliyor, bir yandan "bir işlevi icra etme" anlamına gelirken, öbür yanda "eser olma" durumuna işaret ediyor. Bu anlamda, Aristoteles ve Nietzsche sanatsal bir varlık algısında birleşiyorlar gibi görünmekte. İnsanın sanatla ve belki de hayatla olan ilişkisinde trajediye atfedilen merkezi rol noktasında da bir kesişme var, ancak Aristoteles bunu insanın rasyonel-bilgisel doğası içerisinde bir yere yerleştirmede bir sıkıntı görmezken, Nietzsche rasyonalitenin sanata kökten karşıt bir eğilimi kendi içerisinde taşıdığına inanır. Nitekim Nietzsche *Trajedinin Doğuşu*'nda akılcı-mantıkçı eğilimin giderek artan hakimiyetinin trajik hayat algısını yok ettiğini ve böylelikle klasik Yunan trajedisinin kökünü kazıdığını ileri sürer. Söz konusu rasyonalizasyonun trajedideki temsilcisi Euripides'tir. İlginç olan nokta ise, Nietzsche rasyonalitenin sanata zıt bir karakter taşıdığını söylerken, Aristoteles ile değil Platon ile hemfikiridir.

### Mimesis'ten Polis'e, Müzikten Kültüre

Mimesis öncelikle insan edimlerinin (*praxis*) taklidini ya da tasvirini ihtiva ediyor. Resim de heykel de bu mimetik fonksiyonu icra ediyor (1448 a 4-7). Şu halde Aristoteles mimesis ile *praxis* arasında özel bir ilişkiyi göz önünde tutuyor olmalı. Bir anlamda, sanat eseri belli bir eylemi etik-ontolojik imaları çerçevesinde cisimleştiriyor, dikkate sunuyor olmalı. Bu bakımdan, mimesis bir sunum, yani etik-ontolojik bir içeriğin yeni bir biçimde, çarpıcı, dikkatleri davet edici bir tarzda sunumu (re-presentation). Bu şekilde fil (*praxis*) bir odağa yerleştirilir. Burada Aristoteles'in trajediyi nasıl tanımladığına bir kez daha dikkat etmek gerekir:

Şu halde, bir trajedi ciddi ve belli bir ağırlık/uzunluk ile kendi içinde tamlığa sahip olan bir eylemin (*praxis*) taklididir; Zevk veren yardımcı/süsleyici unsurlara sahip bir dilde bunların her birisi ifade bulur; anlatımcı değil, dramatik bir formda. Acıma ve korkuyu uyaran ve böylelikle bu duyguların boşalmasını/*katharsis*) gerçekleştiren olaylarla (1449b 24-28).

Sunumu yapılan eylem için Aristoteles "kendi içerisinde tam" (ya da "bütünlüklü") nitelmesi yapıyor. Bu esasen *praxis*'in *kinesis*'ten (*poiesis* de bir *kinesis*'tir) farkı; *praxis* kendi içinde tamamlanmışlığa sahip, dolayısıyla amacı kendi içerisinde. Trajik sunum eylemcinin içerisinde durduğu dünyayı eylemin tamamlanmışlığı açısından yakalıyor ve ifade ediyor. Bu açıdan bakıldığında, trajik sanat eserinde ifadesini bulan şey izole bir insanın izole bir fiili değil. Eylem-

cinin içerisinde bulunduğu dünya ön-plana taşınıyor demek tüm seyircilerin ait olduğu, onları birbirine bağlayan bir ortak düzlem sanat eserinde mesele oluyor demektir. Bu ortak düzlem “korku ve acıma” diye bir şeyin en önce var olabilmesi için gerekli. Eğer Aristoteles’in *katholou* terimini daha geniş anlamda, “ortaklık” (*koinon*) anlamında alırsak (trajik) şiirin neden tarih-yazımından daha felsefi bir iş olduğu bir parça daha açıklığa kavuşur. Trajedi *praxis*’in sunumu olduğu oranda, insan tecrübesinin gerçekleştiği ortak boyutun da bir tasviri. Bu tasvir iynin ve kötünün ortak bir dünyayı paylaşan biz insanlar için uç imkanlarına derinlikli, etkileyici, dramatik bir anlatım kazandırıyor. Neticede, Aristoteles trajedinin eski Yunan’da icra ettiği sosyal fonksiyonu bir dizi felsefi gerekçeler temelinde ortaya koyar ve onaylar. Nietzsche, biraz abartarak da olsa, bu bakış açısını *Trajedinin Doğuşu*’nda sürdürür; trajedi bir halkın tüm hayatının uyarım, arıtım ve boşaltımını sağlayan bir güce sahiptir.<sup>9</sup> Yine her iki düşünür için de bu-dünyaya vurgu esastır ve söz konusu fonksiyon bu vurgu temelinde anlaşılır. Ancak her iki düşünür de bu dünyaya yönelik vurguyu dinsel-mitik bir anlatı içerisine yerleştirmekte ısrarlıdır. *Trajedinin Doğuşu*’nda Nietzsche trajediye dayalı olacak yeni bir dinsel-mitik kültür talep eder<sup>10</sup>, Aristoteles ise *Poetika*’da mitosun trajedinin kalbi olduğunu söyler (1450a 38).<sup>11</sup> Nietzsche açısından, böylesi bir mitik kültür çağın insanının hayal güçlerine hem canlılık hem de birlik ve bütünlük kazandırmak için gereklidir. Aristoteles’in trajedi noktasında mitosa yaptığı vurgu muhtemelen yukarıda sözünü ettiğimiz etik-ontolojik boyutları olan sosyal fonksiyona istinat ediyor; mitos bir *polis*’in ortak dünyasının (hayalleri, beklentileri, arzuları, değerleri) billurlaştığı bir odak, aynı zamanda en güçlü bileşeni. Mitosa yapılan bir gönderme bu ortak zemini, *ethos*’u harekete geçiriyor. Bu da demektir ki mitosa dayalı bir sunum/anlatım (mimesis) trajediye insana dokunma noktasında daha fazla imkan sağlayacaktır ve böylece trajedi daha fazla eylemleri etkileme gücüne sahip olacaktır. Mitos geleneksel hikayeler de olabilir, tarih-yazımından devşirilmiş anlatılar da olabilir. Çünkü trajik şair açısından mesele “şeylerin olası

9 *The Birth of Tragedy*, s. 99.

10 *Trajedinin Doğuşu*’nda Nietzsche Wagner müziğinin bu mitik-trajik kültürü kuracağına inanmaktaydı. Kitabın tam ismi bu konuda bir fikir veriyor zaten; *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (Müziğin Ruhundan Trajedinin Doğuşu)*. Daha sonra Wagner müziğinden hayal kırıklığına uğrayan Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*’le bu trajik mitos projesini kendisi gerçekleştirmeye girişir.

11 Mitosu “hikaye” olarak çevirmiyoruz çünkü kastedilen herhangi bir hikaye değil Yunan kültürünü ve tarihini çerçeveleyen hikayeler, dini-kültürel-politik havayı oluşturan geleneksel hikayeler. Bu nedenle, mitos, Aristoteles’in kendi kelimesini korumak en doğrusu. Yine de trajedi geleneksel hikayelere (mitos) dayansa da, bu, Aristoteles’in geleneksel hikayelere “katı” bir bağlılığı talep ettiği anlamına gelmemeli (1451b 24-27). Eski Yunan pratiğinde olduğu gibi geleneksel hikayeler (mitoslar) çerçeve işlevi görürler ve her defasında yeni unsurlarla yeniden üretilir.

ya da mümkün düzenini” (1451b 30-32) keşfetmek ve sunmakla ilgili, ancak bu yapılırken harikulade/hayretengiz olana (*to thaumaston*) da yer açılması kritik önemdedir (1460a 12). Belki de şu söylenebilir; Aristoteles insanları birleştiren ve onlara ortak bir hayat vizyonu sunan şeyin tarihten bağımsız genel-geçer normlarda değil, toplumun bir şekilde ortak hayal dünyasını ve hafızasını oluşturan bir tarihsel anlatıda (mitos) temellendiğini ima ediyor gibi.

Fiiildeki ciddiye konusuna gelirse, bunun trajedinin komediden farkı için söylenmiş olduğunu tahmin edebiliriz. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*'nin 10. Kitabında mutlu/erdemli hayatın gülünesi değil ciddi şeylerle yakın bir bağı olduğunu söylüyor (1177a 1-10); trajedi komediden çok daha üstün. Trajedideki ciddiyet ögesi şu halde insanın en yüksek iyisine (*theoria* etkinliği) hizmet eden bir şey olarak düşünölmeli. *Theoria* insan hayatının diğer tüm boyutlarından farklı olarak öz-yeticiliğe (*autarkheia*) sahip tek etkinlik olarak sunulurken,<sup>12</sup> trajedi bunun derin bir yanılsama olduğunu ifşa etmeye dayalı. Bir yandan, *logos* bize tekinsiz bir dünyada, kırılğan bir imkansallık içerisinde olduğumuzu duyururken (ve trajedi bunu hatırlatırken), öte yandan *logos*'un kemal noktası olan *theoria* öz-yeticilik, dışsal olan herşeyden bağımsızlık savı üzerine kurulu. Bu düşünceleri bağdaştırmak kolay değil. Belki *theoria*'nın tanrısal hayata katılma olduğunu hatırlamak faydalı olabilir. Bu anlamda, *theoria* insani düzlemden, bir süreliğine de olsa, “kopuş” içeriyor. Dolayısıyla, öz-yeticilik insani olanı değil, tanrısal olanı niteliyor.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Aristoteles sanatı içgüdülerle yaptığımız bir iş olarak kabul etmeyecektir. Sanat daha fazlasını ihtiva etmekte; sanat bir rasyonalite biçimidir. Mesela, formun şeylere içkin olması ve bizim bilişsel yapımızın da form temelinde işleme sanatın doğası için de kritik olgulardır. Dolayısıyla, sanatın bilgiye yönelik bir fonksiyonu var. Bu bilgiye yönelik vurgu Aristoteles metafiziğinin temelini oluşturan dünyanın asli bir düzen olduğu, şeylerin hareketliliğinin bir düzene tabi olduğu, ve yine tüm anlaşılabilirliğin şeylerin düzeni ile köklü bağlantı içerisinde olduğu yönündeki sayılılardan koparılamaz; form varolanın temeli olmakla aynı zamanda varolanın anlaşılabilirliğinin ve ifade edilebilirliğinin (*logos*) de temeli. Oysa Nietzsche'nin en başında karşı çıktığı şey böyle bir düzen fikridir. Aristoteles'e göre, ağzımızı açıp söyleyeceğimiz her kelime evreni içkin bir düzen olarak, *kosmos* olarak önceden varsayıyor. Eğer Aristoteles haklıysa, Nietzsche'nin pozisyonu bir çelişki içeriyor demektir. Önemli olan nokta Nietzsche'nin trajik içgörüsünün son analizde bir nihilizm içeriyor olması; dünyanın bir kozmos olduğunu söylemek için elimizde hiçbir delil yok ve kendinde, insandan bağımsız bir düzen fikri savunulamaz bir fikirdir, metafiziğin

12 Bkz., *Nikomakhos Etiği*, 10. kitap, 7-8. bölümler.

hakikat saplantısını temellendiren bir fikir. Kant'ın metafizik eleştirisinin (Schoopenhauer vasıtasıyla) Nietzsche nihilizminin arka-planında yattığını görmek zor değil.

Öte yandan, Nietzsche'nin sanatsal etkinliğin özüne yerleştirdiği yaratıcılık mimesis düşüncesiyle uyuşmaz. Aristoteles sanatçıdan neredeyse tanrısal bir yaratıcılık ve orijinallik talep eden bu düşünceyi kuşkusuz abartılı bulacaktır. Gördüğümüz gibi mimesis'in merkezinde insanı karakterize eden bir arzu, bilme arzusu var. Bu arzunun en yüksek düzeyi ve ifadesi, bildiği üzere, *theoria*, insanın tanrısal olan ile bağlantılandığı metafizik-kontamplatif etkinlik. Dolayısıyla sanatta da insan varoluşunun nihai *telos*'u olan *theoria*'dan izler var, hatta bu izler sanatsal etkinliği bir şekilde belirliyor. Nietzsche sanatsal doyumunu ya da vecdi bu tür bir tanrısal hayata katılma temelinde değil de doğanın bir hediyesi olarak, her şeyin temelinde yatan "yokedilemezcesine güçlü ve zevkli"<sup>13</sup> bir şey olan Dionysoscu hayat gücünün tezahürü olarak görür.

Yukarıda Aristoteles açısından tarih-yazımı ve şiir arasındaki farka değindik. Şunu gözlemledik; tarih-yazımı tikel olanı tasvir eder, halbuki şiir (ve onun birincil formu olan trajedi) insan hayatına ilişkin genel modeller kurar, sözgelimi bir eylem, bir karakter (Kral Narkissus) veya bir hikaye (*mythos*). Bu bütünlüklü model (kurgu) insanlar için bir tümel işlevi görür. Trajedideki kurgu insanlarda korku ve acıma uyandıran bir olayı çarpıcı bir şekilde göz önüne serer. Trajedinin uyandırdığı infial anlatılan hikayenin (mesela, Kral Ödipus'un hikayesi) hayat içerisindeki imkanı ve olasılığı ile de doğrudan ilişkilidir. Deyim yerindeyse, trajedi insanların trajik olanı bizzat kurgusal bir zeminde tecrübe etmelerini ve bu yolla trajik olana yönelik içgörü kazanmalarını sağlar. İnsan hayatı için her zaman bir imkan olan bu trajik olana, karanlık olana yönelik açıklık ya da içgörü aynı zamanda *phronesis*'in (basiret ya da sakınım) de temel kaynaklarından. Dolayısıyla, Aristoteles'in bakış açısından, trajedinin bu pedagojik işlevi hayatın karanlık bir boyutunun da bulunduğu ve insanların buna yönelik bir kavrayış ve uyanıklık kazanmaları gerektiği şeklindeki bir sayılıya dayanmaktadır. Nietzsche trajedinin bu rolünün iyimserci (*optimistisch*) bir hayat görüşüyle bağdaştırmaya inandıranı haklıdır. Ancak Aristoteles bir kötümserci de değildir. Onun bizzat bu etik-pedagojik boyutu vurgulaması şunu da ima eder; hayatta kendini gösteren bu karanlık ile baş etmenin bir yolu vardır. Bu yol akıl temelinde hareket etmektir. Mutluluk (*eudaimonia*) akıl temelinde, yani ahlaki ve zihinsel erdemler temelinde, yürütülen bir hayattır. Nitekim etik/erdemli bir fiil trajik olamaz.

Bununla birlikte şunu hatırlatmakta fayda var; Aristoteles için akla dayalı bir hayat bedene karşıtlık içerisinde tanımlanan bir hayat değildir, Kant'ta olduğu

13 *The Birth of Tragedy*, s. 39.

gibi akıl ile eğilim (*Neigung*) arasında köklü bir zıtlık yoktur. Aristoteles’de bir zihin-beden ikiciliğini savunmak bile zordur. İnsan sonuna kadar bedensel bir varlık olarak kalır. *Psukhe* bedeninin formu, işlerlidir ve akılla aynı şey değildir. Akıl (*nous*) bu bedensel varoluşu aydınlatan bir ışık gibidir. Aristoteles, *De Anima*’da (III. kitap) bu ışığın insandıışı ve gayrişahsi bir kozmik etkinlik olduğunu söylemeye kadar gider. Bu tez *Metafizik* Lambda’nın “teolojisi” ile birleştirildiğinde, insanın rasyonalitesini temellendiren söz konusu etkinliğin tanrısal olduğunu söylemek gayet mümkündür. Bu noktada, Nietzsche ile ilginç paralellikler saptamak mümkün görünüyor. Nietzsche de (Schopenhauer’ı izleyerek) insanı bir beden olarak ele alır: “... ama uyanan kişi, bilen kişi şöyle der: ben, bütünüyle bedenim ve bunun dışında bir şey değilim; ve ruh yalnızca bedendeki bir şey için kullanılan bir sözcüktür”.<sup>14</sup> Hayatın trajik karakteri giderilemez, akıl bizim için hayatın bu trajik karakterine karşı bir korunak olamaz. Fakat Schopenhauer’a karşı, Nietzsche trajik içgörünün sanat ile birleştirilmesi gerektiğini söyler. Sadece sanat bizi bu trajik içgörünün hayata getirdiği olumsuzluktan koruyabilir. Böylece hayattan istifa etmek ile değil, Budistik tavır ile değil, hayata sanatsal bir katılım ile bu olumsuzluğun aşılabileceğine inanır. Trajik içgörü iradenin olumsuzlanmasını gerektirmez, aksine onun sanatsal etkinlikte tümüyle edimselleştirilmesine bizi yöneltir.

Şimdi duygulanım ile ilgili olarak Aristoteles’te şöyle bir eğilim görüyoruz: Aristoteles bir yandan tutkuların (*pathei*) aklın bakışını tahrif edeceğini düşünürken, öte yandan kimi güçlü duyguların uyarılmasına dayanan trajedinin insanlar için faydalı ve gerekli olduğunu savunur. Bu güçlü duygular en başta acıma ve korkudur (*elou kai fobou*). Acıma ve korkunun tahriki ile katharsis gerçekleşir. Aristoteles, *Retorik*’te bu tür güçlü duygular (acıma ve korku) hakkında bazı ilginç şeyler söylüyor (özellikle, 1382a 21-28, 1382b 28-36, 1383a, 1385b, 1386a-b). Bu pasajlardan öncelikle korkunun hayatımızdaki tehlikeli, kötü ve yıkıcı imkanlarla ve en başta ölümle temel bir bağıntı içerdiğini anlıyoruz. Trajedide bu imkanlarla somut bir şekilde karşı karşıya geliriz. Mesela, her ne kadar, ölüm hayatın temel bir gerçeği olsa da, bu bizi rahatsız etmez çünkü onu kendimizden çok uzakta görürüz (1382a 27-28). Halbuki trajedi ölümü yakınlığımıza getirir, deyim yerindeyse bize temas etmesini sağlar. Bunun uyandırdığı korku aktif bir unsur olarak ölümü hayatın içerisine dahil eder. Belki de, Heideggerci bir anlamda söylersek, ölümle bu ilişki bakışımızı şimdinin, gündelik olanın, hazır ve mevcut olanın dar çerçevesinin ötesine taşır. İnsanın kendi tekinsiz varoluşuna (Heidegger’in *Unheimlichkeit* dediği) gözlerini açmasını sağlar. Trajedinin açığa çıkardığı ve boşalmasını sağladığı korku bu tekinsizlikle ilgilidir. Heidegger *Varlık*

14 İşte Böyle Dedi Zerdüş, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Kabalcı yay. 2004), s. 39.

ve Zaman'da bu tekinsizliğin sahicilik (*Eigentlichkeit*) olarak sahiplenilmesinin nasıl mümkün olabileceğine dair sayfalarca süren bir serimlemede bulunur, fakat son analizde ortaya konan reçetenin soyut olmanın ötesine geçtiği oldukça şüphelidir. Şu açık görünüyör; Heidegger'in aradığı sahiciliği (kökleri Platon'a dek giden kendimizle bir olma arzusu) Aristoteles trajedinin katartik etkisinde bulmuştu. Aristoteles açısından, trajediye yapılan bu merkezi vurgu şunu ima eder; bu noktada, trajik olanın, insan hayatındaki tekinsizliğin bizzat tecrübesine ihtiyaç var, hiçbir şey bu yaşantıyı ikame edemez ve trajedinin yaptığı da tamı tamına budur, yani trajik imkanla bizi yüz yüze bırakmak. Böylece, katharsis bizzat trajik olanın insana dokunmasının yarattığı bir "boşalma". Nitekim, acımda trajik bir olayın yol açtığı acının, bir başkasının acısının yaşanması söz konusudur (1385b 11-22). Acımanın mümkün olabilmesi için bu bir başkası bize birçok bakımdan "benzer" ve yakın olmalıdır. "Bu durumda sanki biz kendimiz tehlikeydeymiş gibi hissederiz" (1386a 19-20) çünkü aynı felaketin bizim başımıza da gelebileceğini hissederiz. Başarılı bir trajedi bizde "acıma" hislerini uyararak ve tahrik ederek kendimizi trajik kahramanın yerine koymamızı sağlar. Trajik zevki oluşturan şey bu duyguların meydana getirilmesi (1453b 12-13).

Bu yine de tuhaf bir tez çünkü trajik zevk acıma ve korku duygularını uyandırmaya dayalı, oysa bu duygular acı içeriyor.<sup>15</sup> Katharsis mazoşist bir deneyim mi? Buradaki kritik nokta şu olabilir; seyirci bunun bir performans olduğunu zaten biliyor, dolayısıyla olanların gerçek olmadığını, yalnızca gerçek ya da doğal olanın mimesisi olduğunu farkında. Ama bu sadece bir performans ise, gerçek hayat değilse, o zaman etkisi sınırlı olacaktır. Korku filmi izlediğimde bunun sadece bir film olduğunu bildiğim için, korkmanın hiç bir gerekçesi olamaz. Fakat eğer söz konusu film baştan sona her yönüyle "teknik olarak" iyi tasarlanmış bir korku filmi ise, mimetik karakteri (gerçeksiliği) yüksekse, elimde olmadan korkuya kapılıyorum ve aynı zamanda izlediklerimin gerçek hayatın bir parçası olmadığını da gayet iyi bilirim.

Buna karşılık olarak, Nietzsche'nin trajedisi ne acıma ne de korkuya herhangi bir vurguda bulunmaz. *Trajedinin Doğuşu*'nda trajik mitosun açıklanışında acıma ve korku kavramlarının işin içine karıştırılmasına net bir dille karşı çıkar.<sup>16</sup> Nitekim *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* Nietzsche böylesi duyguların Üst-insana yabancı olduğunu bizlere hissettirir: "Zeytindağımın güneşi alan köşesinde şarkı söylüyor ve her türlü acımayla alay ediyorum."<sup>17</sup> Ya da "acımak

15 Bkz., Paul Woodruff, "Aristotle's Poetics: The Aim of Tragedy", s. 613, *A Companion to Aristotle* içinde.

16 *The Birth of Tragedy*, s. 113.

17 *İşte Böyle Dedi Zerdüş'te*, s. 238.



bütün özgür ruhları boğucu bir atmosfere sürükler.”<sup>18</sup> Korku hakkında da benzer ifadeler bulmak zor değildir; “ya da karanlık odalarda kendisini tinlerin ziyaret etmesini bekleyen bilgili bir yarı deliden korkuyu öğreniyorlar—oysa tin iyice kaçır böylesinden!”<sup>19</sup> Nihayet *Putların Alacakaranlığı*’nda Aristoteles’in bu konuyu yanlış anladığını söyler; mesele korku ve acımadan korunmak değil, tehlikeli bir duygunun şiddetli bir boşalımını sağlamak değil, mesele “korku ve acımanın üstünde ve ötesinde olmak”.<sup>20</sup> Eğer trajedinin sağaltıcı gücü bu duyguların boşalımında yatmıyorsa nerede yatıyor? Hayatın zaman ve akış olduğunu, olağanüstü güzel trajik bir “oyun” olduğunu, nihai anlamda bizim kontrolümüzde olmadığını, olamayacağını, kavramlara gelemeyeceğini öğreterek “intikam ruhundan,” yani zamandan intikam alma duygusundan bizi kurtarmasında yatıyor. Sağaltıcı olan şey Dionysos’la birleşmenin verdiği bu intikam ruhundan sıyrılma, ve arınma (*katharsis*) bu ruhtan arınma. Zamandan intikam alma duygusu bizi zamanüstü hakikatler (*aeterna veritas*) aramaya yöneltiyor, kavramın bakış açısından dünyayı kurmaya götürüyor. Nitekim *katharsis*’in Aristoteles’teki bilişsel işlevi onu tam da böyle bir bağlama (kavramsallığın bakış açısı) yerleştirmeyi gerektiriyor. Ancak, Aristoteles’e göre, zamanüstü hakikatler evrenin tanrısal düzeninin temelinde yatıyor ve bu- felsefe de dahil- tüm anlamlandırma çabalarımızı mümkün kılan şey. Dolayısıyla, Aristoteles açısından bakıldığında, zamanüstü hakikatler zamana karşı intikam duygusunun ürünü değil, şeyler hakkında anlamlı konuşabilmemizin temel gereği. Yine mesele, bir şekilde, Aristoteles ile Heraklitus arasında hareketin doğasına ilişkin temel farklara gelip toplanıyor.

Eğer Aristoteles için *katharsis*, trajedin tecrübesi yoluyla insan hayatına yönelik olarak aklın bakış açısını genişleten ve derinleştiren bir işleve sahipse ve *katharsis* özel kılan bu ise, o zaman Aristoteles’in (Platon’dan farklı olarak) akıl ile duygular arasında bir çatışma değil, bir sürekliliğin, bir bütünsel ve tamamlayıcı ilişkinin var olduğu, var olabileceği düşüncesini son derece ciddiye aldığını söylemek mümkündür. Aynı şekilde sanat rasyonel bir hayat (yani, insanın iyisinin gerçekleşmesine, eserleşmesine, *energeia*’sına dayalı bir hayat) için çok gerekli bir şey haline gelir. Mesela, Aristoteles’in de *Politika*’da (8. kitap) vurguladığı gibi, trajedideki müzik öğesi hayatidir, çünkü bu tür duyguların başarılı bir şekilde uyarılmasına ve harekete geçirilmesine hizmet eder. Şu halde trajedi (*katharsis* tecrübesini mümkün kılarak) bu ilişki açısından hayati bir köprüyü temsil ediyor.

18 *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 254.

19 *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 247.

20 *Twilight of the Idols*, s. 562, *The Portable Nietzsche* içerisinde, ed. and trans. W. Kaufmann (New York: Penguin, 1976).

Gördüğümüz gibi, Nietzsche açısından trajedinin hizmet ettiği şey asla insandaki en yüksek unsur olarak aklın tam işlerliği olamaz. Tam tersine bu bakış açısı, bizi hayata yabancılaştıran bir sonuç doğurmak zorunda. Aristoteles'in bu (Nietzsche'ye göre optimistik) savının dayandığı varsayım dünyayı her şeyin içkin bir şekilde anlamlı olduğu, her şeyin bir amacı (*telos*) ve yeri (*topos*) olduğu, aklın dünyadaki bu içkin anlamı elde edip fiilleştirdiği bir düzlem olarak tasavvur ediyor. Halbuki, Nietzsche'ye göre bizzat şeylerde anlam yok, onlara anlam verecek olan, anlamı, değeri, ölçüyü yaratacak olan biz insanlarız ve bu özgür, yaratıcı bir estetik-sanatsal eylemsellik temelinde ancak olabilir. Dahi sanatkar bu bağlamda özel bir önem arz ediyor, aynı şekilde Nietzsche'nin tarih yorumu ve yazıcılığında büyük insanlara (yani, büyük sanatkarlara) atfettiği değer.<sup>21</sup> Nietzsche düşüncesinin arka-planında can alıcı bir unsur olarak Kant'ın sadece metafiziğe yönelttiği hücum değil, aynı zamanda *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki deha yorumu da dikkate alınmalı. Buna göre, doğa dahi sanatkar vasıtasıyla sanata ölçü ve kural veriyor. Bunun Nietzsche'nin felsefi tahayyülünde vardığı biçim çok şaşırtıcı; sanatkar hayata temel değerleri veren kişi, değerlerin yaratıcısı (ki bunu Kant kabul etmezdi). Son noktada, "güç iradesi" ve onun türevi olan "üst-insan" fikri ile karşılaşıyoruz ki bu temaları modern özne metafiziği bağlamında yorumlamak son derece yerinde olur. Ancak güç iradesinin bu sonunda vardığı abartılı öznelcilik yine de Nietzsche'nin kökensel kaygılarına gözlerimizi kapatmaya neden olmamalı. Yukarıda Heidegger'in "sahicilik" diye isimlendirdiği şeyi Aristoteles'in trajedide bulduğunu söylemiştik. Buna şimdi Nietzsche'yi de eklemek gerekir. Söz konusu olan husus kendimizle birlik, dünyadaki konumumuza yönelik sağlıklı ve doğru bir kavrayış, ya da daha basit bir ifadeyle dünya ve kendimizle barış, ya da Nietzsche'nin ifadesiyle hayata "evet" diyebilmek. Bu barış, Nietzsche'ye göre, "Dionysoscü büyü ile temas kurmayı", "trajik insanlar olmaya cesaret etmeyi" gerektirir; "çünkü kurtarılacaksınız".<sup>22</sup> Trajik olan güç iradesidir ve o bizi hayatın en iç özündeki Dionysoscü güdünün sonsuz gücüyle, sonsuz hazzıyla, hatta sonsuz acısıyla buluşturur, bireysellikten kurtarır. Nietzsche insan hayatının her noktasında, yaptığımız her işte, hatta tüm doğada, bir güç arayışı itkisinin esas olduğunu söyler. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bunu gayet çarpıcı bir dille ifade eder: "her nerede bir canlı bulduysam, orada güç iradesini de buldum; ve hizmet edenin iradesinde bile efendi olma iradesi buldum".<sup>23</sup>

Yaptığımız her işte bir güç arayışı kendisini gösteriyorsa ve bu bizler için tanımlayıcı ise, en önce, ilk olarak güçten yoksunuz demektir, durduğumuz

21 Bkz., Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası Üzerine* (1874).

22 *The Birth of Tragedy*, s. 97-98.

23 *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 89.

zemin temelsiz ve temellendirilemez bir zemin, bir güç yoksunluğu tarafından belirlenmiş bir zemin demektir (ya da, daha basitçe, “zemsinsiz” demektir). Trajik içgörü bu gerçeği görmeyi içeriyor. Bilgi arayışı bir “temel” kurma çabası olduğu ölçüde ve bu –Batı kültürü ve geleneğinde olduğu gibi-insan hayatını tanımlayan asli bir proje şeklinde kendini gösterirse durduğumuz bu kaygan ve trajik zemine bakışlarımızı kapatmış oluruz. Aynı şekilde kendimizi doğru değerlendiremeyiz. Trajedi varlığımızın bu oynak, kırılğan, kaygan (son tahlilde, sonlu ve zamansal) zeminine ve karakterine bakışlarımızı topluyor. En azından *Trajedinin Doğuşu*’nun hayatın böylesi trajik karakterinin geri-kazanımına yönelik bir çağrı olarak okunması yerindedir. Ancak şurası olabildiğine açık; Nietzsche güç iradesinden vazgeçmeyi salık vermez, aksine ona “evet” diyebilmektir esas olan. Bu bir bakıma Sisifos mitosundaki Kral Sisifos’un tavrıdır.

Dolayısıyla, Nietzsche’nin trajedi yorumunun merkezinde onun “güç iradesi” diye isimlendirdiği trajik bir unsur var. Aslına bakılırsa, Aristoteles ile burada bir paralellik kurmak çok zor değil. Bu bizi *orexis* (arzu) ve *dunamis* (güç, olanak, kabiliyet, potansiyel) kavramlarına götürüyor. Aristoteles’e göre her nerede *dunamis* varsa orada *orexis* de var. Buna karşın, Tanrı saf form ve mutlak etkinlik olduğu için tek mükemmel varlık ve bu anlamda model varlık. Tanrı model varlık olduğu için tüm evrenin ereksel nedeni, tüm varlıkların aşk/arzu nesnesi ve bu durum, evrendeki tüm hareketliliğin (*kinesis*) nedeni.<sup>24</sup> Tüm varlıkları karakterize eden bu Tanrıya yönelik arzu (ki son analizde tanrıya benzeme arzusudur) onları harekete geçiren şey. Tanrı esasen bu anlamda *proton kinoun akineton*. İnsanda bu arzunun belirleyici formu “bilme”. Bir diğer deyişle, insan ve sadece insan *zoon logon ekhon*. *Logos* bu anlamda insanın tüm duyuşsal varlığını (en başta “görme”) yöneten bir ilke demektir. Ama *logos* aynı zamanda insanın kendi imkanlarının (öncelikle ölümün) ve aynı şekilde onların kırılğanlığının da farkına varmasını beraberinde getirir. *Logos*’un mümkün kıldığı bu imkanlara yönelik özel farkındalık insanı zamanın ve sonluluğun tacizlerine açık hale getirir, insanı nazik, trajik bir varlık haline getirir, “ölümlü” yapar. Bu farkındalığa ölüm “en korkunç şey” (1115a 26) olarak belirir. İnsanı trajik kılan şey bizzat *logos*’un kendisidir. Diğer hiçbir canlı bu açıdan bakıldığında trajik değildir. Yine bu bağlamda *logos* ve *pathos* karşılıklı ilişkileri içerisinde belirlenirler. *Pathos* insan varoluşunun karanlık, kontrol edilemez boyutlarına karşılık geliyor. İnsanda açıklık (açığa çıkma) ve karanlık (örtünme) kopmaz bir birliktelikle birbirlerine bağlıdırlar; *Logos* ve *pathos* ancak birliktelikleri içerisinde anlaşılabilirler. Yani, insan sadece *logos* olsaydı, saf bilinç varlığı olurdu (Descartes’ın *res cogitans*’ı). Aristoteles böyle bir şeyin söz konusu olmadığını çok iyi biliyordu.

24 Bkz., *Metafizik*, 12. kitap, 7. bölüm.

*Akrasia* (“kendine hakim olamama”, “irade zayıflığı”, ya da harfiyyen çevirirsek “güçsüzlük”), *Nikomakhos Etiği*’nin bu son derece gizemli, bir o kadar da önemli kavramı (7. kitap, 1-10 bl.), *logos* ve *pathos*’un insanı oluşturan eşyaşamsallığının (symbiosis) beraberinde getirdiği karakteristik bir fenomen olarak anlaşılmalıdır. Daha basit bir deyişle, insan bir beden varlığı olarak kaldığı sürece, akratik davranışlar bizzat insan olmanın karakterine hastır.

Eğer *logos* insanın trajik karakterini oluşturan şey ise, o zaman *logos*’un en üst düzeyde kendisini gösterdiği faaliyet olarak (*philo-sophia* anlamında) felsefenin kökeninde de yapısında da bu trajik unsur hakim olmalı; felsefi soruları ve onlara yönelik tavrımızı bizim trajik varoluşumuz tahrik ediyor olmalı. İnsan ölümlü olduğu için temel sorulara ilgi duyar. Düşünmenin kökenini belirleyen şeyin bizim narin, güçsüz, nazik, ihtiyaçkar, yani trajik varlığımız olması felsefe tarihi boyunca ender sahiplenilmiş bir içgörüdür. Ama bu, aynı zamanda en örnekleyici, en yüksek anlamda trajik (yani, bu ihtiyaçkarlığın eylemleştigi) etkinliğin bizzat felsefede gerçekleştiği anlamına da gelir. Yunan trajedilerinde şu görülür; insanın hakimiyet, öz-yeticilik ve güç (mesela “gurur”) iddiası her defasında zamanın ve tanrıların (insanın asla hakim olamayacağı dış faktörlerin<sup>25</sup>) darbesine maruz kalır, insanı bir anda asla tahmin edemeyeceği bir noktaya düşürür, insan hayatı tersine döner (*metabasis*, 1452a 16). Trajik an bu şekilde insana kendi asli güçsüzlüğünü duyurur. Bir anlamda, güç iddiası insanın asli güçsüzlüğüne çarpıp geri döner. Trajik tecrübe budur. *Nikomakhos Etiği* 1. kitap, 10. bölümdeki mütalaa olağanüstü önemdedir. Burada Aristoteles, Kral Priam örneğinden hareketle, insan hayatının ondaki mutluluğu somut, yanılmaz kriterlerle tespit etmemize elvermeyecek denli kırılğan bir şey olduğunu ima eder. İnsan sonuna dek trajik olanın müdahalesine açık bir varlık olarak kalır.<sup>26</sup>

Bununla birlikte, Aristoteles’in *episteme* projesi (varlıkların ilk ilke ve nedenlerinin bilgisine yönelik bu hırslı metafizik proje) düşünmenin kökeninde kendini duyuran söz konusu güçsüzlüğü, trajik zeminimizi, gözardı eder. Bu Nietzsche’nin felsefeye, kavramsal düşünmeye, entelektüel olana düşmanlığının temel nedenidir; hayata kavramsal bakış trajik olanın üzerini örtüyor. Ancak Nietzsche düşünmeyi kavramsallık ve hesaplama modelinde mülhaza ettiği için, trajik olanı sahiplenen sanatı düşünmeye karşıt bir ilke diye bize sunuyor. Halbuki, eğer düşünmenin kökeninde esas olan şey yukarıda söylendiği gibi insanın kırılğan, zayıf, ihtiyaçkar varlığı ise (*logos*’un bize açtığı narin ve sonlu im-

25 Yunanlılar bu amansız dış faktörler için geniş bir kelime hazinesi ürettiler; tykhe, moira, dyke, ananke gibi.

26 Geniş bir tartışma için bkz. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 11-12. bölümler.

kansallığımız ise) o zaman kavram ve hesaplama temelinde belirlenen düşünme kendi kökenine yabancılaşmış bir düşünme demektir. Bu düşünme düşünmenin asli formu olarak alınmaz. Keza, kökenlerine sadık kalan bir düşünme ile sanatı buluşturan ve birbirine bağlayan geniş bir ortak zemin olmalı.

Bu bizi aynı zamanda Aristoteles'in *Poetika*'sında hayretin yerine getiriyor. Joe Sachs'e göre, trajedide bir şeyin ifşa olması, insanı «şaşkına çeviren» bir etki uyandırır (1455a 16-17).<sup>27</sup> Burada Aristoteles *thaumazein* değil, *ekplexis* kelimesini kullanıyor. Ama sonuç oldukça benzer, hatta *thaumezein*'dan daha radikal, zira *ekplexis* “dayanağını yitirme”, “kişinin ayağının altından zeminin kayması” “afallama” gibi anlamları ima ediyor. Hayret felsefenin kökeni çünkü gündelik hayatımızı belirleyen güvenlik ve öz-yeticilik varsayımlarımızı boşa çıkararak varlığımızın trajik güçsüzlüğünü ve zeminsizliğini bize duyurur. Hayretin özünde insanın güçsüzlüğünün ifşası var; hayrete düştüğümüzde, anlama ve bilme iddiamız geçerliliğini yitirir. Trajedi hayret üretir (1460a 11-18), yani varlığımızın trajik karakterine bizi uyandırır. Ama, hayretengiz olan (*to thaumastaton*) ayrıca özel bir zevk verir, bu da trajedinin zevkidir. Belki de Aristoteles'in “katharsis'e has zevk” (1453b 11) dediği şey tam da bu hayretengiz olanın afallatıcı (*ekplektikos*) etkisidir. Dolayısıyla, tüm bu noktalardan hareketle, Aristoteles için trajedinin düşünmeyi tahrik eden bir boyutu olduğunu gözlemleyebiliyoruz: trajedi insanları felsefi-teorik hayata hazırlamak ve yönlendirmek ve böylece bu hayata dayalı olması gereken *polis*'in tesisi için elzem bir *tekhne*. *Tekhne* yukarıda söylediğimiz gibi doğal süreçlere onları taklit ederek (mimesis) müdahale etme işi. Tıp gibi kimi sanatlarda sanatkarın *physis*'e müdahalesi onu kendi *telos*'una taşıma gayesi güder. Yara eğer kendi başına iyileşmiyorsa hekimin uygulayacağı bir tedavi gerekir. Trajedi de böyle, ama trajedinin etken olduğu *physis* düzlemi, insan *psukhe*'sidir, *telos* ise insan olmada içerilen *telos*, yani bir yandan *polis* hayatı, öbür yandan *theoria*, ya da bu ikisinin kopmaz birlikteliği; teorik-felsefi hayatın en yüksek ve belirleyici iyiyi temsil ettiği bir *polis* düzeni.

Öte yandan, yukarıda Aristoteles'in trajedi için müzik ögesinin önemine dikkat çektiğine işaret etmiştik. Nietzsche müziğin önemini çok daha üst bir düzeye taşır- ki bu noktada, *Trajedinin Doğuşu*'nda açıkça görülebileceği gibi (bl. 16), büyük ölçüde Schopenhauer'un izinden gider. Schopenhauer'a göre varlığımızın karanlık ve kötücül asli temelinin, iradenin kendisini serimlediği, duyurduğu düzlem müziktir. Görünüşlerin arkasındaki metafizik gerçeklik (Kant'ın *Ding an sich*'i) müzikte açığa çıkar ve cisimleşir. Müzik aynı zamanda onun hükümranlığından geçici de olsa bir kaçış ve kurtuluş sağlar. Müzik sayesinde bireysellik

27 Hayret (*thaumazein*, *ekplexis*) ile trajik tecrübe arasında kurulabilecek muhtemel bağlantılar için bkz. Joe Sachs, *Aristotle: Poetics* (Newburyport: Focus Publishing, 2006), s. 13-17.

ilkesinin (*principium individuationis*) tahakkümünden kurtulur, tüm insanlarla ve tüm varolanlarla bir tür birleşme yaşarız. Müzik bize hayatın ve iradenin dışına çıkmanın, onu olumsuzlamanın bir yolunu sunar. Oysa Nietzsche’de müzik hayatın trajik güzelliğine evet demenin asli formuna dönüşür. Müzik Trajedi ile birleştiğinde ise Dionysoscü dünya algısı kendine has anlatımına kavuşur. Dionysoscü bilgelik ve hayat coşkusu hiçbir yerde kendini trajedi ve müziğin ayrılmaz birlikteliğinde olduğundan daha iyi bir şekilde ifade edemez. O halde şu açık; trajedideki Dionysoscü unsur müzikten gelmekte. Nietzsche’nin müziği asli sanat (*Ur-kunst*) olarak gördüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir yandan Nietzsche Yunanlıların trajik sanatı ve yaratıcılığı müziğin ruhundan doğdu (bl. 17) derken öte yandan (Sokrates’in etkisiyle) trajedi gücünü kaybettiğinde dünya ile bu yaratıcı ilişki kaybedildi diyor (bl. 13). Her halükarda, müzik ile trajedi arasında Nietzsche’nin öngördüğü (ya da sayıltıladığı) zorunlu ilişkiyi anlamak kolay değil. Yine de şunu anlıyoruz; resimden heykele tüm sanatları sanatsal kılan köken müzikle bağlantılı olmalı.<sup>28</sup> Şiir de, örneğin, temel bir müziksel karakter taşımalı. Bu Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te ne yapmaya çalıştığını daha iyi anlamamıza belki yardımcı olabilir. Bir tür müziksel-mitik-trajik dil ve anlatı yaratma girişimi. Ya da pekala “müziksel bir düşünme”.<sup>29</sup> *Ecce Homo* bu gayeyi çok daha net bir şekilde dile getirir: “Benden önce Dionysoscü bir tutkunun felsefi bir tutkuya (*Pathos*) bu intikali (*Umsetzung*) bilinmeyen bir şeydi; eksik olan trajik bilgelikti (*tragische Weisheit*).”<sup>30</sup>

28 Bu, sanata asli bir mistik-metafizik görev atfeden Schelling’in bir sözünü akla getiriyor; “mimari, genel olarak, donmuş bir müziktir”. Nietzsche de Schopenhauer’u izleyerek “dünya donmuş bir müziktir” diyebilirdi. Bu paralellik kanımca hiç de gelişigüzel değil. Schelling mutlak-özdeşin (*das absolut-Identische*) kavram, refleksiyon ve bilince kapalı olup sadece sanatsal tecrübeye ve sezgiye açık olduğunu savunurken ve aynı şekilde onun karanlık ve uçurumsu (*abgründig*) bir karaktere sahip olduğunu söylerken Nietzsche’ye çok yakın bir yerde durur. Ancak, Nietzsche’den farklı olarak, bu noktada trajediye yönelik özel bir vurgu göze çarpmaz.

29 Krş., *The Birth of Tragedy*, 6. bölüm. İyi düşünüldüğünde *Trajedinin Doğuşu*’ndaki şu cümle de bize bir ipucu verebilir: “Gerçekten de genel anlamda müzik, dünya ile yan yana getirildiğinde, dünyanın estetik bir fenomen olarak haklılaştırılmasından neyin anlaşılacağını gösterebilecek tek şeydir” (s. 114). Heidegger’in *Beitraege zur Philosophie*’de metafizik düşünme geleneğine karşıtlık içerisinde, müziksel bir dil kullanma gayreti, başvurduğu müziksel metaforlar (mesela, *Fügung, Verfügung, Fuge, Gefüge, Anklang, Zuspil*) büyük olasılıkla Nietzsche’nin onun düşüncesi üzerine bu yıllardaki (1935-1938) etkisine bağlanabilir. Kitabın amaçları konusunda özellikle bkz. *Beitraege zur Philosophie* (Frankfurt: V. Klostermann, 1989), §39. Heidegger’in geç dönem anti-metafizik düşünme yolu “arzın şarkısını” dinlemeye ve dinlememizi mümkün kılmaya yönelmiş bir düşünme çabası. Ancak bu noktada ne kadar başarılı olduğu tartışılır. Bu konuda, geniş çaplı bir irdeleme için bkz. Michel Haar, *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being*, trans. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

30 *Ecce Homo and The Anti-Christ*, trans. Thomas Wayne (New York: Algora Publishing, 2004),

Son olarak, Aristoteles iki şeyin şiirin doğal boyutlarını oluşturduğunu söyler; müzik (harmoni ve ritim) ve mimesis. Bunun temel nedeni bunların aynı zamanda insanın doğasına ait olmalarıdır.<sup>31</sup> Trajedi için müzik öğesinin önemini birçok kez belirtir. *Problemata*'da melodi ve ritmin hareket olduğunu ve dolayısıyla edim içerdiğini ifade ediyor (919b26 vd. ve 920a3 vd.). *De Anima*'da bedensel/duyusal faktörlerin, yani hareketlerin, duygulanımlarımız üzerinde olmazsa olmaz bir rol oynadığını savunur (403a 15-16). Yani, seyirci üzerinde müziğin icra ettiği tesir aynen bir şeyi bizzat yapmak gibi. Cesaretimizi pekiştirmek için cesurca işler yapmak yerine cesaret ihsâs eden bir müziği dinlemek de pekala aynı işi görebilir.<sup>32</sup> Bununla *Politika*'nın 8. kitabında müzik eğitiminin ve icrasının mutlu/erdemli bir hayat için önemli bir yere sahip olduğu yönündeki savı birleştirebiliriz. Bu hayat son analizde polis'in kurucu gayesi olan boş zamana dayalı olan, amacı bizzat kendi içinde olan entelektüel hayattır. Ancak *polis*'in kalbindeki entelektüel hayat için müziğe (ve diğer sanatlara) değerli bir işlev atfetmek içerdiği anti-Platonik tavır bakımından dikkat çekicidir.

## ÖZ

### ARİSTOTELES VE NIETZSCHE'DE TRAJEDİNİN İŞLEVİ

Bu makalede, Aristoteles ve Nietzsche'nin trajedinin işlevine yönelik görüşlerini karşılaştırıp, farklılıklara işaret ediyoruz. Bazı önemli metinlere yakından bakmak suretiyle, Aristoteles'in trajedi analizini ve bu analizin Aristoteles'in genel konumu içerisindeki imalarını inceliyoruz. Sonrasında bu analizin hayati noktalarını Nietzsche'nin trajik mitos ve müziğe dayalı yeni bir kültür, eski yunan modelinden esinlenen bir kültür inşa etme projesi ile bağlatıyoruz. Bu bağlamda, Dionysoscu dünya-görüşü, trajik içgörü, güç iradesi, mitos, katharsis, mimesis, logos ve pathos gibi kavramları soruşturuyoruz.

**Anahtar Sözcükler:** Aristoteles, Nietzsche, trajedi, mitos, katharsis, Dionysoscu dünya-görüşü, trajik içgörü.

## ABSTRACT

### THE FUNCTION OF TRAGEDY IN ARISTOTLE AND NIETZSCHE

In this article, we compare and contrast Aristotle's and Nietzsche's views as regards the function of tragedy for human beings. By having a close look at

s. 51. Almanca orijinali için bkz. [www.gutenberg.org/ebooks/7202](http://www.gutenberg.org/ebooks/7202).

31 *Poetika*, bl. 4.

32 P. Woodruff, "The Aim of Tragedy", s. 616.

some important texts we explore Aristotle's analysis of tragedy and its implications within the context of his overall philosophical position. We then relate the crucial points of this analysis to Nietzsche's project of building a new culture based on tragic mythos and music, a culture inspired by the model of ancient Greece. In this context, we investigate such notions as Dionysiac world-view, tragic insight, will to power, mythos, katharsis, mimesis, logos and pathos.

**Key words:** Aristotle, Nietzsche, tragedy, mythos, katharsis, Dionysiac world-view, tragic insight.

### KAYNAKLAR

- *A Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos (London: Wiley-Blackwell, 2009)
- *Ecce Homo and The Anti-Christ*, trans. Thomas Wayne (New York: Algora Publishing, 2004)
- Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası Üzerine* (1874).
- Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006),
- Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Kabalcı yay. 2004)
- Joe Sachs, *Aristotle: Poetics* (Newburyport: Focus Publishing, 2006),
- Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)
- Michel Haar, *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being*, trans. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1993).
- *Nikomakhos Etiği*, 10. kitap, 7-8. bölümler.
- Otfried Höffe, *Aristotle*, trans. Christine Salazar (Albany: State University of New York Press, 2003)
- *The Basic Works of Aristotle*'ı (ed. R. McKeon, Random House, 1941)
- *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)
- *The Portable Nietzsche, Twilight of the Idols*, ed. and trans. W. Kaufmann (New York: Penguin, 1976).



## SOMAESTETİK FİLOZOFU SHUSTERMAN: *Kendini Bilmenin Bir Yolu Olarak Somaestetik*

İbrahim YILDIRIM\*

1949 yılında A.B.D’de doğmuş olan Richard Shusterman, pragmatist estetiğin günümüzdeki en önemli ismi olup, özellikle estetik alana kazandırdığı *somaestetik* kavramıyla bu alanda çalışanların dikkatlerini üzerine çekmektedir. Öyle ki, başta A.B.D. olmak üzere dünyanın birçok ülkesindeki felsefe, sanat ve sağlık gibi pek çok farklı alandaki akademisyeni etkisi altına almayı başarmıştır.<sup>1</sup> Ancak estetik görüşü üzerine uluslararası düzeyde incelemeler de bulunan Shusterman’ın somaestetik’ine dair ülkemizde yapılmış herhangi bir çalışma olmadığı gibi, ismi dahi bu alanda çalışan akademisyenler tarafından bilinmemektedir. Bu nedenle Shusterman’ın somaestetik’ine giriş niteliğindeki bu makale, onun somaestetik teorisini ana hatlarıyla tanıtmayı hedeflemiştir.

Shusterman’ın pragmatist estetik anlayışının en can alıcı noktasını oluşturan somaestetik, beden estetik deneyimdeki merkezi rolünü ifade eder. Ona göre, estetik deneyimde beden çok önemli bir role sahiptir; hatta tüm estetik algı ve beğenilerimizin kökeninde bedenimiz bulunur. Nitekim *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal/Somaestetik: Bir Disiplin Teklifi* başlıklı yazısında beden-merkezli yeni bir disiplin teklifi olarak ‘somaestetik’ kavramını sunar.<sup>2</sup> Bu kavram aslında Shusterman’ın sadece estetiğe yaklaşımını değil, onun felsefî antropolojiye yaklaşımını da ortaya koyan bir kavramdır. Çünkü o, tıpkı John Dewey gibi, insanın bedensel ve biyolojik boyutu ile zihinsel ve kültürel boyutunun birbirinden ayıramayacağını düşünür. Ona göre de, zihinsel ve bedensel tepkiler felsefî bir sentez arayışı içindeki iki farklı olgu değildir ve dilbilimsel boyutta ayrı olan bu iki kelimenin geleneksel kullanımı aşılarak onların bir olduğunu gösteren ‘beden-zihin birliği’ kavramı kullanılmalıdır. İnsan, bedeni ve aklıyla, duyguları ve inançlarıyla ve diğer tüm özellikleriyle birlikte bütün bir varlıktır;

\* M.E.B. Müfettişi, Dr.

1 Shusterman, yazılarında tüm çalışmalarının pragmatizm kapsamı içinde yer aldığını açıkça ifade eder. Bu nedenle, onun somaestetik görüşünün pragmatizmin estetik teorisi kapsamında yer aldığını unutmamak gerekir (Shusterman, Richard, *The Pragmatist Aesthetics of Richard Shusterman: A Conversation*(röportaj), Günter Leypoldt, A Quarterly of Language, Literature, and Culture, 48: 1, 2000c., s. 58).

2 Shusterman, Richard, *Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*, Second Edition, New York, Rowman&Littlefield, 2000a, s. 262.

tam da bu nedenle onu parçalara bölmeden beden-zihin bütünlüğü içinde ele almak gerekir.<sup>3</sup> Oysa içinde yaşadığımız modern çağ insanı zihin-beden, akıl-duygu şeklinde birtakım ikiliklerle karakterize ederek parçalara ayırmıştır. Ne yazık ki bilgi akılla, sanat duyguyla eşleştirildiği için de akla verilen değer dolayısıyla sanatın ne olduğu tam olarak anlaşılamamış ve sanat layıkıyla takdir edilememiştir.<sup>4</sup> Tam da bu noktada Shusterman, akıl-beden şeklinde bölünen hayatımızı yeniden bütünleştirebilmek için ‘beden-zihin birliği’ kavramını öneren Dewey’in<sup>5</sup> açtığı yolda ilerleyerek bu birliğe işaret etmek için ‘soma’ kavramını teklif etmiştir. Çünkü ‘soma’ kavramı, dinamik ‘ruh’ ve ‘zihin’ kavramının tersi olan pasifliği akla getirmekten, ‘beden’ kavramının çağrışımı bu yönde gerçekleşir. Bunun için bizlere insanın tek yönünü düşündüren ‘beden’ kelimesi yerine ‘soma’ kelimesinin kullanılması daha uygundur.

Eski Yunanca’da “beden” ya da “gövde” demek olan σῶμα kelimesinden gelen ‘soma’, yine eski Yunanca’da “bedensel” anlamındaki *sōmatikós* kullanımıyla Fransızca’ya *somatique*, Almanca’ya *somatisch*, İngilizce’ye de *somatic* olarak geçmiştir.<sup>6</sup> Söz konusu kavram, Batı dillerinde, “bedensel” anlamına gelen ‘somatik’ formuyla sıfat olarak kullanılmakta olup, daha çok bedeninin fiziksel yönüne işaret etmek istenildiğinde tercih edilmektedir; tıpkı psikiyatri ve psikolojideki “psiko-somatik davranış bozuklukları” ifadesinde olduğu gibi. Shusterman ise, Batı dillerinde yaygın olan bu kullanımı, etimolojik köküne de uygun bir şekilde isim olarak kullanmakla kalmayıp bileşik sözcük yaparak yeni bir terim meydana getirmiştir. Bu bileşik sözcüğü, dilimize doğrudan ‘beden-estetik’ şeklinde çevirmek mümkündür. Ancak bu kullanımın dilimizdeki çağrışımları tam da Shusterman’ın özellikle kaçındığı anlamları akla getirdiğinden ‘somaestetik’ teriminin kanımca orijinal haliyle ya da en azından “beden-merkezli estetik” olarak kullanılması uygun olur.

Somaestetik, kavram olarak her ne kadar ilk kez Shusterman tarafından kullanılmışsa da, içerik bakımından felsefe tarihinde görebileceğimiz bir olguya işaret eder. Nitekim Shusterman da, William James’in pragmatizmi ile kendi somaestetik görüşü arasında birçok bakımdan paralellik bulunduğunu, Dewey’in pragmatik estetik teorisinde söyledikleriyle aslında kendi somaestetik görüşünü açıkladığını belirterek, ‘somaestetik’ adlandırmasının, tıpkı James’in *pragmatizm*’i tanımlarken ifade ettiği gibi, “bazı eski düşünme biçimlerinin yeni

3 Shusterman, Richard, *Body Consciousness A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, New York, United States of America, Cambridge University Press, 2008, s. 183-187.

4 Sartwell, Crispin, *Yaşama Sanatı Dünya Tinsel Geleneklerinde Gündelik Hayatın Estetiği*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 211.

5 Wood, Robert E., *Placing Aesthetics: Reflection On The Philosophic Tradition*, Ohio University Press, 2000, s. 246.

6 <http://www.nisanyansozluk.com>

adı” olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>7</sup> Ona göre James, estetiğin somatik kökenine işaret etmiş, estetik boyutun tüm insanî deneyimlere nasıl yayıldığını açıklamış, Dewey de sanatı estetik deneyim merkezinde ele alarak sanatın hayatla koparılan bağlarını yeniden kurmuştur.<sup>8</sup>

James’e göre, estetik duygular da dâhil olmak üzere tüm duyguların temelinde bedenimiz vardır. Çünkü duygu, “birtakım uyarıcılardan kaynaklanan psikolojik durumları aklın algılaması” demektir. Aslında bu tanımı onun çok ünlü şu örneği ile birlikte düşünmek daha yerinde olur: Genel kaniya göre, bir ayı ile karşı karşıya gelen insan ayıyı görür, korkar ve bunun sonucunda da kaçır. Ancak bu sıralama, James’e göre “ayıyı görür ve kaçır, sonucunda da ayıdan korkar” şeklinde değiştirilmelidir. Çünkü duygu, aklın “adrenalin seviyesini, kalp atışını” vb. algılamasıdır.<sup>9</sup> Diğer bir deyişle James, “bizi sinirlendiren, korkutan ya da neşelendiren bir şeyi fark ettiğimizde, öncelikli olarak bu algıladığımız şeyden zihinsel bir duygu elde etmediğimizi”, bunun yerine “bedensel değişikliklerden sonra ona neden olan gerçeği fark ettiğimizi” ve ondan sonra değişimlerin duygusuna sahip olduğumuzu iddia eder.<sup>10</sup> Shusterman’a göre, eğer James’in söylediği gibi duygularımız ve bedensel değişimlerimiz arasında böyle bir bağlantı varsa, bu, değişimlerin duygusunun gelişkin bir farkındalığının duygularımızı daha iyi anlamak için yardımcı olabileceği anlamına gelir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, duygularımızın farkında olmadan endişeli ya da sıkıntılı olabiliriz; çünkü bizde endişe ya da sıkıntı meydana getiren duygunun ne olduğunu genellikle tam olarak ayırt edemeyiz. Fakat bedensel değişimlerimize karşı duyarlıysak, bizi endişelendiren ya da üzen şeyin tam olarak ne olduğunun farkına varmadan önce bile, duygusal rahatsızlığımızın farkına varabilir ve onunla ilgilenebiliriz. Örneğin, bir beyzbol oyununda sopayı nasıl tuttuğuna dikkat eden, esnekliğini engelleyen ve görüşünü bozan şeyleri keşfedebilen bir oyuncu, dikkatini bedenine değil de topa odaklamış bir oyuncuya nazaran çok daha iyi bir şekilde topa vuracaktır. Bu noktada bilinçli dikkat, oyuncunun bedenine ve bedensel duygularına yöneltilmelidir; böylece kişi yanlış alışkanlıklarını keşfedebilir, onları engelleyebilir ve daha etkili bir alışkanlık elde edene dek pozisyonunu, hareketini ve duruşunu değiştirebilir. İstenen alışkanlık elde edilince de, kişi ihmal edilen temele geri dönebilir ve vurmaya hedeflediği topa eskisinden çok daha iyi bir şekilde odaklanabilir.<sup>11</sup>

7 Shusterman, Richard, 2000c., *a.g.e.*, s. 58.

8 Shusterman, Richard, “The Pragmatist Aesthetics of William James”, *British Journal of Aesthetics*, Oxford University Press, vol. 51, number 4., 2011, s. 360.

9 James, William, “What is an Emotion?”, *The Emotions*, Knight Dunlap(ed.), The United States of America, Williams and Wilkins Company, 1922, s.13.

10 James, William, *The Principles of Psychology*, The United States Of America, The President and Fellows of Harvard College, 1981, s. 1062-1092.

11 Shusterman, Richard, 2008, *a.g.e.*, s. 150-167.

Bedenin estetik bir temele sahip olduğu ve estetiğin tüm insan deneyimlerine yayıldığı kabul edildiğinde, sanatın yaşamla bağlantısını koparan tüm estetik teorilerin kapı dışında kaldığı görülür. Shusterman'a göre de, tıpkı Dewey gibi, sanatı dışsal bir yapım olarak ele alan sanat teorilerinin sanat ile hayat arasındaki kopardığı bağı yeniden kurabilmek için, sanatı deneyim olarak yeniden ele almak gerekir.<sup>12</sup> Ona göre, 'deneyim' kavramı yaygın anlayışın tersine sadece psikolojik bir kavram değildir; deneyim, bir kişinin özel duyguları ve düşüncelerinden ziyade, kişinin dünya ile etkin ve bilinçli bir uyumunu açıklar.<sup>13</sup> Çünkü insan içinde yaşadığı doğal ve toplumsal çevreyle sürekli bir etkileşim halindedir ve deneyim de organizmanın çevresiyle etkileşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır.<sup>14</sup> Bu noktada estetik deneyim, diğer tüm deneyimlerden farklı olarak doğrudan ve aracısız olma özelliğiyle ayırt edilmektedir. Bu deneyim öyle doğrudan ve aracısız yaşanır ki, deneyimin tecrübe edilmesi esnasında zihni çelen rastgele düşüncelere ve sistemli analitik düşünmelere kesinlikle izin verilmez. Bu nedenle estetik deneyimin ayırt edici özelliği, özne ile nesne arasında bir ayrımın olmadığı ve organizma ile çevrenin yok olarak tek bir vücut haline geldiği anda oluşan bir deneyim olmasında yatar. Özne ile nesnenin özdeş olduğu böyle bir durumu içeren insanî deneyimin bu en yüksek formu, aynı zamanda bütün deneyimlerin nihai noktasıdır.<sup>15</sup> Öyle ki, bir sanat eseriyle karşı karşıya gelen alımlayıcı, bu karşılaşmanın "şimdiinde" yaşadığı estetik deneyimle aslında hayatla bütünleşmektedir. Bu nedenle, sanatsal deneyim, Türer'in de belirttiği gibi, insanın dünya ile etkileşimini tamamlayan, dünyayı tamamlayıcı bir deneyimi temsil etmektedir.<sup>16</sup>

İşte James'in başlattığı ve Dewey'in de teorileştirdiği bu yaklaşım, Shusterman'ın somaestetik stratejisi ile bir "metot" formunu da alarak tamamlanmıştır. Shusterman kelime anlamı itibarıyla beden duyarlılığı, bedensel duyarlılığın bilinci veya bu bilinci artırmanın yolunu sunan disiplin anlamında kullandığı somaestetik'i, bir kişinin deneyimlerinin eğitici çalışması ile estetik beğenin yeri olarak bedenini kullanması ve yaratıcı biçimde kendi kendine şekil vermesi olarak tanımlar. Ona göre, genel olarak bu şekilde ifade edilebilecek olan somaestetik, aslında estetiğin her konusuyla ilgilenir; çünkü bedeni, sadece estetik değerlerin bir objesi olarak değil, onu estetik olan ve olmayan tüm diğer objelere

12 Shusterman burada duygu, sezgi, biçim gibi sanatı tek yönüyle ele alarak yaşanan hayatın dışında bırakan teorileri kastetmektedir.

13 Jackson, Philip W., *John Dewey and the Lessons of Art*, New Haven and London, The United States of America, Yale University Press, 1998, 3.

14 Dewey, John, *Art as Experience*, New York, Capricorn Books, 1958, s. 1-44.

15 Dewey, John, "Having an Experience," *The Problems of Aesthetics*, Eliseo Vivas and Murray Kriger(ed.), New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966, s. 326-342.

16 Türer, Celal, *Pragmatik Estetik: John Dewey'in Sanat Felsefesi*, Kayseri, Laçın Yayınları, 2009, s. 52-62.

karşı duyulan ilgiyi arttıracak önemli bir duyusal araç olarak sunar.<sup>17</sup> Tam da bu nedenle somaestetik, bu türden bir bedensel dikkati oluşturabilecek ya da onu geliştirebilecek pratik ve bedensel tüm disiplinlere adanmıştır.<sup>18</sup> Başka bir deyişle, somaestetikğin alanı, modern estetikğin çizdiği sınırların ötesinde çok daha geniş bir alana tekabül eder.

Shusterman'a göre, modern estetikğin kurucusu olarak kabul edilen Baumgarten'in estetik görüşü, estetiği "duyumsal algı bilimi" olarak tanımlamasına rağmen, "soma/beden" yönünden eksik kalmıştır. Çünkü Baumgarten duyularla ilgili her ayrıntıya değindiği estetikğinde bedene hiç yer vermemiştir. Oysa duyular bedende yer alır ve bedene aittir; üstelik bedenin içinde bulunduğu durum ve koşullardan da önemli ölçüde etkilenir. Zira duyumsal algımız, bedenimizin nasıl hissettiğine, ne arzu ettiğine, ne yaptığına dayalı olarak değişmektedir.<sup>19</sup> Ona göre Baumgarten'ın bedeni görmezden gelmesi yüzünden estetikte beden hep ihmal edilmiş ve bu eksiklik Kant, Hegel gibi düşünürlerce de devam ettirilerek günümüze kadar gelmiştir. Bugün bedene yönelik ilgi artmaya başlamışsa da felsefî anlamda gelinmesi gereken noktaya henüz gelinmemiştir. Çünkü günümüzdeki estetik beden idealleri, bedensel güzelliğin deneyimini zenginleştirmek yerine kozmetik endüstrisinin kazançlarını artırmayı hedefleyen sığ klişeler tarafından esir edilmiştir. Oysa bedeni çeşitli estetik kullanımların ve hazların arasından abartılı kol kaslarının kaba görüntüsüne indirgemeyen somaestetik, egzersizin alanından zayıf göz kaslarımızı ya da görünmez haz tomurcuklarımızı çıkarmaz; hatta bedeni günümüz reklam endüstrisinin tüketim amaçlı kullandığı "abartılı pazıların kaba görüntüsüne" indirgemek yerine, onun hayatı geliştirici değeri olan estetik potansiyelinin fark edilebilmesi için uğraşır.<sup>20</sup>

Modern estetik estetiği genellikle güzellikle ya da sanatla sınırlandırmıştır. Shusterman'a göre ise, estetik, sadece sanatla ya da güzellikle sınırlandırılabilir, estetik olanı estetik olmayandan ya da sanatsal olan ile olmayanı birbirinden ayırmamızı sağlayan farklılıkları belirlemekle yetinilecek bir alan değildir. Ona göre estetikğin böyle bir dar alana sıkıştırılmasının nedeni, modernizmin her şeyi ikiliklere bölen ve ortaya çıkan parçaları da kendi aralarında bir değer sıralamasına koyan yaygın anlayışıdır. Bu yaygın anlayış, aslında ideal bir yaşama sanatı olan estetiği, tıpkı felsefe gibi geniş bir duyumsal algı alanını kapsamasına rağmen salt dışsal bir ürün olarak değerlendirdiği için, güzelliğin ve güzel sanatların dar kapsamına indirgeyerek sıradan bir üniversite disiplinine dönüştür-

17 Shusterman, Richard, *Performing Live Aesthetic Alternatives for The Ends of Art*, London, Cornell University Press, 2000b, s. 263-278.

18 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 267.

19 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 263-266.

20 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 278.

müştür. Oysa estetiğin felsefenin en temel amacında birleşen çok önemli bir işleve sahip olduğuna savunan Shusterman'a göre, felsefenin asıl amacı olan ideal yaşamın gerçekleşmesini sağlamak ancak estetiğin beden ile aralarındaki bağına doğrudan ortaya koyan somaestetik ile mümkündür. Bu bakımdan o, somaestetik görüşü ile Baumgarten'in estetiğinde görülen beden ihmali sona erdirmeyi ve felsefenin yaşama sanatını gerçekleştirebilmesine imkân sağlamayı hedeflemiştir. Onun, estetik alana beden merkezli bir somaestetik önerisi sunmasının nedeni bundan başka bir şey de değildir.<sup>21</sup> Ancak *somaestetik*, estetik ya da güzellik teorisi olarak bilinen modern sanat felsefesinin ana başlıklarına yönelmekten daha çok Baumgarten'in anladığı anlamdaki bir estetiğe odaklanmıştır. Çünkü Shusterman'a göre, bu yaklaşım bedeni ihmal etmiş ve beden bilincine dikkat çekmemiş olsa da en azından estetiği dar bir çerçeveye indirgememiştir.<sup>22</sup>

Shusterman, yaklaşık 3000 yıllık bir tarihe sahip olan felsefe alanına yeni bir disiplin teklif etmenin kibirden kaynaklanan düşüncesizce bir hareket olarak algılanabileceğini, üstelik bedene odaklanmış bir disiplinden bahsetmek bu durumu daha da anlamsızlaştırmak olarak düşünülebilecekse de, bu riski göze alarak somaestetik felsefenin bazı amaçlarını gerçekleştirmesine nasıl yardımcı olabileceğini açıklamaya çalışmıştır. Çünkü onun amacı somaestetik yeniliğini değil, işe yararlılık potansiyelini göstermektir. Ona göre bu potansiyel de zaten felsefenin ve estetiğin en derin kökenlerinden bazılarını harekete geçiriyor olmasından ileri gelmektedir.<sup>23</sup>

Hatırlanacağı üzere Sokrates'ten beri felsefede öncelikli olarak öne çıkan temel sorunlardan biri kendini bilmektir: *Kendini bil!*<sup>24</sup> Diğer bir deyişle, felsefenin bilişsel amaçlarının başında tekil ya da tikel bir varlık olarak değil de tümel bir varlık olarak insanı bilmek ya da insan ideasını bilmek gelmektedir. Bu bağlamda, felsefe tarihinde karşımıza çıkan teorilerin hepsinin bir şekilde insanın kendini bilme yolunda gösterdiği çabanın sonucunda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Shusterman'a göre, "kendini tanıma" felsefenin asıl bilişsel amaçlarından biri ise, bilginin bedensel boyutunun yok sayılması mümkün değildir. Çünkü bedenin sadece dış şekli ile değil aynı zamanda –hatta daha çok– deneyimleri ile ilgili olan somaestetik, bedensel durumlarımızın ve duyularımızın

21 Shusterman, Richard, 2000b, *a.g.e.*, s. 266-267.

22 Maus, Fred Everett, "Somaesthetics of Music", *Action, Criticism and Theory for Music Education*, Wayne Bowman(ed.), The refereed journal of the Mayday Group, Vol.9, No.1, 2010, s.13.

23 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 262.

24 Ortaçağ'da felsefenin iki temel problemi genellikle *Tanrıyı Bilmek/Cognitionem Dei* ve *Kendini Bilmek/Cognitionem Sui* olarak ifade edilmiş, modern felsefede de "kendini bilmek" sorunu farklı felsefi görüşlerde önemini hep korumuştur.

bilinçliliğini artırmaya çalışır; böylelikle de hem geçici ruh hallerimizi hem de kalıcı davranışlarımızı anlamamızı sağlar. Bu ise normal koşullarda fark edemediğimiz ve aslında sağlığımızı, performansımızı olumsuz etkileyen bedensel bozukluklarımızı saptamamıza ve iyileştirmemize imkân verir.<sup>25</sup> Söz gelimi, soluk alışımımızı çok nadiren fark ederiz ama ritmi ve derinliği ile duygusal halimizin çok açık bir kanıtıdır. Bu da demektir ki, duygularımızın farkında olmayıp onların bizi yanlış yönlendirmesine karşı savunmasız kalabileceğken, soluk almanın bilinci bize sınırlı, gergin ya da endişeli olduğumuzu fark ettirebilir. Aynı şekilde, normal koşullarda gerginlik yaratan bir kasın kronik kasılması fark edilmeyebilir, çünkü alışkanlık haline gelmiştir. Bu kronik kasılma fark edilmediği için de hafifletilemez, sonuç olarak meydana gelen sıkıntı ve rahatsızlık da iyileştirilemez. Fakat fark edilmesi için bedensel bir uygulama yapılırsa, acı veren, duyguları körelten, estetik duyarlığı, bilinci ve zevki azaltan sağlıklı koşulları değiştirmek ve onlardan kaçınmak için bir imkân doğar.<sup>26</sup>

Genel bir kabul olarak kendini bilen insanın “kötü” olandan uzaklaşacağı ve “iyi” olana yöneleceği ileri sürülebilir. Çünkü o, bir insan olarak taşıdığı imkânların bilincinde olacaktır. Felsefede kendini bilmenin önemi de zaten buradan ileri gelir. Erdem ya da tek tek erdemler, dolayısıyla da erdemli eylemler felsefenin hem bilişsel hem de etik düzlemdeki en önemli amaçlarından biridir ve bunlara ulaşmak için de kendini tanımaya, bu felsefi bilgiye ve aynı zamanda da etkili bir iradeye ihtiyaç vardır. Zira hareketler sadece beden tarafından yapıldığından, irademizin gücü –hareket edeceğimiz şekilde hareket etme yeteneği– bedensel güce dayanır. Somaestetik, bedensel deneyimlerimizin disiplini yoluyla etkili bir iradenin pratikte elde edilmesini sağlar –ki bu, iradenin davranış üzerinde somut bir uygulamasının ustalığından başka bir şey değildir. Çünkü bedenimize istediğimiz bir hareketi yaptırılmazsak, doğru hareketi bilmek ve yapmayı arzu etmek hiçbir işe yaramayacaktır. Oysa yapmak istediğimiz ama yapamadığımızı düşündüğümüz bedensel bir davranışı yapamamamızın tek nedeni, sadece yetersiz somaestetik bilinçtir.<sup>27</sup> Shusterman konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir golf oyuncusundan örnek verir: Başını aşağıda tutmaya ve gözlerini toptan ayırmamaya çalışan bir golf oyuncusu, aynen böyle yaptığını düşündüğü –ya da sandığı– halde başarısız oluyorsa neden başarısız oluyor olabilir? Bunun cevabı basittir: Aslında, başarısız olan bilinçli iradesidir. Öyle ki, kökleşmiş bedensel alışkanlıkları iradesini ezip geçmiş ve hatasını bile fark edememiştir; çünkü artık alışkanlık haline gelmiş duyu algısı o kadar deforme olmuştur ki yapmaya niyetlendiği hareketi gerçekten yapıyormuş gibi hissedebilmektedir. İşte bizler

25 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 268.

26 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 269.

27 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 269.

de davranışlarımızın pek çoğunda, iradesini güçlendirecek bedensel duyarlılığa sahip olmadığı için iradesi güçlü ama etkisiz olan ve sonuçta fark etmeden “başımı kaldıran” bir golf oyuncusu gibiyizdir. Shusterman’a göre, bu örnekte anlatılan durum bizim için her bakımdan büyük bir engel oluşturmaktadır. Öyle ki, bu engel aşılmadığı takdirde insanın kendini tanıması imkânsız olduğu gibi, felsefenin amacına ulaşması da mümkün değildir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, felsefenin temel amaçlarından biri insanın kendini bilmesi ve erdemlere uygun eylemlerde bulunmasıdır. Erdem ise kişinin diğer konularda olduğu gibi bedensel alanda da mükemmelleşmesini talep ettiğinden, bu türden bir bedensel yanlış algılama ve irade zayıflığı insanın erdeme ulaşmasını engeller.<sup>28</sup> Dolayısıyla kişilerin yalnızca psikolojik hâkimiyetlerini kazanmaları açısından değil, erdemli davranışlar sergileyebilmeleri için de bedensel bilinci arttırmaya yönelik bir beden eğitimi ön koşuldur. Bu da, beden eğitimi meselesinin, aslında, kişi etiğinin kalbini oluşturduğu anlamına gelir.<sup>29</sup> Bu nedenle denebilir ki, hayatı geliştirici değeri olan beden estetik potansiyelinin fark edilebilmesi için somaestetik bir yaklaşım şarttır.<sup>30</sup>

Felsefenin gerek varlık, gerek insan gerekse sanat ile diğer insan ürünleri hakkında hakikate ulaşmak istediği, aynı zamanda da doğru eylemde bulunmanın ve iyi yaşamının yollarına ulaşmayı amaçladığı düşünüldüğünde, somaestetik felsefi değeri yadsınamaz bir biçimde ortadadır. Çünkü doğru eylemde bulunabilmek ve iyi yaşayabilmek için gerekli diğer şartların yanı sıra iradenin aklın kontrolünde olması ve duygularla beden de iradenin kontrolü altında olması gerektiği antik çağdan bu yana savunulan bir düşüncedir. Aksi takdirde akıldan yoksun bir beden muhtemelen geçici ve dağınık çeşitli heveslere yönelecek, sonunda da büyük olasılıkla hüsrana uğrayacaktır. Antik Yunan filozoflarından Platon’a göre, insan ruhunun akıllı yanı, irade yanı, arzu ve istekler yanı olmak üzere üç yönü vardır. Bir diğer antik Yunan filozofu Aristoteles’e göre de, insanın logoslu (akıllı) ve alogoslu (akıllı olmayan) olmak üzere iki yönü vardır ve alogoslu yanı da irade ve arzular olarak kendi içinde ikiye ayrılır. Platon *Devlet*, Aristoteles de *Nikomachos’a Ethik* adlı eserinde, doğru eylemde bulunmak için insanın akıl yanına uygun hareket etmesi gerektiğini, iradenin de ancak akla göre hareket ettiği takdirde doğru eyleme ulaşabileceğini, beden arzu ve isteklerinin de yine akıllı yanın istekleri ile uyumlu olması halinde iyilik ve mutluluk getireceğini açıkça ifade etmişlerdir.<sup>31</sup> Hatta Platon beden-zihin birliğinin önemine işaret

28 Shusterman, Richard, *a.g.e.*, s. 269.

29 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 270.

30 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 278.

31 Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992, s. 129-131; Aristoteles, *Nikomachos’a Ethik*, Çev. Saffet Babür, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 26-27.



ettiği *Timaios* adlı diyalogunda “ne vücudu ruhsuz ne de ruhu vücutsuz harekete geçirmemek, ta ki birbirine karşı kendilerini koruyarak ikisi de dengelerini kur-sunlar ve sağlıklarını korusunlar” demiştir.<sup>32</sup> Demek ki, insana düşen görev iki yanı arasındaki dengeyi iyi kurmasıdır. Bunu yapabilmek için de iradenin akıldan uzaklaşmaması gerekir. Aksi takdirde insan sadece bedensel zevk ve hazlar tarafından belirlenirse, Platon’un deyişiyle, “kendinin kölesi” olur. Oysa insanın “kendinin efendisi” olabilmesi için, bu türden zevkleri aklın buyruğuna alması şarttır.<sup>33</sup> Bu türden zevklerin hayvanlarla ortak olan bazı hazlarla ilgili olduğunu ve bundan dolayı bu haz kaynaklarının hayvansal olduğunu söyleyen Aristoteles de, söz konusu zevklerle ilgili duyunun insan olarak değil de hayvan olarak bizde bulunduğunu, bu nedenle “en çok böyle şeylerden hoşlanmanın hayvanca bir şey” olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Görüldüğü gibi, Shusterman’ın somaestetik stratejisi, James ile Dewey’in pragmatist estetiğine dayanmakla birlikte, bir taraftan da antik çağın Yunan felsefesinde temellenmektedir. Hatta onun somaestetik düşüncesinin köken olarak Konfüçyüsçülük gibi Doğu-Asya bilgeliğine kadar uzandığını söylemek de mümkündür.<sup>35</sup> Ünlü Japon düşünür Yuasa Yasuo da, doğru bilgiye sadece teorik düşünmeyle değil, bedensel tanıma ve fark etme aracılığıyla ulaşılabileceğini belirtmiş ve derin bir zihin-beden eğitimi anlamına gelen Shugyo öğretisi ile düzenli bir beden eğitimi salık vermiştir. Shugyo öğretisinin yanı sıra çağımızda beden bakımı üzerine Aleksander tekniği, Feldenkrais metodu ve biyoenerji gibi çeşitli beden disiplinleri de vardır. Günümüzdeki bu somaestetik perspektifler de, tıpkı Shusterman’ın somaestetigi gibi, dünyanın bilgisinin bedensel duygularımızı reddetmekle değil, onları mükemmelleştirmekle geliştirilebileceğini savunmaktadır.<sup>36</sup>

Shusterman’a göre, estetik faktörler etik alanda önemli ölçüde etkilidir. Çünkü insanlar, her ne kadar iyi olduğuna inandıkları şeyleri gerçekleştirmek için bir görev bilinciyle eyleme yöneldikleri düşünülse de, aslında ahlâkın kendilerine “çekici” gelen davranış modellerine göre hareket etmektedir. Dolayısıyla iyi olanı gerçekleştirmek istemenin de estetik bir yönü vardır. Daha açık bir deyişle, somut bir durumda karşımıza çıkan mümkün eylemler arasından, nedenleri farklı da olsa, o an bizi en çok “etkileyen” eylemi seçeriz. Etkilenimin duygusal ve duygu-

32 Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s. 104.

33 Platon, 1992, *a.g.e.*, s. 120.

34 Aristoteles, 1988, *a.g.e.*, s. 66.

35 Tüm Doğu-Asya bilgeliğinde ve bunlara dayalı olarak yapılan meditasyon çalışmalarında tam konsantrasyonun sağlanabilmesi açısından beden egzersizleri önemli bir yer tutar –ki, merkezinde felsefi aydınlanma bulunan Asya’daki Hatha yogasının, Zen meditasyonunun ve T’ai chi ch’ua için beden eğitimi elzemdir.

36 [http://www.lion-gv.com/v08/shugyo/html/what\\_is\\_shugyo.html](http://www.lion-gv.com/v08/shugyo/html/what_is_shugyo.html).

sal bir boyuta sahip olduğu ise yadsınamaz bir gerçektir –ki bu estetik bir öğedir. İnsanlar kendilerine en çok çekici gelen ahlakî eylemi seçmeye yöneldikleri için de “nasıl yaşamalıyız” sorusu etikten daha çok estetiğin bir sorusudur. Öyle ki, zihnimdeki nasıl bir ben tasarımının ya da nasıl bir hayat tasarımının beni mutlu edeceğini düşünüyorsam, ona göre eylüyor ve ona göre bir hayat yaşıyorum.<sup>37</sup>

Estetik faktörlerin etik alanda etkili olması gibi, etik de estetik alanda etkilidir. Çünkü estetik beğenilerimiz, sosyal çevremiz ve bu çevrede ifade edilen etik değerler tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla genellikle birbirinden bağımsız, hatta birbiriyle çelişkili olarak değerlendirilen bu iki alan arasında çatışmadan ziyade bir çakışma söz konusudur. Yaygın olarak düşünülenin aksine, haz ya da zevk ahlâksal anlamda kötü bir eylemi gerektirmediği gibi, böyle bir şeyin bize estetik bir zevk vermesi de mümkün değildir. Bunun içindir ki, bizi etik anlamda dehşete düşüren şeyler estetik olarak da tiksindirmeye meyillidir ve aynı şekilde etik olarak bize kendini beğendiren şeyler estetik olarak da bizde hoş bir duygu oluşturmaya meyillidir.<sup>38</sup> İşte somaestetik görüşüyle beden estetik ve etik ile yakın ilişkisini ortaya koyan Shusterman için beden eğitimi insana iyi, doğru, güzel ve mutlu yaşamın kapılarını açacak bir anahtar konumundadır.

Yukarıda belirtildiği gibi, günümüzde beden eğitimini kişi etiğinin âdeta kalbi olarak gören, beden eğitimini akıl sağlığı ve kişinin psikolojik hâkimiyeti için bir ön koşul olarak düşünen başka görüşler de mevcuttur. Aleksander tekniği, Feldenkrais metodu, biyoenerji, shugyo öğretisi gibi bu görüşler, bir kişinin bedeni ve psikolojik gelişimi arasında karşılıklı bir etkileşim olduğuna inanmakta ve bu görüşü destekleyen birçok uygulayıcı da bu doğrultuda beden terapileri yapmaktadır.<sup>39</sup> Shusterman’ın bizzat kendisi de Feldenkrais Metodu’nun sertifikalı bir uygulayıcısı olup, *somatik terapist* ünvanı ile pratik egzersizleri ve gösterileri içeren dersler vermekte; hatta çeşitli somatik engellerin tedavisinde görev almaktadır. O, bedeni eğitmeye yönelik uyguladığı bu tedavilerde, beden işlevsel performanslarını düzenlemeyi amaçlamaktadır.<sup>40</sup>

37 Kanın hava temasıyla birlikte nasıl temizlendiğini, tüm dolaşım sisteminin nasıl yeniden hareketlendiğini ve güçlendiğini hissederek derin nefes almanın verdiği keyfin bile estetik bir değeri olduğu bugün konuşulan bir iddidir (Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 262).

38 Shusterman, Richard, 2000c, *a.g.e.*, s. 57-71.

39 Feldenkrais ve biyoenerji gibi yukarıda adı geçen bedensel terapi uygulamalarında, insanların gevşemeleri ve pasifleşmeleri sağlanarak bazı şeyleri daha keskin bir biçimde hissetmeleri amaçlanmaktadır. Günümüzde Alexander Tekniği de dâhil olmak üzere bu tür teknikler, bedensel öz-farkındalığı ve bilinçli kontrolü vurgulayan metotlar olarak çalışmalarına devam etmektedir.

40 [http://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_Shusterman](http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Shusterman).

Açıktır ki, beden, inkâr edilemez bir şekilde varlığımızın çok önemli bir parçasıdır. Onu dikkate almamak da, onun etkilerini hayatımızdan çıkarıp atmamızı sağlamaz, hatta belki de yanıp-sönen ateşinde savrulmamıza neden olur. Bu nedenle, bedeni konu olarak ele almak, kendi başına değerli olduğu gibi, pragmatik olarak da değerlidir. Öyle ki, pratik bir metotla eğiteceğimiz bedenimizin gerçekten bizim istediklerimizi yapmasını istemediklerimizi de yapmamasını sağlayarak tam anlamıyla bizim kendi bedenimiz olmasını sağlayabiliriz. Shusterman'a göre, bu amaca ancak beden merkezli bir estetik yaklaşımla ulaşmak mümkündür. Çünkü bedeni "doğru" yönetmenin yolu, daha önce de ifade edildiği gibi, duyguları "doğru" yönlendirebilmekten geçer. Duygular ise bedene aittir ve beden tarafından yönetilmektedir. O halde bedenin gelişmiş yönetimiyle duygularımızın gerçek fonksiyonel performansını düzeltmek somaestetik bir bilinci gerektirir. Ancak insanlarda bu disiplini sağlayabilecek yeterli bir somaestetik bilinç yoktur. Bu bilinç olmadığı ya da yeterli düzeyde olmadığı için de insanlar duyguları ve bedenleri üzerinde bir hâkimiyet kuramamaktadır. Bu nedenle de dünyamız yapmayı istemediği halde kendini yapmaya mecbur hissettiği şeyleri yapan insanlarla doludur. Oysaki böyle bir mecburiyet yoktur; sadece yetersiz somaestetik bilinç durumu vardır.<sup>41</sup> İnsanlardaki yetersiz somaestetik bilincin yanı sıra, bugünkü felsefi beden konuşmalarına bakıldığında felsefi alanda da yeterli bir somaestetik bilinçten söz etmenin zor olduğu görülür. Çünkü düzenli beden egzersizleri yapılmasını öğütleyen günümüzdeki felsefi içerikli görüşler de, iddialarının hayata tutunması bakımından eksiktir. Shusterman'ın deyişiyle bu görüşlerin "pragmatik oryantasyonu" yoktur. Çünkü bunların hiçbiri insanların doğrudan gelişmiş beden pratiği disiplinine çevirebileceği bir şeyden söz etmemektedir. İşte gerek somaestetik bilinç konusundaki, gerekse bedenin pragmatik oryantasyonu konusundaki bu eksiklik, ancak hem teorik hem de pratik bir disiplin olan somaestetik ile giderilebilecektir.<sup>42</sup>

Shusterman somaestetikğin üç temel boyuta sahip olduğunu ileri sürer: (1) *Analitik Somaestetik*, bedensel algıların ve egzersizlerin temel doğasını, onların bilgimizdeki ve gerçeğin yapılanmasındaki rolünü tanımlar; (2) *Pragmatik Somaestetik*, kuralcı bir karaktere sahiptir, bedensel gelişme için özel metotlar sunar ve karşılaştırmalı kritiğini yapar fakat standart beden ölçüleri dayatmaz<sup>43</sup>;

41 Günümüzde kendilerini kronik bir şekilde mutsuz ilan eden insanların birçoğunun mutsuzluğunun temelinde de, kanımca böyle bir durum vardır. Bilişsel düzlemde istemediği bir şeyi yapmak zorunda olmadığını kavrayan ve pratik düzlemde de iradesini bedenine etkin kılmayı başarabilen bir insan, ne istemediği bir davranışta bulunur ne de istemediği bir seçim yapar.

42 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 267-270.

43 Bu nedenle somaestetik, daha önce de belirtildiği gibi, günümüz reklam endüstrisinin tüketim amaçlı kullandığı abartılı pazıların kaba görüntüsüne indirgenemez.

(3) *Pratik Somaestetik*, söylemekle değil uygulamakla ilgilenen bu pratik boyut da kendini tanıma ve kişisel bakımla ilgilenen kapsamlı bir felsefi disiplin olarak algılanan somaestetikğin önemli pratik boyutu olarak iş görür.<sup>44</sup> Ona göre analitik, pragmatik ve pratik somaestetikğin üçünü birden somaestetik alanda bir araya getirmek gerekir. Analitik somaestetik daha çok betimsel, pragmatik somaestetik daha çok kuralcı ama her ikisi de söylevsel bir şekil alırken, pratik somaestetik doğrudan bedensel pratikte yer alır. Betimsel ve teorik bir girişim olan analitik somaestetik, “zihin-beden meselesiyle ilişkili olan zihin felsefesindeki geleneksel başlıkların, ontoloji ve epistemolojinin ve bilinç ve harekette somatik faktörlerin rolünün” yanı sıra, “kalıtsal, sosyolojik ve kültürel analizleri” de inceler. Genelde betimsel olan analitik somaestetikğin tersine normatif bir yapıya sahip olan pragmatik somaestetik de, “somatik gelişmenin belirli metotlarını önermekte ve onların karşılaştırılmasını, anlatımını ve eleştirisini” içermektedir. Son olarak pratik somaestetik ise, “somatik öz-gelişmeyi hedefleyen disiplinli, reflektif ve fiziksel pratiğin programlarını” kapsamaktadır.<sup>45</sup>

Shusterman’ın düşüncelerinde bu şekilde özetlenebilecek somaestetik, felsefi bir disiplindir ve estetik, mantık gibi felsefenin bağımsız bir alt disiplini olarak ele alınmalıdır; fakat başlangıç olarak estetik içinde ele alınmasında da herhangi bir sakınca yoktur.<sup>46</sup> Yine de o, şimdilik estetik içinde ele alınabileceğini belirttiği bu yeni disiplinin ileride felsefenin bağımsız bir alt dalı olarak kabul görmesini ümit ettiğini de ifade eder.<sup>47</sup> Çünkü duysal takdiri keskinleştirmek için bir egzersiz metodu öneren somaestetik, bilinen anlamıyla estetik mevcut sınırlarını aşmaktadır.

Sonuç olarak, Shusterman’ın somaestetik görüşü ilk bakışta tamamen yeni ve ezber bozan bir iddia gibi görünse de, aslında pek çok ögesi Konfüçyüsçülük gibi Doğu-Asya bilgeliğine, antik Yunan felsefesine ve William James, John Dewey gibi 20. yüzyılın önde gelen bazı düşünürlerine dayanmaktadır. Ancak, Shusterman farklı zamanlarda farklı felsefelerde adlandırılmaksızın ve daha çok başka bir şey hakkında konuşurken bahsi geçen bu konuyu kendi başına ele alarak açığa çıkarmış, derinlemesine inceleyip, sistemli bir teori halinde felsefe dünyasına sunmuştur. Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılabilceği gibi so-

44 Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 271-275.

45 Shusterman’a göre, somaestetikği bu üç boyutuyla da incelemiş olan Dewey, James’in de etkisiyle beden-akıl bütünlüğüne her zaman bağlı kalmış, hatta uzunca bir süre kendi kendisini somut pratik egzersizlerle eğittiği için sağlıklı ve uzun bir ömre sahip olmuştur -ki, yirmi seneden fazla bir süre kendisini Alexander tekniğindeki pratik beden egzersizleriyle eğittiğini, 90 yaşına yaklaştığı yıllarda da devam eden sağlığını bu tekniğe borçlu olduğunu açıkça söylemekten kaçınmadığı da bilinmektedir (Shusterman, Richard, 2000a, *a.g.e.*, s. 280).

46 Shusterman, Richard, 2000b, *a.g.e.*, s. 263-278.

47 Shusterman, Richard, 2011, *a.g.e.*, s. 347-360.

maestetik, estetiğin bilinen anlamdaki kapsamının dışına çıkmış, felsefenin antik çağdan bu yana ulaşmayı arzuladığı amaçların başında gelen “*Kendini bil!*” mottosunun gerçekleşmesinin bir yolu olmuştur. Bu haliyle yalnızca estetik için değil, tüm felsefe için çok önemli bir anlam taşıyan somaestetik, işte tam da bu nedenle Shusterman tarafından felsefeye yeni bir disiplin olarak sunulmuştur.

## ÖZ

### SOMAESTETİK FİLOZOFU SHUSTERMAN:

#### *Kendini Bilmenin Bir Yolu Olarak Somaestetik*

Richard Shusterman, günümüzde pragmatik estetiğin en önemli temsilcisi olup, felsefe alanına yeni bir disiplin olarak ‘somaestetik’i sunar. Ona göre, estetik tarihi boyunca bedenin estetik deneyimdeki rolü hep görmezden gelinmiştir. Oysa tüm estetik algı ve beğenilerimizin temelinde bedenimiz bulunur. Eğer “kendini tanıma” felsefenin bilişsel amaçlarından biri ise, bilginin bedensel boyutu göz aradı edilemez. Ahlakî bir davranışta bulunurken gerçekleştirdiğimiz hareketler beden tarafından yapıldığı için etik alanda da bedensel boyut inkâr edilemez. Somaestetik, bedensel deneyimlerimizin disiplini yoluyla etkili bir iradenin kazanılmasını sağlayarak, insan olarak imkânlarımızı tanımamıza ve bu imkânlardan istediklerimizi gerçekleştirmemize yardımcı olur.

**Anahtar Sözcükler:** Estetik, Pragmatik Estetik, Somaestetik

## ABSTRACT

### SHUSTERMAN PHILSOPHER OF SOMAESTHETICS:

#### *Somaesthetics As A Way Of Knowing Oneself*

Richard Shusterman is the most important representative of pragmatic esthetic today and presents “somaesthetics” to philosophic field as a new discipline. According to him, the role of body in esthetic experience has always been ignored throughout the history of esthetic. However, our body lies in the base of all our esthetic perceptions and admirations. If “knowing oneself” is one of the cognitive aims of philosophy, physical dimension of knowledge cannot be denied. Since the activities we perform while committing an ethical action are carried out by the body, the physical dimension of ethics cannot be denied. Somaesthetics helps us to identify our possibilities as a human and to realize what we want through these possibilities by ensuring an effective willpower is obtained through the discipline of our physical experiences.

**Keywords:** Aesthetics, Aesthetics of Pragmatic, Somaesthetics

## KAYNAKLAR

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Dewey, John, *Art as Experience*, New York, Capricorn Books, 1958.
- Dewey, John, "Having an Experience," *The Problems of Aesthetics*, Eliseo Vivas and Murray Kriger(ed.), New York, Holt, Rinehart and Winston, s. 325-343, 1966.
- Jackson, Philip W., *John Dewey and the Lessons of Art*, New Haven and London, The United States of America, Yale University Press, 1998.
- James, William, "What is an Emotion?," *The Emotions*, Knight Dunlap(ed.), The United States of America, Williams and Wilkins Company, s.11-33, 1922.
- James, William, *The Principles of Psychology*, The United States Of America, The President and Fellows of Harvard College, 1981.
- Maus, Fred Everett, "Somaesthetics of Music", *Action, Criticism and Theory for Music Education*, Wayne Bowman(ed.), The refereed journal of the Mayday Group, Vol. 9, No. 1, 2010.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992.
- Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
- Sartwell, Crispin, *Yaşama Sanatı Dünya Tinsel Geleneklerinde Gündelik Hayatın Estetiği*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Shusterman, Richard, *Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*, Second Edition, New York, Rowman&Littlefield, 2000a.
- Shusterman, Richard, *Performing Live Aesthetic Alternatives for The Ends of Art*, London, Cornell University Press, 2000b.
- Shusterman, Richard, *The Pragmatist Aesthetics of Richard Shusterman: A Conversation*, Günter Leypoldt (röportaj), From: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik: A Quarterly of Language, Literature, and Culture, 48:1, 57-71, 2000c.
- Shusterman, Richard, *Body Consciousness A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, New York, United States of America, Cambridge University Press, 2008.
- Shusterman, Richard, "The Pragmatist Aesthetics of William James", *British Journal of Aesthetics*, Oxford University Press, vol. 51, number 4., s. 347-361, 2011.
- Türer, Celal, *Pragmatik Estetik: John Dewey'in Sanat Felsefesi*, Kayseri, Laçın Yayınları, 2009.
- Wood, Robert E. , *Placing Aesthetics: Reflection On The Philosophic Tradition*, Ohio University Press, 2000.
- <http://www.nisanyansozluk.com>
- [http://www.lion-gv.com/v08/shugyo/html/what\\_is\\_shugyo.html](http://www.lion-gv.com/v08/shugyo/html/what_is_shugyo.html).
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_Shusterman](http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Shusterman).

## Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

(1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(3) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.

(5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.

(8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

**cturer@ankara.edu.tr**  
**korla@divinity.ankara.edu.tr**

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.

(11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.

(12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

### **a. Makale:**

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

### **b. Kitap:**

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

23. Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s.

**c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:**

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

a.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

**d. Ansiklopedi maddeleri:**

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

**(13)** Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.